

JACQUES BOUVERESSE

DU MÊME AUTEUR



LA PAROLE MALHEUREUSE. *De l'alchimie linguistique à la grammaire philosophique*, 1971.

WITTGENSTEIN : LA RIME ET LA RAISON. *Science, éthique et esthétique*, 1973.

LE MYTHE DE L'INTÉRIORITÉ. *Expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein*, 1976.

LE PHILOSOPHE CHEZ LES AUTOPHAGES, 1984.

RATIONALITÉ ET CYNISME



« C'est toujours une occasion de tristesse pour moi, lorsque je réfléchis à ceci que l'on peut aller trop loin dans l'exploration d'un bon nombre de choses, je veux dire, qu'elles peuvent devenir préjudiciables à notre bonheur. J'en ai une preuve avec mon propre cas. Je souhaiterais avoir été moins heureux dans les efforts que j'ai faits pour apprendre à connaître le cœur humain. »

« A quoi sert un lever de soleil quelconque, si nous ne nous levons pas ? »

Georg Christoph LICHTENBERG.

© 1984 by LES ÉDITIONS DE MINUIT
7, rue Bernard-Palissy — 75006 Paris

La loi du 11 mars 1957 interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou des ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles 425 et suivants du Code pénal.

ISBN 2-7073-1001-8

1. Connaissance et sagesse

« Voulait-il l'amélioration de la situation ? Il voulait l'amélioration des êtres humains. Que signifiait pour lui ce but sans le chemin qui y menait ? Il souhaitait à chacun dix poules au pot par jour, à chacun ses propres toilettes avec haut-parleur, à chacun sept voitures, une par jour de la semaine. Mais quelle était cette conquête, si rien n'était conquis par là même ? Voulait-on lui faire croire que l'homme devient bon quand il a la vie facile ? Dans ce cas, les propriétaires des puits de pétrole et des mines de charbon devraient être des anges. »

Erich Kästner, *Fabian*.

« Il y a, une fois pour toutes, bien des choses que je ne veux pas savoir. — La sagesse impose des limites même à la connaissance. »

Friedrich Nietzsche, *Le crépuscule des idoles*.

« Ce que l'homme peut savoir, est-ce précisément aussi ce qu'il doit savoir ? »

Georg Christoph Lichtenberg.

1. TRISTESSE DU SAVOIR.

Ce que nous percevons aujourd'hui comme une naïveté caractéristique dans le programme initial de l'*Aufklärung* est la conviction que le développement du savoir et l'accroissement du pouvoir sur les choses, qui en résulte directement ou indirectement, devaient nécessairement rendre l'homme meilleur. L'*Aufklärung* est restée largement tributaire de l'idée que le mal résulte principalement de l'ignorance et

peut, par conséquent, être guéri dans un bon nombre de cas simplement par la connaissance. L'impression que nous avons aujourd'hui d'être définitivement *éclairés* sur ce point est certainement trompeuse : il nous est facile, compte tenu de tout ce que nous savons, d'oublier à quel point la réduction de certains maux pouvait alors et peut encore à l'heure qu'il est dépendre effectivement d'une meilleure connaissance, c'est-à-dire de l'élimination de choses comme ce que les *Aufklärer* appelaient le préjugé ou la superstition. De même, au lieu de passer leur temps à gémir sur les conséquences intolérables qui résultent de la rationalisation croissante du mode de vie dans les sociétés développées, les intellectuels devraient peut-être réfléchir au fait qu'il pourrait arriver à des masses d'hommes du genre de celles que la civilisation contemporaine contraint à vivre ensemble des choses nettement pires que d'avoir à subir les désagréments de l'organisation et les contraintes de la bureaucratie : « Si l'on avait dit à Adam, le lendemain de la mort d'Abel, que dans quelques siècles il y aurait des endroits où, dans l'enceinte de quatre lieues carrées, se trouveraient réunis et amoncelés sept ou huit cent mille hommes, aurait-il cru que ces multitudes puissent jamais vivre ensemble ? Ne se serait-il pas fait une idée encore plus affreuse de ce qui s'y commet de crimes et de monstruosités ? C'est la réflexion qu'il faut faire pour se consoler des abus attachés à ces étonnantes réunions d'hommes¹. »

Quoi qu'il en soit, il faut admettre que l'illusion pédagogique qui inspirait le projet de l'*Aufklärung* ne suscite plus guère aujourd'hui que l'incrédulité et la dérision : « Une quantité innombrable de gens ne sont plus disposés à croire que l'on doit d'abord "apprendre quelque chose" pour être mieux un jour par la suite. On voit se développer chez eux, me semble-t-il, un pressentiment qui, dans le cynisme antique, était une certitude : que l'on doit d'abord commencer une bonne fois par être mieux pour pouvoir apprendre quelque chose de raisonnable. La socialisation par la scolarisation, telle qu'elle s'effectue dans ce pays, est l'abêtissement *a priori*, après lequel il est à peine concevable qu'un apprentissage offre encore une chance que les choses deviennent à un moment quelconque meilleures. L'inversion de la relation

1. Chamfort, *Maximes et pensées, caractères et anecdotes*, présentés par Claude Roy, Union Générale d'Éditions, Paris, 1963, p. 42.

entre le vivre et l'apprendre est dans l'air : la fin de la croyance à l'éducation, la fin de la scolastique européenne. C'est la chose que les conservateurs tout comme les pragmatiques, les voyeurs du déclin tout comme les gens favorablement disposés trouvent pareillement inquiétante. Au fond, aucun homme ne croit plus que l'apprentissage d'aujourd'hui résolve des "problèmes" de demain ; il est presque certain, au contraire, qu'il déclenche leur apparition². » Bien entendu, il n'est pas facile de déterminer dans quelle mesure les polémiques contre le système d'éducation actuel détruisent réellement l'illusion ou, au contraire, la perpétuent, en reprochant aux institutions et aux méthodes d'enseignement de ne pas remplir une fonction dont on reste, par ailleurs, convaincu qu'elles *devraient* d'une manière ou d'une autre la remplir.

Sloterdijk a parfaitement raison de remarquer que la désillusion actuelle ne fait que renouer avec une tradition ancienne qui s'est maintenue, de façon plus ou moins souterraine, à toutes les époques. L'« étourderie » de l'*Aufklärung*, qui consiste à croire qu'il suffit d'instruire l'homme pour le rendre meilleur ou plus raisonnable et plus sage, avait été combattue longtemps à l'avance par des penseurs qui avaient une perception nettement plus réaliste de la situation. Ce point est d'ailleurs loin d'avoir échappé entièrement à la conscience des *Aufklärer* les plus critiques et les plus nuancés. Une des plus belles définitions de l'*Aufklärung* est certainement celle qui a été donnée par Lichtenberg : « L'*Aufklärung*, dans tous les états (*in allen Ständen*), consiste à proprement parler en *concepts corrects de nos besoins essentiels*³. » En d'autres termes, l'*Aufklärung*, chez les meilleurs de ses représentants, signifiait manifestement tout autre chose que le progrès illimité et incontrôlé des sciences et des techniques et la prolifération démesurée de besoins inessentiels et artificiels qu'il a entraînée et que les critiques de la civilisation actuelle ne cessent de déplorer : elle n'était pas séparable de l'acquisition d'une forme de sagesse, de mesure et de contrôle qui permette à l'homme de conserver jusqu'au bout la maîtrise et l'utilisation « rationnelle » de ses propres productions.

2. Peter Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft*, Suhrkamp Verlag, Francfort, 1983, vol. I, p. 12-13.

3. *Sudelbücher*, J, 246, cités d'après l'édition de Wolfgang Promies, Lichtenberg, *Schriften und Briefe*, vol. I et II, Carl Hanser Verlag, Munich, 1968-1971.

Il est bien rare que les courants anti-scientifiques et anti-rationalistes contemporains conservent quelque chose de la modération et de la sérénité qui caractérisent le jugement de Montaigne : « C'est, à la vérité, une très utile et grande partie que la science. Ceux qui la méprisent témoignent assez leur bêtise ; mais je n'estime pas pourtant sa valeur jusques à cette mesure extrême qu'aucuns lui attribuent, comme Herillus le philosophe, qui logeait en elle le souverain bien, et tenait qu'il fût en elle de nous rendre sages et contents : ce que je ne crois pas, ni ce que d'autres ont dit, que la science est mère de toute vertu, et que tout vice est produit par l'ignorance. Si cela est vrai, il est sujet à une longue interprétation⁴. » Même compte tenu de tout ce que nous avons eu l'occasion d'apprendre depuis Montaigne sur les insuffisances, les excès et les méfaits divers de la science, il y a des formes de bêtise qu'aucune prouesse rhétorique ne transformera jamais en manifestations d'intelligence. L'espèce de réduction de l'épistémologie à la morale qui a été effectuée par Nietzsche a certainement contribué dans une mesure considérable à légitimer et à renforcer le mépris que peuvent éprouver à l'égard de la science des gens qui ignorent tout de ce qu'elle est, mais se targuent d'avoir compris mieux que personne ce qu'elle signifie et ce qu'elle veut. Le réductionnisme de type moraliste a l'avantage de restituer à l'individu la souveraineté apparente de l'évaluation, qui transforme l'ignorance et le ressentiment en une supériorité « savante » d'un autre type, celle du généalogiste qui sait à quoi s'en tenir sur les origines exactes du besoin de vérité et de connaissance.

Adorno remarque que « la pensée topologique, qui sait à propos de chaque phénomène à quel endroit il se place et ne sait à propos d'aucun ce qu'il est, est secrètement apparentée au système de l'illusion paranoïaque, qui a été coupé de l'expérience de l'objet⁵ ». La critique généalogique a, pour sa part, donné un peu trop souvent l'impression d'être capable de dire de n'importe quelle chose d'où elle vient et de ne savoir d'aucune ce qu'elle est. On sait que le besoin de vérité,

4. Montaigne, « Apologie de Raimond Sebond », in *Essais*, texte établi et annoté par Albert Thibaudet, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1950, Livre II, chap. xii, p. 481.

5. Theodor W. Adorno, « Kulturkritik und Gesellschaft », in *Prismen*, Kulturkritik und Gesellschaft, Suhrkamp Verlag, Francfort, 1955, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1976, p. 29.

par exemple, a des origines qui ne sont pas du tout celles que l'on croit et qui le rendent tout à fait suspect ; mais on ne sait plus du tout de quoi au juste il est un besoin. La conséquence est la coexistence dans la philosophie contemporaine de théories extrêmement sophistiquées sur la nature de la vérité, dues à des philosophes qui considèrent que le concept lui-même a avant tout besoin d'être clarifié et expliqué, et d'un discours polémique généralement tout à fait fruste et expéditif, qui se préoccupe beaucoup moins de savoir ce que peut être la vérité que de contester l'importance que les sciences et la métaphysique lui accordent.

L'idée que le progrès de la connaissance, au sens moderne du terme « connaissance », n'a pas grand-chose à voir avec celui de la sagesse n'est certes pas nouvelle. Mais jusqu'ici elle avait été considérée plutôt comme un des lieux communs de la pensée conservatrice ou réactionnaire que comme un élément que les conceptions les plus explicitement progressistes doivent, elles aussi, intégrer sous une forme ou sous une autre : « Sur ce point, le conservatisme ouvertement déclaré a su depuis toujours un bon nombre de choses. Sous les lamentations souvent démagogiques à propos du progrès pernicieux, il a conservé l'idée que le savoir, dans sa version moderne, n'a pas grand-chose à voir avec l'état de maturité sur le plan humain, que la tradition de tous les grands maîtres désigne du nom de sagesse. La sagesse ne dépend pas du degré de maîtrise technique de l'univers ; c'est au contraire, celui-ci qui présuppose celle-là, lorsque le processus de la science et de la technique s'achemine vers des situations insensées — comme nous voyons les choses se passer aujourd'hui. On ne peut, en se servant des intelligences bouddhistes, taoïstes, chrétiennes primitives, hindoues et indiennes, construire des chaînes d'usine et des satellites. Mais, dans le savoir de type moderne, on voit se dessécher cette façon de rester en éveil par rapport à la vie dont s'inspiraient les anciennes doctrines de la sagesse pour parler de la vie et de la mort, de l'amour et de la haine, de la contradiction et de l'unité, de l'individualité et du cosmos, du masculin et du féminin. Au nombre des motifs les plus importants de la littérature de la sagesse figure une mise en garde contre la fausse intelligence, contre le savoir cérébral et la science érudite, contre le mode de pensée de la puissance et l'intellectualité arrogante » (Sloterdijk, *op. cit.*, I, p. 179).

Bien entendu, cet aspect du problème n'a pas échappé complètement à l'attention de rationalistes aussi convaincus que Kant ou Lichtenberg : « Il y a déjà eu des savants divers qui se sont rendu compte que la raison proprement dite, supérieure ou abstraite, était pour l'homme une chose qui n'est pas du tout naturelle, et que la connaissance savante était une vraie maladie de l'homme » (*Sudelbücher*, II, p. 71). Mais les mises en garde les plus diverses n'ont pas pu empêcher que l'on en arrive à une situation où l'impression qui prévaut est que la civilisation scientifique et technique dans laquelle nous vivons n'a pas été en mesure de produire le genre de sagesse qui lui aurait permis de tirer, humainement parlant, le meilleur parti de ses conquêtes. Le recours à des formes d'intelligence non scientifique (et également non philosophiques, au sens de la tradition philosophique occidentale) du genre de celles qu'énumère Sloterdijk a été souvent présenté comme un remède possible, sans que l'on puisse savoir, dans la plupart des cas, si ceux qui le préconisent le considèrent comme autre chose qu'une solution (ou peut-être, plus exactement, une compensation ou un correctif) que l'on peut utiliser à titre individuel, mais qui n'apporte malheureusement aucune contribution substantielle à la solution du problème global. Il est possible que la fascination croissante qu'exercent sur notre intellect scientifique et technique des formes de sagesse qui ne sont peut-être plus réellement à notre portée corresponde simplement à la prise de conscience tardive et nostalgique du fait que la connaissance n'était, somme toute, pas la seule option possible pour l'humanité et pas nécessairement la meilleure. Nous sommes, en tout cas, entrés depuis un certain temps dans la phase de « charlatanisme cultivé » que Spengler a décrite comme devant précéder l'avènement de la « seconde religiosité », c'est-à-dire dans la période transitoire où la croyance réelle est toujours, comme il le dit, celle qui a trait aux atomes et aux nombres, mais où l'on a besoin en même temps d'une religion et d'une métaphysique auxquelles on ne croit pas pour peupler son désert intérieur.

Si l'on décide d'oublier entièrement la dimension « contemplative » de l'entreprise théorique pour ne retenir que l'aspect dominateur et agressif, on aboutit facilement à l'idée d'une antinomie radicale entre la connaissance et la sagesse, qui fait que l'homme ne peut pas vouloir posséder

et ne possédera jamais les deux en même temps. Spengler, qui soutient qu'« il y a à coup sûr un chemin qui conduit de la guerre primitive des animaux anciens aux procédés des inventeurs et des ingénieurs modernes, et pareillement de l'arme primitive, la ruse, à la construction de la machine, avec laquelle est menée la guerre actuelle contre la nature, qui permet de prendre la nature par ruse⁶ », considère comme une caractéristique de la civilisation déclinante la substitution de l'idée du désarmement et de la concorde, à la fois dans les relations de l'homme avec l'homme et dans celles de l'homme avec la nature, à celle de la lutte pour la domination : « La pensée faustienne commence à être saturée de la technique. Une fatigue se répand, une sorte de pacifisme dans la lutte contre la nature. On se tourne vers des formes de vie plus simples, plus proches de la nature, on fait du sport au lieu d'expériences techniques, on hait les grandes villes, on voudrait échapper à la contrainte d'activités sans âme, à l'esclavage de la machine, à l'atmosphère claire et froide de l'organisation technique. Ce sont justement les dons puissants et créateurs qui se détournent des problèmes et des sciences pratiques et s'orientent vers la spéculation pure. L'occultisme et le spiritisme, les philosophies hindoues, les rêveries métaphysiques à tonalité chrétienne ou païenne, que l'on méprisait à l'époque du darwinisme, émergent à nouveau » (*ibid.*).

On peut remarquer incidemment que, comme le note Sloterdijk, cette conception de l'invention — au double sens de l'invention technique et de la représentation subjective qui oriente l'action — comme *arme* par excellence dans la lutte pour la vie se retrouve de façon très caractéristique dans *Mein Kampf* : « Le premier pas qui a éloigné l'homme de l'animal de façon extérieurement visible est celui qui a conduit à l'invention. L'invention elle-même repose sur la découverte de *ruses et de feintes*, dont l'utilisation facilite la lutte pour la vie avec d'autres êtres... » (cité par Sloterdijk, *op. cit.*, II, p. 863). Dans *L'homme sans qualités*, la désillusion qui éloigne Ulrich de la science et de la technique est liée en partie à la constatation désagréable que les vertus de l'inventeur génial ressemblent finalement d'un peu trop près à celles du pré-

6. *Der Mensch und die Technik*, Beitrag zu einer Philosophie des Lebens, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, Munich, 1931, p. 6.

dateur ou du chasseur. L'irrationalisme moderne comporte manifestement deux orientations opposées, dont l'une s'accommode parfaitement de la science et de la technique et les célèbre même comme une des formes les plus puissantes de l'auto-affirmation et de la lutte pour le pouvoir, alors que l'autre les condamne précisément pour des raisons du même genre.

Les épistémologues qui privilégient aujourd'hui systématiquement l'invention au détriment de la connaissance objective proposent une version complètement romantique et sublimée d'une mythologie de l'invention dont la composante utilitaire, agressive et cynique est tout simplement passée sous silence. On retrouve en fin de compte la même conception foncièrement élitiste et crypto-darwinienne, mais avec un concept d'invention devenu, on ne sait comment, tout à fait pur et innocent, qui, au lieu d'évoquer la ruse guerrière, n'exprime plus rien d'autre que le plaisir désintéressé de la création et du jeu, autrement dit l'esthétisme de la créativité associé à une sorte de pragmatisme radical sans aucune référence explicite à la pratique, avec la porte ouverte, au nom de la fameuse liberté de l'imagination, à toutes les formes de fantastique, sans aucune considération des conséquences possibles et de la facilité avec laquelle le fantastique peut devenir immédiatement pratique par lui-même. Dans les deux cas, la notion de vérité objective est combattue comme une restriction artificiellement imposée à la souveraineté totale de l'esprit inventif et la « réalité » considérée comme une sorte de sous-produit passager de la fiction. Mais, dans la version « pacifiste », on croit naïvement pouvoir éliminer l'agressivité et la violence en se débarrassant purement et simplement de la vérité elle-même, comme si les dictateurs et les conquérants de toute espèce avaient absolument besoin de croire sérieusement qu'ils règnent ou combattent au nom de la vérité objective et n'étaient pas capables de reconnaître et de proclamer eux-mêmes que la « vérité » n'a d'intérêt que comme instrument ou comme arme. Comme dit Spengler, dans le monde des faits et pour l'homme des faits, les vérités ne sont justement que des *moyens*.

Toute théorie purement fonctionnaliste ou pragmatiste de la vérité comporte nécessairement une composante cynique ; et, lorsque cet aspect est le seul qui soit mentionné explicitement dans une théorie inspirée, par ailleurs, des intentions les

plus pures qui soient, on peut légitimement parler de cynisme par omission. Invoquer la gratuité, l'inconséquence et l'imprévisibilité de l'imagination, ne change évidemment pas grand-chose à l'affaire. Je n'ai, il est vrai, pas tout à fait rendu justice à la conception de Veyne⁷, lorsque j'ai rapproché ses idées de celles de Spengler, puisque l'attitude qu'il recommande implicitement comme un idéal est l'apathie ou l'indifférence, alors que Spengler considère l'invention elle-même comme une des formes de la guerre et la technique comme « *la tactique de la vie tout entière* », la « forme interne du comportement dans la lutte, qui équivaut à la vie elle-même » (*op. cit.*, p. 5). Mais, en l'absence de toute espèce de critère objectif permettant de départager les « programmes de vérité » autrement que par la réussite, que peut-on penser d'un mot d'ordre comme celui de Veyne, qui semble être à peu près celui-ci : « Ne luttez pas pour votre vérité (puisque vous pouvez d'ores et déjà être certain qu'elle n'en est pas une), en espérant que les autres en useront de même avec la leur » ? On ne voit pas très bien comment le désarmement pourrait ne pas rester complètement unilatéral et faciliter encore davantage la tâche des plus habiles, des plus forts et des moins scrupuleux. Ce que l'on peut reprocher, du point de vue de Veyne, à quelqu'un comme Faurisson n'est pas, en effet, d'avoir osé nier une vérité « objective », en ce sens qu'elle est confirmée au-delà de toute espèce de doute raisonnable, mais tout au plus d'avoir été un maladroit ou un malchanceux, qui n'a pas réussi sur le moment à imposer « son » programme. Néanmoins, les Faurisson de demain conservent en principe toutes leurs chances, puisque l'imagination constituante peut, si les circonstances s'y prêtent, emprunter à peu près n'importe quelle voie et instituer à peu près n'importe quelle « réalité » nouvelle.

Il n'est pas douteux qu'en tant que description de la manière dont les choses se passent généralement, une conception de ce genre n'est pas complètement dépourvue de plausibilité et encore moins de réalisme. Mais les intellectuels qui ont décidé d'être tout à fait réalistes et même franchement cyniques sur des questions comme celle de la vérité devraient prendre la peine d'expliquer une bonne fois ce qui distingue

7. Cf. J. Bouveresse, *Le philosophe chez les autophages*, Editions de Minuit, 1984, p. 109 sq.

le néo-réalisme et le néo-cynisme de la gauche « éclairée » de leurs frères ennemis de la pensée de droite la plus traditionnelle. Cela éviterait à ceux qui sont encore sensibles à l'exigence d'un minimum de cohérence et d'intelligibilité d'avoir l'impression désagréable que les penseurs qui sont le moins soupçonnables d'être à droite sont ceux qui, comme Nietzsche, ont le plus fait pour déconsidérer et liquider les idéaux humanitaires et les utopies moralisatrices et progressistes sur lesquels une gauche, quelle qu'elle soit, a toujours dû et devra toujours appuyer son action et d'être obligés de se dire que l'on peut décidément défendre à peu près n'importe quelle forme d'élitisme, à la condition d'avoir une réputation d'homme de gauche définitivement établie, de rester suffisamment implicite et de toujours laisser soigneusement aux penseurs et aux politiciens de droite la responsabilité des conséquences et des applications.

En d'autres termes, on ne voit pas très bien ce qui, en dehors du préjugé, de l'inconscience pure et simple ou de la mode, peut expliquer que certaines formes de diagnostic radical et provocant, qui ne sont accompagnées d'aucune *thérapie spécifique* corrélative, réussissent à passer en elles-mêmes pour des expressions de la pensée de gauche la plus avancée et la plus engagée. Sloterdijk met le doigt sur un problème majeur lorsqu'il remarque à propos du « cas » de Nietzsche : « Le fascisme, avant tout dans la façon allemande de jouer le jeu, est la "mise à découvert" de la destructivité politique, amenée à sa forme la plus nue et encouragée à être elle-même par la formule de la "volonté de puissance". Les choses se sont passées comme si Nietzsche, à la manière d'un psychologue, avait dit à la société capitaliste : "Vous êtes déjà, en vérité, dévorés fondamentalement par la volonté de puissance, par conséquent laissez la chose s'exprimer au grand jour et confessez votre adhésion à ce que vous êtes de toute façon !" — à la suite de quoi les nazis se sont mis effectivement en devoir de laisser "la chose" s'exprimer, non pas, cependant, sous certaines conditions thérapeutiques, mais en plein milieu de la réalité politique. Peut-être est-ce l'étourderie théorique de Nietzsche qui lui a fait croire que la philosophie peut s'épuiser en *diagnostics* provocants, sans songer en même temps obligatoirement à une *thérapie*. Seul a le droit d'appeler le diable par son nom celui qui connaît une abréaction appropriée pour lui ; le nommer (que ce soit

volonté de puissance, agression, etc.) veut dire reconnaître sa réalité, la reconnaître veut dire la "déchaîner" » (*op. cit.*, I, p. 389-390).

2. NÉO-IRRATIONALISME ET « NOUVELLE GAUCHE ».

Comme je l'ai signalé plus haut, tout le monde se rend plus ou moins compte aujourd'hui que la gauche ne peut plus se distinguer de la droite en se contentant de réaffirmer un certain nombre de grands idéaux hérités, pour l'essentiel, du rationalisme classique. Elle doit accepter, bon gré mal gré, de faire une place à des concepts et à des valeurs qu'il ne lui est plus possible de rejeter en les qualifiant simplement d'« irrationnels », d'« obscurantistes » et de « réactionnaires ». Du reste, il n'y a pas de plus belle preuve de la complexité extrême de la situation et en même temps du cynisme diffus dans lequel baigne, comme le remarque Sloterdijk, toute la pensée actuelle que le fait que les hommes politiques de droite et de gauche citent et célèbrent, lorsqu'on leur pose la question, à peu près les mêmes vedettes intellectuelles, à commencer, bien entendu, par celles qui sont en principe les plus contestataires.

Même si l'idéologie officielle de la gauche politique est restée, dans le fond, rationaliste et, dans la forme, romantique, il est évident que la gauche intellectuelle française était, quant à elle, revenue depuis un certain temps de toutes les illusions du rationalisme et de toutes les naïvetés du romantisme politique et social. L'effondrement du marxisme, que les penseurs d'extrême droite ont toujours considéré comme « la conséquence la plus extrême du rationalisme et, par conséquent, sa conclusion finale » (Spengler), en même temps que sa forme la plus accomplie et la plus perverse, n'a fait que précipiter une évolution qui était déjà virtuellement effectuée. Pour les représentants les plus autorisés de l'intelligentsia « de gauche », être de gauche voulait dire essentiellement s'opposer à toute espèce d'ordre ou de pouvoir politique en place, et non pas lutter pour l'instauration d'un ordre ou d'un pouvoir particuliers, qui pourraient être considérés réellement comme plus rationnels, plus acceptables et plus humains, puisque tout « progrès » et toute amélioration sur ce point sont en fin de compte parfaitement illusoire : si l'ordre et le pouvoir sont par nature répressifs et, en un certain sens,

toujours également répressifs, la résignation et l'indifférence ultimes constituent le fond permanent sur lequel s'expriment la protestation et la révolte de principe. Indépendamment du fait qu'ils révèlent simplement à quel point leur relation à la politique concrète relevait le plus souvent du fantasme et de la mythologie purs et simples — ce qui fait que l'on ne peut que s'étonner de l'étonnement qu'ils suscitent et de l'importance qu'on leur accorde —, le silence et l'embarras actuels des maîtres à penser de la gauche ne sont certainement pas très difficiles à comprendre : il y a déjà longtemps que leurs convictions profondes étaient à peu près aussi éloignées du programme d'une gauche social-démocrate et réformiste que de celui d'une droite libérale et moderniste et, en fait, singulièrement proches, sur un certain nombre de points, de celles de la droite conservatrice ou réactionnaire traditionnelle.

La rhétorique de la contestation permanente ne peut, en effet, dissimuler les affinités étroites qui existent, en profondeur, entre une idéologie comme l'« anarcho-structuralisme » et l'orientation anti-rationaliste, anti-progressiste, sceptique, pessimiste et cynique de la pensée de droite la plus autoritaire : « La raison, c'est la torture », a expliqué tout récemment Foucault. Pourquoi ? Eh bien, la raison inclut la pensée dans des relations ordonnées ; mais les ordres éliminent nécessairement d'eux-mêmes les éléments qui résistent à l'ordre. Par conséquent, les ordres sont une violence. — L'acuité de cette déduction est angoissante. Puis, on se demande à qui le fait d'être libéré du capitalisme est censé véritablement profiter. L'idée d'un sujet libre, qui souffrirait des contraintes qui pèsent sur lui, est exclue *a priori* par l'appareil conceptuel et épistémologique de l'*Anti-Œdipe*. Finalement, la subjectivité ne peut se constituer qu'à l'intérieur d'un ordre du *Vorstellen* (de la représentation) ; nul ne pourrait songer à libérer le « monde sauvage » des éléments présubjectifs. Et, pour finir : au nom de quoi les auteurs combattent-ils contre les ordres de l'inscription ? On ne peut renverser un état de choses existant, sans se référer — contre la réalité — à une valeur au nom de laquelle ce qui est tombé sous la critique⁸. Personne ne devrait s'étonner qu'une

pensée « de gauche » qui n'offre aucun espoir et aucune perspective réels ne fasse pas tellement bon ménage avec une politique de gauche qui repose nécessairement sur la croyance « naïve » que les choses peuvent tout de même en principe s'améliorer.

J'ai déjà analysé et critiqué dans *Le philosophe chez les autophages* la manière dont une contestation absolument générale de la convention, de la norme ou du système, en tant que tels, peut s'auto-détruire immédiatement et justifier le conservatisme ou la politique du pire, au lieu de la subversion qu'elle prétend encourager. Le prototype de la déduction (ou plutôt du sophisme) anarcho-structuraliste est celui que j'ai déjà évoqué à cette occasion, dont on tire la conclusion du caractère intrinsèquement répressif du langage lui-même : « Derrière l'attaque contre l'ordre, on trouve en fin de compte un malentendu concernant la grammaire, qui remonte déjà à Nietzsche, lequel a parlé de la « prison du langage ». Tant qu'il y a des sujets qui — en parlant — produisent un sens nouveau à l'aide d'un sens traditionnel, le répertoire grammatical n'est pas une chaîne, mais une condition de possibilité de notre orientation dans le monde environnant et la société. C'est seulement pour celui qui laisse tomber littéralement le sujet à travers les mailles du « grillage linguistique » que ces mailles deviennent des lacets d'étranglement et des barbelés de supplice » (*ibid.*, p. 276). Wittgenstein, qui a dit que le langage n'était justement pas « une cage », savait parfaitement cela⁹.

Il va sans dire qu'il n'est pas question de soupçonner un seul instant des hommes comme Foucault ou Deleuze de sympathies ou de complaisances personnelles quelconques pour le conservatisme et la réaction, mais simplement de remarquer qu'en dehors du fait qu'elles ont été défendues à l'époque contemporaine par des penseurs dont l'appartenance à la gauche ou à l'extrême gauche était indiscutable, certaines conceptions extrémistes, qui ont tendance à jeter implicitement et quelquefois explicitement le bébé avec l'eau du bain, n'ont en elles-mêmes à peu près rien qui oblige à les considérer comme étant spécifiquement de gauche. C'est une chose dont on s'apercevrait sans doute beaucoup plus facile-

8. Manfred Frank, « Die Welt als Wunsch und Repräsentation oder gegen ein anarcho-strukturalistisches Zeitalter », *Fugen*, 1 (1980), p. 275-276.

9. Cf. Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis, herausgegeben von B. F. McGuinness, B. Blackwell, Oxford, 1967, p. 117.

ment si l'on n'avait pas oublié à peu près complètement que les formes les plus « révolutionnaires » de l'irrationalisme contemporain se rattachent bel et bien à une tradition qui a montré il n'y a pas si longtemps son autre (et, selon certains, son *vrai*) visage :

« Que la post-histoire de la philosophie de la vie soit à ce point inconnue et les renaissances qu'elle a eues dans la conjoncture des gourous, dans l'idéologie des "verts" et des "alternatifs", mais également dans la spontanéo-philosophie de Paul K. Feyerabend, ne soient habituellement pas reconnues, cela provient avant tout du fait que la philosophie de la vie est tombée sous le coup du décret d'excommunication qui vise l'irrationalisme et le préfascisme. Que le "réalisme héroïque" des Bäumler, Krieck et Rosenberg, qui a été considéré à un moment donné comme la philosophie officielle du national-socialisme, ait été "inspiré" par la tradition de la philosophie de la vie depuis Nietzsche et ensuite surtout par Spengler, cela ne peut absolument pas être contesté. "Fascisme" est sans aucun doute un blâme, mais on peut tout de même se demander si cela vaut également pour "irrationalisme". La bonne conscience des irrationalismes modernes et leur prétention d'exhiber et de soigner des points de névralgie de notre culture obligent quand même à se demander immédiatement si l'on peut se faciliter les choses au point où l'a fait Georg Lukacs dans "La destruction de la raison", où la philosophie de la vie en même temps que le reste de la philosophie "bourgeoise" non marxiste sont étiquetés et condamnés comme "impérialistes" ¹⁰. »

Schnädelbach pose la vraie question, lorsqu'il se demande : « Pourquoi donc "irrationalisme" est-il un blâme? Ne pourrait-il pas être la *vérité*? » (*ibid.*, p. 174). Il le pourrait assurément ; mais il faudrait justement que le problème soit *réellement* posé, et l'on ne peut certainement pas dire pour l'instant qu'il le soit. La bonne conscience à toute épreuve des irrationalistes contemporains est inquiétante, parce qu'elle n'est la plupart du temps que le simple reflet positif de la mauvaise conscience systématique qu'ils essaient de susciter chez leurs adversaires rationalistes : puisque le rationalisme est par nature dominateur, répressif, agressif et destructeur,

10. Herbert Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland, 1831-1933*, Suhrkamp Verlag, Francfort, 1983, p. 173-174.

l'irrationalisme représente, également par nature, tout le contraire : la tolérance, le libéralisme, la non-agression, la non-violence, le respect absolu de la nature et de la vie. Le moins que l'on puisse dire est que cette réputation d'innocence toute neuve est quelque peu suspecte. Il n'y a aucune raison de croire sur parole les irrationalistes qui prétendent faire surgir immédiatement la paix et la concorde de la simple suppression des contraintes intrinsèquement « abusives » de la rationalité. De toute façon, même l'irrationalisme devrait, pour ce faire, produire *un* ordre et un type d'organisation quelconques, qui font qu'il ne pourrait plus être exactement ce qu'il prétend.

En posant la question de l'existence d'une « gauche heideggerienne », Sloterdijk prend acte du fait que la gauche doit désormais assimiler sous une forme qui, autant que possible, ne prête pas à confusion (et c'est justement tout le problème) les acquis d'une critique philosophique de la culture et de la société contemporaines qui remet nécessairement en cause certains des éléments les plus fondamentaux de son programme traditionnel :

« Heidegger ne serait, compte tenu de ce qui constitue son apport central dans le domaine de la pensée, toujours pas un homme de la droite, même s'il avait dit, en matière politique, des choses encore plus confuses que cela n'a été le cas. Car il a été le premier à faire éclater avec son cynisme des fins, comme je l'appelle, les grandes théories utopico-moralistes du XIX^e siècle. Il reste, avec cette contribution, un des premiers dans la généalogie d'une gauche nouvelle et autre : une gauche qui ne se cramponne plus aux constructions hybrides de la philosophie de l'histoire qu'a produites le XIX^e siècle, qui ne se considère plus, dans le style de la *Grosstheorie* (je préfère cette expression au mot *Weltanschauung*) dogmatico-marxiste, comme la complice de l'esprit du monde, qui n'est pas inféodée à la dogmatique du développement industriel sans *si* et *mais*, qui révisé la tradition de matérialisme borné qui l'hypothèque, qui ne part pas seulement du fait que les autres doivent mourir pour que votre "propre affaire" réussisse, mais qui vit à partir de la compréhension du fait que, pour le vivant, la seule chose qui puisse importer est lui-même, qui n'adhère plus en aucune façon à la croyance naïve que la socialisation constituerait la panacée contre les maux de la modernité. Sans le savoir et, pour une bonne part, même sans vouloir le savoir (dans ce pays, qui plus est, avec la résolution furieuse de ne

pas s'en rendre compte), la nouvelle gauche est une gauche existentialiste, une gauche néo-cynique, je risque l'expression : une *gauche heideggerienne* » (*op. cit.*, p. 394-395).

Il est possible que l'obsession assez compréhensible du fascisme empêche actuellement la nouvelle gauche allemande de reconnaître à quel point elle est proche, sur le fond, de la pensée de Heidegger. Sloterdijk est, en tout cas, certainement dans le vrai lorsqu'il observe (*ibid.*, p. 395-396) que, compte tenu de la quantité de similitudes et d'analogies secrètes qui existent entre Adorno et Heidegger, la situation d'incommunicabilité qui s'est créée entre les deux hommes mériterait pour le moins un examen approfondi. (Sur ce point, cf. Hermann Mörchen, *Adorno und Heidegger, Untersuchung einer philosophischen Kommunikationsverweigerung*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1981.) « Qui pourrait dire, se demande Sloterdijk, lequel des deux a formulé la "science la plus triste" ? » En France, jusqu'ici, le problème posé par le cas de Heidegger semble avoir été plutôt exactement inverse : comment faire admettre à un bon nombre de ses admirateurs et thuriféraires que, même si l'on décidait de ne tenir aucun compte de l'« erreur » regrettable de 1933, la pensée philosophique de Heidegger ne serait peut-être pas forcément ou pas spécialement de gauche ?

Sloterdijk voit, pour sa part, en Heidegger « un homme qui a donné l'impulsion contre les socialismes du "grand lendemain", contre les utopies du sacrifice sans fin » (*ibid.*, p. 380, note). Chacun peut évidemment tirer la conclusion qu'il veut du fait que cette pensée en principe essentiellement anti-héroïque et à l'opposé du culte de la mort et du sacrifice se soit reconnue immédiatement dans une mythologie politique qui reposait sur des conceptions à peu près exactement inverses. L'apparence de « nihilisme fascistoïde » que certains ont perçue dans les écrits de Heidegger est, selon Sloterdijk, une simple méprise due au fait que « ce naïf politique a cru trouver dans le fascisme une "politique de l'authenticité" et s'est permis, avec une inconscience dont seul un professeur d'université allemand était capable, une projection de ses philosophèmes sur le mouvement national » (*ibid.*, p. 394). Ce qui est certain est que, s'il y a une chose qui est exactement aux antipodes de la tradition cynique que Sloterdijk voudrait faire revivre, c'est bien ce genre de naïveté inexcusable à

l'égard du pouvoir et de la force. Et l'on n'empêchera certainement pas les gens de penser que, si l'on veut à tout prix des symboles, il vaudrait probablement mieux les chercher du côté de penseurs moins réputés qui ont proposé le même genre de critique de la civilisation scientifique et technique et de ses utopies morales et politiques sans faire pour autant une concession quelconque, même tout à fait passagère, au fascisme et, de façon plus générale, à tout ce qui pousse la métaphysique de l'irrationnel vers l'exaltation des forces les plus primitives et les plus obscures de l'*Urseelentum*.

La philosophie de la vie, dont la philosophie de l'existence et l'existentialisme peuvent être considérés largement comme les héritiers contemporains, est avant tout une protestation contre tout ce qui, dans la civilisation actuelle, fait du tort à la *vie*, dans ce qu'elle a de fondamentalement irrationnel, contre la pensée, la raison, le concept, l'idée, le sens, la finalité, l'idéal : « Sous le signe de la vie, on part en guerre contre ce qui est mort et figé, contre une civilisation qui est devenue intellectualiste, hostile à la vie, contre une culture enchaînée dans des conventions, étrangère à la vie, pour un nouveau sentiment de la vie, pour des "expériences vécues authentiques" (*echte Erlebnisse*), de façon générale, pour l'"authentique" : pour la dynamique, la créativité, l'immédiateté, la jeunesse » (Schnädelbach, *op. cit.*, p. 172). Ce n'est évidemment pas par un simple accident que cette révolte tout à fait ambiguë de la « vraie » vie contre toutes les choses qui l'oppriment et la dénaturent peut aboutir aussi bien à l'extrême droite qu'à l'extrême gauche, à Spengler qu'à l'*Anti-Œdipe*.

Comme toutes les formes d'opposition à la civilisation actuelle qui sont fondamentalement étrangères à la politique, au sens conventionnel du terme (certains disent, de façon un peu trop commode, à la « politique politicienne ») et à l'opposition traditionnelle entre la droite et la gauche, le néo-cynisme est bien obligé de compter sérieusement avec elles et de se demander laquelle des forces politiques en présence est le plus susceptible d'occuper efficacement le terrain ouvert, au-delà du bien et du mal, par ce que Sloterdijk appelle l'« amoralisme des fins ». Le cas de Heidegger lui-même montre justement que la réponse à cette question est loin d'être simple et immédiate. Je ne vois pas très bien, pour ma part, comment une gauche quelconque pourrait

reconnaître son message et son programme dans la leçon que Diogène propose, selon Sloterdijk, à la conscience contemporaine. Imaginer une gauche radicalement anti-idéaliste, anti-activiste, anti-interventionniste et capable de prendre tout à fait sérieux l'idée d'« un pouvoir-être-en-ordre spontané de la vie, qui ne serait fait par personne » (Sloterdijk, *op. cit.*, II, p. 952) est un tour de force dont je m'avoue malheureusement tout à fait incapable. Cette idée d'une « autre » gauche est affectée de la même imprécision inquiétante que celles d'une « autre » vie, d'une « autre » pensée, d'une « autre » rationalité ou d'une « autre » logique, que l'on invoque systématiquement pour pouvoir s'installer confortablement dans le vague qui caractérise la rhétorique de l'anticipation et celle de la légitimation par la simple altérité. Recommander une sorte de désarmement moral complet à une idéologie dont la caractéristique principale est justement le refus de traiter les idéaux et les fins comme de simples épiphénomènes, le volontarisme et le rejet de la solution naturaliste qui consisterait à « laisser aller les choses », dans l'espoir qu'elles pourraient finir par aller spontanément comme il faut, est plus qu'une gageure.

Sloterdijk suggère que l'erreur fondamentale du réalisme moderne est de ne pas être allé jusqu'au bout et d'avoir adopté la combinaison la plus dangereuse et la plus destructrice qui soit, l'amoralisme cynique des moyens et le moralisme pseudo-naïf des fins : « Les moyens sont entre nos mains et ce sont des moyens d'une portée tellement énorme (à tout point de vue : celui de la production, de l'organisation, comme de la destruction) que l'on commence à se demander s'il peut tout simplement y avoir encore des fins auxquelles servent les moyens. Pour quel bien des moyens démesurés de ce genre seraient-ils donc nécessaires ? A l'instant où notre conscience est devenue suffisamment mûre pour laisser tomber l'idée du bien comme étant celle d'un *but* et s'abandonner à ce qui est *déjà là*, une détente devient possible, dans laquelle l'accumulation de moyens en faveur de buts imaginaires, toujours plus lointains, s'économise d'elle-même » (*ibid.*, I, p. 367).

L'énormité des moyens mis en œuvre pour réaliser des fins qui deviennent de plus en plus incertaines ou même insaisissables est justement ce qui donne cette impression de folie extrêmement méthodique, que les critiques de la civilisation

contemporaine ont si souvent décrite : « L'Etat soutient la grande propriété foncière qui n'est pas rentable et subventionne l'industrie lourde. Celle-ci exporte ses produits à perte mais, à l'intérieur de nos frontières, elle vend au-dessous des cours internationaux. Les matières premières sont trop chères ; les industriels bloquent les salaires ; l'Etat accélère la baisse du pouvoir d'achat par des impôts dont il n'ose pas faire peser le poids sur les possédants ; de toute façon, les capitaux fuient par milliards au-delà des frontières. Est-ce que cela n'est pas logique ? Cette folie n'aurait-elle pas sa méthode elle aussi ? Ça en fait venir l'eau à la bouche à tous les gourmets¹¹ ! » Gottfried Benn observe que désormais la seule réalité tangible est celle du processus et de la fonction qui n'ont pas d'autres buts qu'eux-mêmes : « Dissolution de la nature, dissolution de l'histoire. Les anciennes réalités espace et temps : des fonctions de formules ; santé et maladie : des fonctions de conscience ; même les puissances les plus concrètes comme la société et l'Etat ne sont plus du tout appréhendables de façon substantielle, on ne trouve plus dans tous les cas que le fonctionnement en soi, que le processus en tant que tel — : formule frappante de *Ford*, aussi brillante comme philosophie que comme maxime commerciale : *d'abord les autos dans le pays, ensuite viendront aussi les routes* ; cela signifie : d'abord éveiller les besoins, ensuite ils se satisferont d'eux-mêmes ; d'abord mettre le processus en marche, ensuite il continuera tout seul¹². »

Certains ont tendance à identifier la folie avec l'existence de la méthode ou de la logique elles-mêmes et soutiennent que l'abandon complet de celles-ci signifiera la disparition de celle-là, comme si la suppression de la méthode devait nécessairement aboutir à une sagesse sans méthode plutôt qu'à une nouvelle absurdité sans méthode. Sloterdijk propose, pour sa part, de renoncer entièrement à l'excuse des fins, derrière laquelle s'abrite justement le développement incontrôlé des moyens. « Je ne suis pas sûr, remarque von Weizsäcker, qu'une époque future ne dira pas : quel genre de techniciens dilettantes n'y avait-il pas à ce moment-là ! Ils

11. Erich Kästner, *Fabian (Histoire d'un moraliste)*, traduit de l'allemand par Michel-François Demet, Editions Balland, 1983, p. 45.

12. Gottfried Benn, « Expressionismus », in *Gesammelte Werke in acht Bänden*, herausgegeben von Dieter Wellershoff, Limes Verlag, Wiesbaden, 1968, vol. III, p. 808.

n'ont, en vérité, pas du tout su ce qu'ils voulaient¹³ ! » Mais, pour que les générations futures puissent dire une chose de ce genre, il faudrait naturellement qu'il soit encore possible au technicien de vouloir quelque chose de précis avec la technique, quelque chose d'autre que le simple développement de la technique elle-même. Sloterdijk veut dire qu'au fond nous ne réussirons jamais à savoir réellement ce que nous voulons si nous ne renonçons pas largement à vouloir.

Bien entendu, quelqu'un qui propose d'admettre dorénavant soit que le bien est déjà là, pour autant qu'il puisse jamais l'être, soit qu'il faut renoncer à essayer de le réaliser pour lui laisser une petite chance de se réaliser enfin, ne renonce pas entièrement à la notion du bien, mais simplement à l'idée activiste qu'elle pourrait inspirer directement un projet ou une tâche obligatoires. Le cynisme des fins prétend éviter l'impasse à laquelle aboutit à peu près inévitablement l'éthique impérative : la désillusion, la démoralisation, le scepticisme et l'indifférence. En effet, « le moralisme, avec son Tu-dois, nous accule, sans que nous puissions résister, à un Je-ne-peux-pas » (Sloterdijk, *op. cit.*, I, p. 393, note). La raison cynique (au sens de Diogène) « développe par conséquent une éthique non impérative, qui encourage au pouvoir, au lieu de nous emberlificoter dans les complications dépressives du devoir » (*ibid.*). Sloterdijk voudrait que les moralistes cessent d'agresser le réel avec des idéaux irréalisables qui sont condamnés à se détruire eux-mêmes, lorsqu'on s'obstine à vouloir les réaliser à tout prix. Mais, en même temps, il est clair que, dans une « réalité » comme celle qu'ils subissent aujourd'hui, ce qu'il demande aux sujets est justement, à bien des égards, l'effort le plus démesuré et le plus improbable, la prise de conscience la plus héroïque et la forme de sagesse la plus inaccessible qui soient. « Le noyau du cynisme consiste dans une philosophie critique, ironique des prétendus besoins, dans la pénétration de leur démesure et de leur absurdité de principe » (*ibid.*, p. 366). L'héritage de Diogène signifie : « Adieu à l'esprit des buts lointains, pénétration de l'absence de finalité qui caractérise originellement la vie, limitation du désir de puissance et de la puissance du désir » (*ibid.*). Le cynique moderne, dont le prototype est le Grand

Inquisiteur, est donc en un certain sens le contraire du cynique de l'Antiquité, puisqu'il poursuit, avec une rigueur implacable et sans reculer devant l'utilisation des moyens les plus infâmes, des fins que le réalisme de son ancêtre grec aurait rejetées avec l'ironie la plus féroce et l'insolence la plus méprisante. Le cynisme authentique (ou, plus exactement, le kunisme (*Kynismus*), comme remède au cynisme (*Zynismus*) actuel) est d'abord une protestation contre l'idéologie des projets, des intentions et des fins qui exigent d'être réalisés pour que la vie puisse enfin être vécue réellement, c'est-à-dire contre cette « structure de la surséance et de la vie indirecte qui assure la marche du système de la production démesurée » (*ibid.*, p. 367).

Le savoir (gai ou triste, comme on voudra) et la sagesse supérieure du philosophe cynique, dont l'existence n'est, de toute façon, concevable que dans des conditions politiques et sociales relativement déterminées qui peuvent à la fois susciter, supporter et protéger le genre de provocation et de scandale qu'elle constitue, risquent cependant de ne pas signifier grand-chose dans un univers dominé à ce point par l'inégalité, l'injustice, l'exploitation, l'oppression, le ressentiment et la haine, où il est manifestement encore plus impossible de demander à la morale et aux idéaux de déposer définitivement les armes que de rêver à une interruption spontanée de la course aux armements militaires et où une minorité honteusement privilégiée accède à la sagesse tardive des déçus du progrès qui cherchent à sortir du cercle infernal de la multiplication et de l'amplification indéfinies des désirs et des besoins, pendant que le reste de l'humanité se demande tout simplement comment accéder au minimum vital. Ce dont nous avertit Diogène est que : « Là où nous n'avons rien fait, il n'y a pas de tigre en route, dont il serait malaisé de descendre ; celui qui peut laisser les choses, il n'y a pas de projets devenus autonomes qui le traînent derrière eux ; celui qui exerce la pratique de l'abstention ne tombe pas dans l'automatisme de la continuation spontanée d'activismes déchaînés. Dans la mesure où Diogène, à ce qu'on dit, a posé "la nature contre la loi", il a anticipé le principe de l'autorégulation et limité les interventions actives à une mesure "naturelle" ; pénétré de l'efflorescence spontanée des structures, il a fait confiance à l'entéléchie et rejeté les "projets" » (*ibid.*, II, p. 940-941). Malheureusement, il y a quelque chose d'un

13. Carl Friedrich von Weizsäcker, *Was wird aus dem Menschen?*, Verlag der Arche, Zurich, 1972, p. 10.

peu immodeste dans le triomphe actuel du philosophe cynique et de tout à fait dérisoire dans sa façon d'expliquer à quelqu'un qui se demande comment descendre du tigre qu'il ne fallait surtout pas monter sur son dos.

• Il n'est pas dépourvu de sens, par exemple, de croire 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 souhaitable et que l'humanité qui y aspire se jette dans un piège. Il n'est absolument pas clair que cela ne soit pas le cas¹⁴. • Mais le problème est justement de savoir si et par quels moyens l'humanité peut encore espérer sortir de ce qui commence effectivement à ressembler sérieusement à un piège, et non d'admettre qu'en un certain sens du mot « possible », il était certainement possible de ne pas y entrer. Comme dit Renan : « Les faits accomplis ont eu raison d'être, et si l'on peut en appeler contre eux, c'est à l'avenir, jamais au passé¹⁵. » Or la première chose dont une éthique non impérative est obligée de tenir compte dans l'ordre des « faits » est justement le poids du fait accompli.

De toute façon, il ne peut y avoir rien de plus absurde et de plus lamentable que d'attribuer, comme le font certains (dont il est vrai, Sloterdijk, ne fait en aucune façon partie) la responsabilité de nos malheurs actuels à une sorte d'« erreur », d'« inconscience » ou de « perversité » initiales. Musil a une vision singulièrement plus perspicace de ce qui s'est réellement passé, lorsqu'il remarque :

« Dans les faits, les premiers de ces hommes qui ont fondé la nouvelle orientation, Galilée, Copernic, Newton et leurs congénères spirituels, étaient encore entièrement des hommes d'Eglise, leur méthode ne devait pas introduire un détournement, mais refluer un jour, en la renforçant, dans l'orthodoxie. Or, de même que, dans une série de soldats alignés, il y en a un quelconque dont l'épaule se dérobe et le front commence par s'incurver de façon imperceptible, jus-

qu'à ce que soudain il se brise à un endroit quelconque, de même également ce qu'aucun d'entre eux n'avait en tête a formé une chaîne et c'est ainsi qu'est né petit à petit d'une façon de dérouler progressivement devant soi des questions ce resserrement des besoins spirituels jusqu'à la manie d'un progrès qui ne peut plus s'arrêter, parce que la matière cède devant lui. La démonstration véritable — non pas de vérité, mais d'importance — pour la science n'a, ce faisant, jamais été apportée, à moins qu'elle ne réside dans ce progrès lui-même et dans ses conséquences, la maîtrise de la nature, la technique, les commodités et toute cette façon inventive de ne jamais en terminer avec les préparatifs de la vie, dans la contenance énergétique de laquelle réside au fond la peur de la synthèse¹⁶. »

La formule magique que l'on continue à invoquer pour sortir de la crise et inverser la tendance est justement l'« invention », ce qui, du point de vue d'une raison néo-cynique, consiste en quelque sorte à remplacer explicitement ce qui était supposé être un progrès par une fuite sans fin et à admettre que nous en sommes, aujourd'hui plus que jamais, aux simples préalables et préparatifs. Nos dirigeants actuels auraient dû, me semble-t-il, concrétiser leur religion de l'innovation et leur confiance inébranlable dans l'aptitude des intellectuels à inventer régulièrement des solutions nouvelles à tous les problèmes par la création d'un véritable « ministère de l'invention ». Indépendamment du fait que nous avons probablement assez inventé pour l'instant et pas suffisamment réfléchi et que nous manquons, de toute évidence, de raison et de sagesse beaucoup plus que d'idées, il faut une singulière dose de naïveté ou d'aveuglement pour s'imaginer qu'il est moins dangereux de se prosterner systématiquement devant la nouveauté que de s'interdire par principe de toucher à ce qui est : « On peut dire que le tempérament conservateur de l'homme a noyé le monde sous un déluge d'humiliations, de bêtise, de bassesse et de malheur. Mais on ne peut épargner à son extrême opposé le même reproche¹⁷. »

En matière intellectuelle comme en matière politique, le

14. Ludwig Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen (Culture and Value)*, herausgegeben von G. H. von Wright unter Mitarbeit von Heikki Nyman, amended second edition with English Translation, B. Blackwell, Oxford, 1980, p. 56.

15. Ernest Renan, *L'avenir de la science (Pensées de 1848)*, Calmann-Lévy, 1890, p. 45.

16. « Das Geistliche, der Modernismus und die Metaphysik », in *Gesammelte Werke* in neun Bänden, herausgegeben von Adolf Frisé, Rowohlt Verlag, Reinbek bei Hamburg, vol. VIII, p. 990.

17. *Journaux*, traduction établie et présentée par Philippe Jaccottet d'après l'édition allemande d'Adolf Frisé, Editions du Seuil, 1981, tome II, p. 26.

novateur professionnel a les défauts caractéristiques de ce que Musil appelle le type de l'homme révolutionnaire : « Il vole, mais il ne sait plus marcher, il nage sous l'eau, mais ne peut plus respirer dans l'air. Ce qui est chez un homme vraiment grand destin personnel, cheminement entravé par les objections qu'il s'adresse à lui-même, devient chez le révolutionnaire un style. L'homme créateur, devant la question de la vie et de la mort par exemple, juge que les deux plateaux de la balance sont lourdement chargés et qu'il suffit d'un rien pour emporter la décision ; l'ultra, lui, ou bien prend feu pour affirmer que l'on ne doit pas toucher à un cheveu humain, ou en condamne à mort des milliers d'un trait de plume » (*ibid.*). Faire de la nouveauté radicale un style de pensée est, comme le remarque Musil, le contraire de la créativité véritable, la seule dont on puisse attendre des solutions réelles. Si nous devons d'abord devenir meilleurs, c'est-à-dire plus conscients, plus modérés et plus raisonnables pour vivre mieux, ce n'est certainement pas d'abord d'un manque d'imagination, au sens où on l'entend habituellement, ni d'une absence de projets à réaliser que nous souffrons aujourd'hui. Les prouesses dont l'imagination est capable pour empêcher que l'on essaie d'en terminer une bonne fois avec les préliminaires supposés ne méritent pas forcément d'être encouragées et récompensées.

Puisque ce sont, pour l'essentiel, des intellectuels « de gauche » qui se sont évertués à détruire les valeurs rationalistes, humanistes et progressistes de la gauche traditionnelle, on pourrait peut-être leur proposer d'essayer de les redécouvrir et de les réhabiliter, autant que faire se peut, au lieu de vouloir à tout prix « inventer » des valeurs nouvelles à l'usage d'une gauche imaginaire ou impossible. Ce n'est pas l'adjonction d'éléments nouveaux qui permettra de résoudre un problème qui, comme le remarque Musil, est d'abord un problème de synthèse, de nostalgie et en même temps de refus de la synthèse. Il y a bien des manières, toutes plus inventives les unes que les autres, d'éviter de s'attaquer à un problème dont les données sont parfaitement connues : notre époque trouvera-t-elle le moyen de concilier enfin le savoir avec la sagesse, le progrès avec un certain respect des traditions, l'activisme interventionniste avec une certaine éthique de l'abstention, l'universalité des idéaux avec le respect des différences réelles, la persistance de l'exigence morale avec les démentis de la réalité, un moralisme minimal des fins avec

la monstruosité cynique des moyens, la méfiance à l'égard de l'ordre et de l'autorité avec l'acceptation des contraintes et des restrictions inhérentes à toute forme d'organisation, etc. ? La difficulté principale réside évidemment dans l'introduction des *si* et des *mais* indispensables, la relativisation et la conditionnalisation d'idéaux et de finalités qui avaient été investis par toute une tradition d'une valeur et d'une signification absolues et que les leçons de réalisme infligées de façon répétée par l'expérience tendent aujourd'hui à vider de toute signification. On ne peut guère être surpris, en tout cas, de voir certains de nos intellectuels les plus avancés, qui n'ont jamais brillé par le goût des distinctions subtiles et le sens des nuances délicates, décréter avec leur assurance habituelle que l'opposition entre la droite et la gauche est aujourd'hui complètement périmée. Le diagnostic correct est plutôt que la situation est manifestement devenue beaucoup trop complexe et indécise pour leurs capacités de réflexion et d'analyse. Ce dont il faut s'inquiéter est que la prise de conscience salutaire de la complexité des faits et la réévaluation des possibilités qu'elle entraîne, au lieu de renforcer, comme on aurait pu l'espérer, l'exigence de précision et de finesse, n'encouragent guère pour l'instant que la confusion et la grossièreté la plus affligeante.

Sloterdijk semble convaincu que « sous le signe d'une critique de la raison, cynique (*zynisch*), l'*Aufklärung* peut renouveler sa chance et rester fidèle à son projet le plus intime : transformer l'être (*Sein*) par l'être-conscient (*Bewusstsein*) » (*op. cit.*, I, p. 169). Continuer aujourd'hui dans la ligne de l'*Aufklärung* veut dire : « se préparer à admettre que tout ce qui, dans la conscience, est simple morale est vaincu par l'amoralisme inévitable du réel. N'est-ce pas ce que la social-démocratie apprend aujourd'hui, lorsqu'elle est saisie, presque contre sa volonté, par la Grande Dialectique ? » (*ibid.*, I, p. 169-170). La Grande Dialectique, c'est-à-dire, en termes plus ordinaires, le grand « pêle-mêle », l'« ambivalence des faits réels » (*ibid.*, note). Mais comment une orientation qui veut conserver quelque chose de l'inspiration initiale de l'*Aufklärung* pourrait-elle être compatible avec un amoralisme complet des fins ? Sloterdijk devrait expliquer un peu plus clairement où il situe la différence cruciale entre ne pas demander l'impossible et ne rien demander (et être prêt à tout), et comment on peut interpréter la différence entre un

« réalisme schizoïde » et un « réalisme anti-schizoïde » d'une manière telle qu'elle soit également une différence entre un idéalisme schizoïde et un idéalisme anti-schizoïde. Il n'est pas déraisonnable de supposer que la démoralisation qui résulte de l'impuissance, de l'échec et de la dénaturation « inévitables » des idéaux et dans laquelle survit malgré tout implicitement une certaine exigence morale et le sentiment que les choses ne sont pas tout à fait ce qu'elles devraient être pourrait représenter, à tout prendre, un moindre mal par rapport à une passivité « joyeuse » appuyée sur la décision de faire confiance aux bonnes dispositions naturelles de la réalité. Réduire au minimum indispensable les interventions actives pour ne pas risquer la vengeance du réel et l'enfer pavé de « bonnes intentions » réformatrices est sans doute une formule excellente, mais malheureusement un peu trop vague et générale pour être directement utilisable.

3. LE RETOUR DE DIOGÈNE.

Puisque la situation actuelle consacre de plus en plus le triomphe généralisé du cynisme, nous devons, selon Sloterdijk, devenir « kuniques » et opposer un refus ironique à tous les discours sur le vrai, le bien et le juste qui tentent de dissimuler la réalité de l'auto-suffisance cynique des moyens. Le néo-kunisme représente effectivement un prolongement de l'*Aufklärung*, puisqu'il correspond à un degré supplémentaire de la prise de conscience et de la destruction de l'illusion. Mais le risque est évident : le cynique réellement moderne pourrait avoir effectué déjà largement la prise de conscience en question et ne plus se référer que par nécessité ou par habitude à des fins qui seraient censées justifier les moyens qu'il utilise. L'obliger à abandonner ce dernier reste d'hypocrisie ne changerait pas grand-chose s'il sait déjà très bien, à part lui, ce qu'il en est et continue néanmoins comme si de rien n'était. Il est possible que l'homme contemporain, tout en étant cynique au niveau du comportement, soit en train de devenir implicitement kunique au niveau de la conscience intime et que, par le fait, Diogène en soit réduit aujourd'hui à enfoncer des portes qui sont déjà à moitié ouvertes pour un bon nombre de gens, mais que personne ne se sent plus capable de franchir.

Proposer de pousser le réalisme jusqu'au bout, c'est-à-dire jusqu'à l'amoralisme des fins, est une entreprise singulièrement aléatoire, puisque le kunisme, qui exprime de façon concrète, au niveau du comportement lui-même, un refus complet de la logique de la puissance et du profit, ne peut évidemment pas se présenter comme un moralisme du non-pouvoir et du non-vouloir qui prescrirait à tout le monde une abstention du même genre. Or celui qui accepte la logique en question ne conserve pas forcément la moindre illusion moralisatrice sur la réalité des fins qui devraient la justifier. L'opposition entre le cynisme et le kunisme risque donc de se retrouver à l'intérieur de la tendance cynique elle-même, sous la forme de la différence entre le cynisme « sérieux » du Grand Inquisiteur et le cynisme « joyeux » du puissant et du possédant qui serait capable de conserver par rapport à ce qu'il fait une distance satirique et une « liberté » comparables à celles que le philosophe cynique voudrait maintenir entre la conscience de l'homme et celles de ses activités (presque toutes) qui ne visent pas réellement à l'obtention de l'indispensable. Le philosophe cynique, qui choisit la pauvreté et refuse le pouvoir, pourrait aussi bien être riche et puissant, s'il était certain de pouvoir préserver son indépendance. Mais il est évidemment moins difficile d'être libre dans la richesse que l'on domine que dans la pauvreté que l'on subit, même s'il est vrai que, comme dit l'Évangile, « il est plus facile à un chameau de passer par le trou d'une aiguille qu'à un riche d'entrer dans le Royaume des Cieux ».

Sloterdijk reconnaît, d'ailleurs, que l'expérience du réalisme intégral est suffisamment ambivalente pour risquer d'être fatale à la philosophie elle-même, dont la frénésie de réalisme équivaut déjà largement à une forme d'auto-négation : « La pensée philosophique, aujourd'hui, se brade sur une foire des auto-dépassements (*Selbstaufhebungen*) et force sa voix dans l'empressement qu'elle met à rendre justice aux réalismes ironiques, pragmatiques et stratégiques. Le risque que comportent des métamorphoses réalistes de ce genre est manifeste : on en arrive facilement au remplacement du mauvais par le pire. Le chemin est court, qui va de l'« auto-dépassement » kunique de la philosophie à l'auto-démenti (*Selbstdementierung*) cynique de ce que la grande philosophie, sous ses meilleurs aspects, avait incarné » (*ibid.*, II, p. 931). Effectivement, « la philosophie est aujourd'hui

encerclée de tous les côtés par des empirismes de l'intelligence méchante et des disciplines réalistes du savoir de Gros-Jean » (*ibid.*, p. 932), avec lesquelles elle essaie maladroitement et imprudemment de rivaliser, de peur de continuer à passer pour la « niaise utopique ». Mais il peut manifestement arriver quelque chose de bien pire à la philosophie que d'avoir à subir l'accusation, en fin de compte extrêmement traditionnelle, de niaiserie, qu'elle avait jusqu'ici relativement bien supportée.

La difficulté signalée plus haut est naturellement liée à la question de savoir comment on peut espérer transformer le cynisme (grec), qui est avant tout une philosophie individualiste de la survie et de l'adaptation à toutes les conditions, une philosophie de la sauvegarde du principal même dans les périodes de crise radicale, en quelque chose de plus positif que le refus délibéré de la *réalité* de la politique actuelle, en tant que technique de la gestion « rationnelle » ou, plus modestement, de la régulation tout à fait pragmatique du système proliférant des insatisfactions et des besoins : « Le bourgeois est en lutte avec les chimères de l'ambition et aspire à une richesse dont finalement il ne peut effectivement rien faire d'autre que ce qui, dans les jouissances élémentaires du philosophe cynique, est une chose évidente qui revient tous les jours : être couché au soleil, observer le train des affaires du monde, prendre soin de son corps, être joyeux et n'avoir rien à attendre » (*ibid.*, I, p. 301). Que peut bien signifier l'« anti-politique existentielle », en dehors d'une réaffirmation de la *morale* de l'essentiel contre une *politique* qui est, par définition, celle de l'accessoire et du superflu, et donc de la compétition effrénée, du risque incalculable, de l'insécurité permanente et de la catastrophe probable ? « La présence d'esprit devient alors le mystère de la survivance. Celui qui a besoin de peu acquiert une grande souplesse à l'égard du destin politique, même s'il doit vivre dans des temps où la politique signifie le destin. La politique est également la sphère dans laquelle les hommes se défoncent réciproquement le crâne sous l'effet de la concurrence pour des choses dont ils pourraient se passer. C'est seulement dans les époques de crise que se révèle toute la portée de l'anti-politique cynique » (*ibid.*, I, p. 319). Puisque « la vie sociale n'est pas tellement l'asile de la sécurité, mais la source de tous les dangers » (*ibid.*), l'idéal serait apparemment le refus complet

de la socialité sous sa forme actuelle. Mais, en plus du fait que ce retrait radical n'est guère concevable en pratique, il n'est pas du tout certain qu'il mettrait l'individu qui refuse de prendre part à la compétition à l'abri des menaces que la déraison et la démesure générales font peser sur la sécurité et l'existence de tout le monde. Le cynisme ne détermine évidemment aucune position intermédiaire précise entre le refus total d'entrer dans le jeu et l'acceptation inconditionnelle de la fatalité qu'il implique. Comme tout le monde, le philosophe cynique peut être contraint d'accepter jusqu'à un certain point la situation actuelle et de se plier aux exigences de la technique, du « progrès » et même de la compétition sociale. Mais ce « oui » superficiel et sans conséquence est assorti d'une réserve intérieure qui équivaut à un « non » fondamental. L'accroissement de dépendance qui pourrait résulter de la nécessité de s'adapter, pour survivre, à un état de choses foncièrement aberrant est compensé par un surcroît de conscience, de méfiance et de ruse. Le cynique sait très bien qu'en réalité la sécurité n'est plus possible pour personne ; mais il est mieux armé que quiconque pour faire face à toute éventualité, précisément parce qu'il s'attend à tout.

En lisant Sloterdijk, on se rend compte que la séduction exercée par le personnage de Diogène tient, pour une part non négligeable, à la cruauté avec laquelle la supériorité et la souveraineté ironiques que lui reconnaît la tradition font ressortir par contraste la dépendance, la petitesse et la misère morale des intellectuels d'aujourd'hui. Sloterdijk estime que les choses commencent déjà à s'embrouiller lorsque, comme c'est le cas avec une autre grande figure satirique, celle de Lucien, « les philosophes, ou, mieux, les intellectuels, ne s'en tiennent plus à l'abstinence cynique, mais cherchent le confort bourgeois et veulent en même temps réserver pour eux-mêmes le prestige du philosophe » (*ibid.*). L'archaïsme de la figure de Diogène tient d'abord au fait qu'il incarne réellement sa doctrine, une chose qu'il n'est plus pensable d'exiger sérieusement d'un intellectuel « moderne ». Cette évolution était inévitable à partir du moment où les intellectuels ont décidé d'entrer, en pleine connaissance de cause, dans le jeu de la puissance et d'exiger une part de son prestige et de ses avantages. Elle est la conséquence de ce qu'on pourrait appeler la « politisation de l'intellect », justifiée par la conviction faussement naïve et invariablement démentie

par les faits de réussir à intellectualiser la politique. Dans la philosophie française contemporaine, aucun phénomène n'a illustré aussi remarquablement cette situation ambiguë que le succès extraordinaire de Nietzsche, dont Sloterdijk observe très justement que « sa transvaluation fait de la non-volonté de puissance (*Unwillen zur Macht*) du cynisme une volonté de puissance » ; ce qui signifie qu'« il change de camp et fournit aux puissants une philosophie du défoulement » (*ibid.*, I, p. 317, note). De façon plus générale, on peut constater que ce que les intellectuels français ont appris des trois maîtres à penser de la (leur) « modernité » est d'abord une façon radicalement anti-idéaliste et même, en un certain sens, typiquement positiviste de compter avec les « faits » importants et une réduction de la pensée à une forme d'intelligence stratégique et tactique. Comme le note Musil, dans l'univers actuel, tout le monde, y compris les intellectuels, est positiviste : ce qui compte est de supprimer rapidement et proprement son adversaire.

Le mélange de sexualisme, de pragmatisme, de psychologisme, de sociologisme, d'historicisme, de suspicion, de calcul, de rouerie et de double jeu qui constitue l'eau trouble dans laquelle « nage » depuis un certain temps la pensée contemporaine est le résultat final de ce processus qui a rendu le penseur moderne tout à fait contemporain de son époque, une époque dont Musil constate que les deux « types pratiques dirigeants : le marchand et le politicien » sont foncièrement apparentés, malgré tout ce qui les en sépare, au type intellectuel dominant¹⁸. L'intellectuel moderne par excellence est celui qui possède la plus grande virtuosité à la fois dans la dénonciation des idéalisations hypocrites qui occultent la réalité du jeu qui se joue et dans l'art d'exploiter intelligemment cette réalité, sous sa forme la plus nue et la plus crue. Autrement dit, c'est celui qui réalise la combinaison la plus heureuse des deux formes de mauvaise conscience dont parle Musil, la mauvaise conscience pragmatique, qui ridiculise comme anachroniques et sans rapport avec les faits les « grands » mots, les « grands » idéaux, les « grandes » théories, les « grandes » philosophies de l'histoire, etc., et la mauvaise conscience philosophique qui gémit par devoir ou

18. Cf. « Das hilflose Europa oder Reise vom Hundersten ins Tausendste », in *Gesammelte Werke*, vol. VIII, p. 1085.

par habitude sur le pragmatisme sans âme d'une époque qui ne croit qu'aux faits et ne considère comme réelles et sûres que les motivations les plus intéressées et les plus basses.

La modernité a mis à la place de « la raideur éthico-activiste » qui caractérise le rationalisme constructiviste « un mode de pensée plus universel, plus conciliant, mais plus indéterminé » (*ibid.*, p. 1083), tellement indéterminé, en fait, que, comme le constate Sloterdijk, il ne laisse finalement plus aucune place à l'opposition ou même simplement à la distinction de la réalité et de la conscience qui rêvait de la transformer : « ... Dès que la distinction métaphysique du bien et du mal devient caduque et que tout ce qui est apparaît, au sens métaphysique, comme neutre, alors commence seulement pour de bon ce que nous appelons la modernité : c'est l'époque qui ne peut plus imaginer aucune morale transcendante et se trouve, par conséquent, dans l'impossibilité de distinguer proprement entre les moyens et les fins. A partir de ce moment-là, tous les énoncés où il est question de fins (et à plus forte raison de fins ultimes) prennent nécessairement l'allure d'« idéologies », et les choses qui étaient autrefois des idéaux et des doctrines morales sont à présent des « appareils » intellectuels que l'on peut percer à jour et utiliser. Les morales et les consciences de valeur peuvent, en conséquence, être étudiées comme des choses, précisément des choses subjectives. La conscience — une terminologie ultérieure choisira pour cela le concept de « facteur subjectif » — n'est donc plus, par rapport à l'être extérieur, le tout à fait autre, le principe opposé, mais elle-même un fragment d'être, un fragment de réalité » (Sloterdijk, *op. cit.*, I, p. 356). En d'autres termes, sous la dénomination moderne de facteur subjectif dont il faut tenir compte dans le calcul, la conscience elle-même se trouve rejetée dans ce que Musil appelle la « mer de réalité », sous les eaux de laquelle nous nageons en retardant le plus possible et avec le risque de ne jamais réapparaître le moment de remonter pour respirer (cf. *Das hilflose Europa*, p. 1086).

Or, lorsque la conscience devient, pour l'intellectuel lui-même, une chose que « l'on peut étudier, décrire historiquement, éplucher analytiquement et, ce qui constitue l'élément décisif : utiliser politiquement et économiquement » (Sloterdijk, *op. cit.*, p. 356-357), il ne lui reste plus, s'il ne veut pas se situer du côté « des naïfs, de ceux qui croient aux

valeurs, des idéologisés, des aveuglés », qu'à jouer lui-même le jeu de la manipulation dans un but qui, de son propre aveu, ne vaut pas mieux et ne se justifie pas plus que les moyens utilisés. Bien entendu, tous les gens éclairés et déniaisés ne deviennent pas pour autant automatiquement « des manipulateurs idéologiques et des trompeurs moraux, qui utilisent leur connaissance des choses pour exercer leur domination sur d'autres, même si c'est pour le profit supposé de ceux-ci ». Mais la position de l'intellectuel devient, en tout état de cause, extrêmement délicate, puisqu'il n'a plus guère de choix qu'entre l'abstention cynique (au sens antique) et la participation cynique (au sens moderne) à l'exploitation de la crédulité.

D'une certaine manière, le meilleur argument que l'on puisse invoquer en faveur de la figure anachronique du « clerc » qui continue à croire aux idéaux et à la morale transcendante est certainement l'inconséquence, la duplicité et finalement l'irréalisme de ceux qui voudraient justifier leur complicité avec les *vrais* réalistes par des arguments purement stratégiques qui évitent obstinément de se référer à des valeurs ou à des fins quelconques. La « stratégie sans but » de certains intellectuels révolutionnaires, qui combine l'activisme subversif avec le refus de la morale des fins, court le risque de n'être qu'une concession sans contrepartie à la dictature des moyens sans destination, qui constitue justement l'absurdité à laquelle on voudrait échapper. Beaucoup plus que sur les protestations dérisoires de l'idéalisme naïf on peut compter sur la probabilité que le réalisme calculateur de l'intellectuel-stratège ne tarde pas à fournir sa propre réduction à l'absurde. A cet égard, il est heureux que les milieux philosophiques français aient eu l'occasion d'apprendre récemment, à travers l'épisode instructif de la nouvelle philosophie, de quel prix exorbitant finissent par se payer les avantages douteux que l'on peut obtenir sur le plan de la stratégie politique, journalistique et publicitaire et à quel point il faut être candide pour s'imaginer que l'on peut entrer dans ce genre de jeu sans y trouver rapidement plus fort, plus déterminé et plus conséquent que soi.

Autant on peut être convaincu par la pertinence et la profondeur du diagnostic de Sloterdijk, autant la thérapeutique qu'il esquisse risque de laisser le lecteur sceptique. La conclusion que l'on retiendra est, en effet, qu'il est parfaite-

ment vain d'espérer s'en sortir par des demi-mesures : l'énormité et l'inhumanité des moyens sont devenues telles qu'il n'est plus possible de les subordonner à nouveau à des fins « rationnelles ». Seul l'abandon des fins que l'on invoque pour les légitimer pourrait entraîner l'économie radicale des moyens, qui constitue la seule solution réelle. Or il est certain que l'idée d'une rationalisation et d'une modération progressive de la pression incessante et de l'anarchie croissante des besoins constitue en elle-même, étant donné la nature du processus apparemment incontrôlable dans lequel nous sommes engagés, une formidable utopie, qui pourrait effectivement avoir de quoi décourager ceux qui sont tout à fait conscients de ce qu'elle implique. Mais si la seule chose qui pourrait laisser espérer une amélioration réelle est une amplification et une généralisation des mouvements de résistance d'inspiration cynique aux projets, aux utopies et aux ambitions de la civilisation actuelle et une conversion massive à l'amoralisme et l'apolitisme supérieurs de la minorité qui a d'ores et déjà décidé de prendre le parti de l'existence en elle-même contre tous ceux qui voudraient lui découvrir et lui imposer un but quelconque, il y a des raisons d'être encore plus mélancolique. Les faits, dit-on, sont têtus. Mais, en un certain sens, les idéaux et les fins ne le sont pas moins ; et le réalisme consiste aussi à compter avec eux.

Même si l'on acceptait de considérer que ce qui est arrivé à quelqu'un comme Heidegger est un simple « accident » dû au fait qu'il « était resté un naïf, sans conscience claire du fait que le mélange traditionnel d'apolitisme académique, de conscience élitaire et de dispositions héroïques engendre presque avec une nécessité aveugle des décisions politiques incomprises » (*ibid.*, p. 388), il resterait encore à s'interroger sur la possibilité d'une version consciente à la fois politiquement éclairée et politiquement significative, anti-élitiste et anti-héroïque du cynisme des fins, susceptible de dérégler le jeu de la puissance sans faire aucune concession à ses principes. Préférer la vie aux raisons de vivre qui nous empêchent de plus en plus de vivre est un programme qui risque de choquer beaucoup moins par son amoralisme explicite que par son irréalisme. Le conquérant qui est supposé avoir déclaré : « Si je n'étais Alexandre, je voudrais être Diogène » aurait été plus honnête en avouant : « Si je *pouvais* ne pas être Alexandre, je serais volontiers Diogène. » La première chose

dont une éthique du possible doit forcément s'accommoder est la réalité de la volonté de puissance et l'extrême difficulté de la conversion cynique au non-vouloir et au non-pouvoir radicaux.

Sans doute, comme le remarque Sloterdijk, le cynisme n'est-il en aucune façon une dogmatique de la pauvreté, de l'ascèse et du refus de la jouissance : « *Selbstbeherrschung ist aber nicht Selbstqual* » (*ibid.*, p. 314, note). Mais on ne peut espérer réapprendre la jouissance du très petit nombre de biens réellement indispensables et aisément accessibles à un être qui s'est engagé dans le processus fatal de la satisfaction indéfiniment différée sans recourir à une pédagogie éminemment volontariste de la maîtrise de soi, de l'auto-discipline et de l'ascèse, de l'abstention consciente et non-frustrante. Lorsque Helmut Schmidt objecte aux scientifiques du Club de Rome que la plupart des hommes ne sont pas suffisamment philosophes pour vivre, comme Diogène, dans un tonneau et en être satisfaits, Sloterdijk interprète cela comme une mise en garde du cynisme moderne contre la grande leçon du cynisme antique (cf. p. 302, note). Mais, pour retourner une autre proposition cynique célèbre, il ne suffit pas d'expliquer à des gens qui sont dégoûtés de la brioche qu'ils pourraient aussi bien manger du pain. Le tragique de la situation est qu'un nombre probablement toujours plus grand d'entre eux le savent déjà et en même temps ne le *peuvent* pas et savent qu'ils ne le peuvent pas.

« L'homme socialisé, écrit Sloterdijk, est celui qui a perdu sa liberté, depuis que ses éducateurs ont réussi à implanter en lui des désirs, des projets et des ambitions. Ceux-ci le coupent de son temps intérieur, qui ne connaît que le maintenant, pour l'entraîner dans des attentes et des réminiscences » (p. 304). Ce qui est contestable est que cette structure de retardement perpétuel du moment de la satisfaction soit présentée comme étant uniquement le résultat du processus d'éducation et de socialisation et la maîtrise complète du désir et du besoin comme une forme de sagesse naturelle et spontanée que l'homme a simplement désapprise sous l'effet de la civilisation : « D'une manière qui fait songer immanquablement à Rousseau, le philosophe à la lanterne proclame que ses concitoyens sont des infirmes sociaux, des êtres contre-faits, malades, qui ne correspondent en aucune façon à l'image de l'individu autarcique, maître de lui-même et libre, à l'aide

de laquelle le philosophe essaie d'expliquer sa propre forme de vie » (p. 307). Mais l'homme de l'état naturel, qui n'a tout simplement pas certains besoins, n'a pas non plus à les contrôler et à les maîtriser et ne correspond nullement à l'image de l'homme libre, autonome, mesuré et « philosophiquement » conscient que le civilisé voudrait (re)devenir. Il y a une grande différence entre constater que la civilisation n'a pas effectué la libération et l'émancipation qu'elle promettait et affirmer qu'elle a rendu esclave de besoins fabriqués un être qui était *naturellement* libre par rapport à l'univers des besoins en général, conscient et raisonnable dans ses exigences et respectueux de son environnement naturel. La « contre-image thérapeutique à la déraison sociale » (p. 307-308) que propose la philosophie cynique n'est peut-être elle-même qu'une image secrétée par une raison socialisée qui s'en sert pour symboliser son propre échec et son refus de reconnaître ses intentions et son projet dans les formes d'existence collective qui se sont imposées. Diogène est celui qui « a introduit dans la philosophie occidentale la liaison originaire entre le bonheur, l'absence de besoins et l'intelligence — un motif qui se retrouve dans tous les mouvements de la *vita simplex* des cultures mondiales » (p. 299-300). Mais ce que l'on peut constater aujourd'hui est que cet (anti-)idéal de la *vita simplex* ou, plus modestement, de la vie simplifiée, fondée sur une pratique intelligente du relâchement, de l'omission et de l'inaction, dans lequel s'exprime, généralement de façon purement rhétorique et sentimentale, la nostalgie de notre civilisation activiste pour un repos et une détente que, par ailleurs, elle se refuse avec une détermination farouche, est à peu près aussi radicalement démenti par les faits et les comportements réels que les grandes idées morales et politiques qu'il voudrait remplacer.

La leçon principale que nous devons, selon Sloterdijk, tirer de l'enseignement de Diogène est la reconnaissance de l'élément de passivité consciente et concertée que doit comporter toute relation au monde et à autrui qui ne veut pas être de pure agressivité (auto-)destructrice. L'ignorance de cet aspect essentiel réduit à l'état de mythe l'idée même de raison communicative sur laquelle s'appuient les théories de la rationalité les plus récentes : toute communication productive présuppose le désarmement préalable de subjectivités polémico-stratégiques qui ont appris à se méfier de toutes les

prétentions universalisantes de la raison communicative, à se rendre sourdes à « tous les chants de sirènes de la communication et de la réconciliation » (*ibid.*, II, p. 946). Si cette subjectivité cuirassée et armée jusqu'aux dents était capable de pratiquer à nouveau le « Connais-toi toi-même » de la tradition, ce qu'elle découvrirait est d'abord sa résistance et « son inaptitude systématique à la communication, qui pourrait procurer la détente véritable » (p. 947). Ce que révèle l'analyse du cynisme contemporain, ce sont, en effet, les interactions de subjectivismes en état de tension et d'alerte permanentes, qui n'ont nullement l'intention de se plier aux exigences d'une raison communicative universelle ou de se *laisser* réellement communiquer quelque chose, mais cherchent plutôt à utiliser la fiction trompeuse de la communication pour satisfaire des intérêts et atteindre des objectifs tout à fait privés : « Le "connais-toi toi-même" rénové produit une image de conservation de soi (*Selbsterhaltung*) irrémédiable, que chaque "soi" se voit renvoyer impitoyablement par tous les autres » (*ibid.*).

Pourtant, aussi légitime et souhaitable qu'il puisse être de réagir contre toutes les formes d'idéalisme déraisonnable et abusif, cette façon de présenter les choses pourrait bien tomber à son tour dans l'irréalisme caractéristique des conceptions qui se réfèrent à une « réalité » engendrée essentiellement par le désenchantement extrême et la méfiance exacerbée d'une raison devenue soupçonneuse au point de ne reconnaître comme réel dans toute situation de communication que l'affrontement de subjectivités calculatrices. Celui qui s'exprime comme le fait Sloterdijk est déjà bien près de concéder que l'idée même de dialogue n'est qu'une fiction inventée pour masquer la réalité de la lutte pour la domination et entretenir la méconnaissance des rapports de force qui s'expriment dans toutes les formes de « communication », supposée et en constituent même la substance. De là à reprocher à la conception popperienne de la rationalité critique ou à l'idée d'une « communauté idéale de communication », qui serait, comme le soutient Apel, présupposée et anticipée dans tout acte de communication empirique, de n'être elles-mêmes que l'expression directe d'une volonté de maîtrise et de répression, il n'y a qu'un pas, que certains ont franchi sans hésiter.

Par un paradoxe étonnant, mais que les automatismes de

la critique de l'idéologie ont rendu tout à fait naturel, les utopies qui visent à maintenir l'idée d'une instance supérieure à celle de la rationalité purement instrumentale ou stratégique sont justement celles qui sont accusées de fournir aux rêves de domination des puissants leurs moyens de réalisation les plus efficaces. Du fait que les grands idéaux ont été effectivement utilisés à maintes reprises et de bien des façons comme de simples instruments pour la réalisation de fins qui relevaient uniquement de la logique de la puissance à l'état pur, on finit par ne retenir que cette possibilité et par identifier la perversion instrumentaliste de l'idéal avec son essence même, de sorte que l'adversaire par excellence devient l'idéal, et non plus la puissance. La conséquence est que la raison en arrive à renoncer d'elle-même à ses prétentions et à ses revendications les plus légitimes et les plus fondamentales, de peur de fournir des armes à ses adversaires. L'auto-négation de l'esprit est complète lorsque ses défenseurs consentent à adopter à son sujet le même point de vue instrumental que les représentants du pouvoir et de la force. « Dans les débuts d'une démocratie, écrit Spengler, le champ appartient uniquement à l'esprit. » Les réactionnaires intelligents savent qu'à la fin on peut compter sur la complicité active de l'esprit lui-même pour que le champ finisse par être abandonné complètement aux faits. Lorsque la peur de favoriser les desseins des hommes de pouvoir est poussée jusqu'au refus systématique de parler et d'entendre parler d'une quelconque forme de vérité ou de rationalité et d'afficher une quelconque prétention à l'objectivité, les hommes de pouvoir ont justement d'excellentes raisons d'être optimistes.

Musil a opposé deux usages différents de nos facultés qui sont probablement aussi anciens que notre histoire et dont la rivalité correspond à celle de l'Eglise et de l'Etat, prise dans son sens le plus large. L'attitude « combative » est celle qui a engendré à la fois le besoin de connaissance et les sentiments moraux. L'attitude « contemplative » remplace la relation d'hostilité et de malveillance distante que la science entretient avec la réalité par une forme de passivité et d'abandon fondée sur un sentiment de sympathie et de compréhension immédiate : « On participe aux choses (comprend leur langage). La compréhension dans cet état n'est pas impersonnelle (objective), mais extrêmement personnelle comme une concordance entre sujet et objet. Dans cet état, on sait à proprement

parler tout à l'avance, et les choses ne font que le confirmer. (La connaissance est reconnaissance¹⁹). » Le problème cardinal de notre époque est, selon Musil, de réaliser une synthèse convenable entre ces deux tendances conflictuelles, en évitant l'erreur de catégorie qui consiste à chercher la connaissance, la vérité et le progrès du côté du sentiment, la sympathie, la profondeur et le repos de l'âme du côté de l'intellect. Lorsque Sloterdijk propose à la « raison combattante » de conclure une paix honorable avec la réalité, il veut dire, lui aussi, que nous sommes plus que jamais à la recherche d'une relation au monde qui combine de façon satisfaisante le faire et le laisser-faire, la maîtrise et la soumission, l'hostilité et la coopération, la méfiance profane et une confiance de type plus ou moins religieux, le constructivisme systématique et la tentation de s'en remettre une fois pour toutes à la « spontanéité » des choses. Mais le problème de l'« autre état », comme l'appelle Musil, est qu'il est par essence transitoire, fugitif et exceptionnel et que « l'attitude normale est celle qui sert à l'organisation de la vie communautaire et à la maîtrise du monde » (*ibid.*, p. 1399). L'attitude combative a créé le monde rationnel, l'autre représente ce que Musil appelle la « sphère de l'amour », par opposition à celle de la puissance. Mais « étant donné que l'« amour » ne se manifeste que périodiquement ou, chez l'homme, occasionnellement, il n'a pas créé une image du monde complète, mais uniquement l'exception à celle qui existe » (*ibid.*).

Dans la mesure où la sagesse cynique représente quelque chose comme la version complètement naturalisée d'un idéal que les religions renoncent à atteindre par des moyens purement terrestres, la même question se pose évidemment à son sujet. L'impulsion cynique, dont Sloterdijk remarque qu'elle n'a jamais cessé de se manifester de façon sous-jacente et d'opposer à l'éthos activiste de l'auto-affirmation le modèle d'un individu auto-suffisant, capable de réduire ses exigences à un strict minimum « naturel », de ne rien souhaiter d'autre que ce dont il dispose déjà, de s'imposer une discipline suffisamment radicale pour éviter tous les pièges du désir non satisfait et suffisamment spontanée pour n'engendrer aucune frustration, d'entretenir une relation non violente, dépourvue

19. « Der deutsche Mensch als Symptom », in *Gesammelte Werke*, vol. VIII, p. 1393.

de toute espèce d'agressivité et de ressentiment avec la réalité, de remplacer la frénésie de l'intervention active par la disponibilité et le courage de laisser faire, pourra-t-elle jamais représenter autre chose que le rappel d'une dimension et d'une possibilité qui sont condamnées à apparaître comme une sorte d'« anomalie » par rapport à une certaine normalité constitutive ? Lorsque Sloterdijk évoque, tout à la fin de son livre, des expériences dans lesquelles « chaque seconde consciente abolit le désespoir de ce qui a été et devient la première d'une Autre Histoire » (II, p. 953), il retrouve spontanément le langage que Musil a utilisé pour parler de cet état d'exception qu'est nécessairement l'*autre état*. Proposer que l'exception devienne la règle reviendrait à oublier que le problème du monde actuel est *aussi* un énorme problème d'organisation, qui devra être résolu, quelle que soit la tournure que prendront les choses et à la solution duquel des expériences aussi exaltantes que celles de l'autre état sont par nature incapables d'apporter une contribution quelconque.

« Aujourd'hui on cherche partout à répandre le savoir, qui sait si dans quelques siècles il n'y aura pas des universités pour rétablir l'ancienne ignorance ? »

Georg Christoph LICHTENBERG.

1. L'AUTONOMIE DE LA PRATIQUE ET DE LA CONNAISSANCE PRATIQUE.

La nostalgie de la tradition, qui se manifeste aujourd'hui sous les formes les plus diverses, est une des formes privilégiées de la nostalgie de la croyance. L'homme contemporain, qui est censé être incapable de croire à autre chose que les faits, se rend compte que la force d'une tradition à laquelle on appartient est en mesure de rendre parfaitement crédible, vraisemblable ou même vrai à peu près n'importe quoi :

« Les hommes croient en général plus difficilement aux miracles qu'à des traditions de miracles, et plus d'un Turc, Juif, etc., qui à présent se laisserait battre à mort pour ses traditions, aurait gardé tout son sang-froid en présence du miracle lui-même au moment où il s'est produit. Car, à l'instant où le miracle se produit, il n'a pas d'autre prestige que celui que lui confère sa propre valeur ; l'expliquer physiquement n'est pas encore de la libre pensée, aussi peu que le fait de le considérer comme une duperie est un blasphème. Nier un fait en général est en soi une chose innocente ; cela ne devient dangereux dans le monde que dans la mesure où l'on contredit par là certaines personnes qui ont pris son indéniableté sous leur protection. Bien des choses qui en elles-mêmes sont très peu importantes deviennent importantes par le fait qu'elles sont prises en charge par des gens de prestige, que l'on tient pour importants sans savoir à proprement parler

pourquoi. Les miracles doivent être vus dans le lointain, lorsqu'on doit les tenir pour vrais, tout comme les nuages, lorsqu'on doit les prendre pour des corps solides » (Lichtenberg, *Sudelbücher*, G, 45).

La tradition rationaliste, parce qu'elle est dans la position inconfortable de la tradition dominante et qu'elle représente un accroissement de puissance sans précédent qui crée pour l'humanité des dangers aussi énormes que les moyens qu'elle met à sa disposition, est aujourd'hui victime, dans l'esprit d'un grand nombre de gens, d'un préjugé spontanément défavorable, alors que les autres traditions qu'elle a supplantées bénéficient par contre-coup d'une présomption d'innocence. Les gens qui ont lutté pour assurer le triomphe de la raison à une époque où il n'était pas du tout certain avaient naturellement une tout autre perception des choses. « L'Inquisition, écrit Renan, est la conséquence logique de tout le système orthodoxe. L'Eglise, *quand elle le pourra*, devra ramener l'Inquisition, et, si elle ne le fait pas, *c'est qu'elle ne le peut pas*. Car enfin pourquoi cette répression serait-elle aujourd'hui moins nécessaire qu'autrefois ? Est-ce que notre opposition est moins dangereuse ? Non, certes. C'est donc que l'Eglise est plus faible. On nous souffre parce qu'on ne peut nous étouffer. Si l'Eglise redevenait ce qu'elle a été au Moyen Age, souveraine absolue, elle devrait reprendre ses maximes du Moyen Age, puisqu'on avoue que ces maximes étaient bonnes et bienfaisantes. Le pouvoir a toujours été la mesure de la tolérance de l'Eglise » (Renan, *L'avenir de la science*, p. 520, note 150). C'est une question que l'on peut évidemment se poser à propos de n'importe quelle tradition. Il est toujours difficile de savoir si l'aptitude d'une tradition à traiter correctement ceux qui la refusent résulte d'un esprit de tolérance constitutif ou, au contraire, d'une simple absence de pouvoir. Il n'est pas douteux que la capacité d'admettre et de respecter d'autres traditions est une chose qui peut varier dans des proportions considérables avec la tradition concernée et que la tradition rationaliste a d'excellentes raisons d'entretenir sur ce point une certaine mauvaise conscience. Mais cela n'autorise pas à oublier complètement que le préjugé favorable dont bénéficient, pour cette raison, un certain nombre de traditions rivales pourrait provenir, dans certains cas, uniquement du fait qu'elles n'ont pas eu ou

qu'elles n'ont plus la possibilité ou l'occasion de manifester leurs prétentions hégémoniques.

Le problème de Kant dans la *Critique de la raison pratique* était de répondre à la question : « Comment la raison pure peut-elle être pratique par elle-même ? » Si l'on pose la question aujourd'hui, la réponse a toutes les chances d'être qu'elle ne le peut pas et surtout qu'elle ne le *doit* pas : « La *raison pure* est un mot d'ordre de combat ! Son caractère abstrait, qui, dans une situation historique déterminée, a montré une utilité polémique, a été payé par les générations suivantes du prix de la contrainte impitoyable qui est exercée, elle aussi, au nom de la raison pure. Que la déesse blême possède un visage de Gorgone, est une chose que l'on ne pouvait reconnaître au premier coup d'œil. Il a fallu une certaine expérience historique pour réussir à s'apercevoir du caractère historiquement conditionnel du principe prétendument inconditionné de la raison pure dans le champ de la pratique. Le premier à avoir compris la fausse apparence de la liberté rationnelle abstraite est le jeune Hegel. Depuis ce moment-là, le topos critique d'une *dialectique de l'Aufklärung* conserve une validité indépassée¹. »

Cette situation explique aisément pourquoi on propose aujourd'hui, entre autres solutions possibles, de revenir à une position beaucoup plus proche de celle d'Aristote. Car, comme le fait remarquer Bubner, « on ne comprend pas Aristote si l'on ne part pas du fait que la pratique relève de la compétence d'un autre type de raison que la connaissance théorique et que pourtant, dans le premier cas, on ne procède pas de façon moins rationnelle que dans le deuxième » (*ibid.*, p. 248). Aristote maintient l'existence d'une distinction de principe entre la connaissance théorique et le savoir pratique, d'où il résulte que la pratique rationnelle ne peut être la conséquence d'une inférence de la loi générale au cas particulier, qui jouerait un rôle exactement comparable à celui du syllogisme démonstratif dans la connaissance théorique. Le point de départ de l'action rationnelle n'est pas un savoir, un vouloir ou un devoir dont l'action découlerait comme une *conclusion* nécessaire. Il n'y a pas de transposition du concept

1. Rüdiger Bubner, *Handlung, Sprache und Vernunft*, Grundbegriffe praktischer Philosophie, Neuausgabe mit einem Anhang, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1982, p. 288.

de savoir pertinent pour le cas de la théorie à la pratique elle-même, puisque « la position particulière de la raison pratique a été mise en évidence par le fait que son "raisonnement" présuppose la pratique et s'achève dans la pratique » (*ibid.*, p. 247). La fonction exacte de l'inférence pratique se comprend donc beaucoup mieux si l'on renonce à en faire un équivalent réel du syllogisme théorique et si l'on accepte d'interpréter la relation qui existe entre la majeure et la mineure dans le syllogisme pratique comme étant celle de la règle et du cas particulier : « Etant donné que la règle n'est pas établie théoriquement de façon indépendante de ses cas particuliers, mais se vérifie pratiquement sur ses cas particuliers, il n'y a pas non plus entre eux un simple rapport de subsomption. Puisque le syllogisme pratique ne subsume pas, ce qui suit, au lieu de la proposition concluante, est l'action ; car la pratique est, structurellement parlant, le cadre de l'inférence » (*ibid.*, p. 250).

Puisque la règle et le cas particulier renvoient nécessairement l'un à l'autre et constituent au même titre des objets de la raison pratique, il n'y a pas lieu de concevoir leur rapport comme un conflit ou une incompatibilité du genre de ceux que Kant est obligé d'admettre entre la loi morale et l'empirie. Comme le souligne Bubner : « Autant, dans la façon qu'a le kantisme de se comprendre lui-même, le problème semble résider dans le devenir-pratique de la raison, autant la contribution apportée à la résolution de cette énigme précise est, en vérité, mince. Tout l'effort systématique vise, au lieu de cela, à faire triompher l'exigence de pureté. Les choses se présentent, par conséquent, comme s'il n'était pas du tout question en toute rigueur de raison pratique, dans le cas où on ne lui attribue pas le statut de l'indépendance par rapport aux conditions empiriques et, du même coup, le caractère de l'absolu » (*ibid.*, p. 214). Il en résulte que la raison pure ne peut devenir pratique qu'à la condition de présupposer une raison pratique qui ne peut pas être pure : « Ce qui est étonnant dans le cas de l'impératif catégorique est le fait qu'il doit, d'après son contenu, nier et refouler la contribution qui lui permet seule de devenir actif. Ce ne sont pas les maximes, mais les lois, qui sont censées être valides, ce qui, du point de vue pratique, ne peut signifier qu'une chose : les lois entrent dans la position de maximes. Pour exprimer la difficulté sous une forme plus aiguë, l'impératif catégorique

siège de façon parasitaire sur la structure des maximes comme règle d'action. Sous la théorie développée que Kant construit à propos de la raison pure pratique se révèle un fondement de raison pratique simple, qui seul crée la possibilité de la chose » (*ibid.*, p. 253).

Le retour à la conception aristotélicienne, c'est-à-dire à l'idée d'une connaissance ou d'un savoir intrinsèquement et irréductiblement pratiques correspond à une prise de conscience de l'autonomie de la pratique et des éléments de rationalité immanente qu'elle doit déjà comporter par rapport à toutes les tentatives que l'on pourrait faire pour soumettre le domaine de l'action au concept d'une raison capable de légiférer souverainement de l'extérieur : « ... Les ambitions pratiques de la raison doivent s'orienter en fonction d'une raison déjà devenue pratique » (*ibid.*, p. 268). La prééminence nécessaire d'une pratique « rationnelle » autonome implique l'obligation de renoncer à l'utilisation de critères extérieurs au domaine de la raison pratique en action et introduit, par le fait, un élément de contingence historique et culturelle qui, au premier abord, donne l'impression de rabaisser les prétentions de la philosophie pratique à un niveau purement descriptif que l'on peut difficilement concilier avec l'idée de normativité universelle que semble impliquer son concept : « De toute évidence, la conviction fondamentale qui a cours est bel et bien que, dans le monde de l'action, les choses, telles qu'elles sont, sont en ordre et doivent par conséquent rester ce qu'elles sont. Le critère dernier de la phronésis consiste dans la correspondance réussie aux mœurs et aux ordres existants, incorporée dans le modèle personnel du praticien sage : *ὡς δεῖ* — comme il se doit. Mais la fidélité au convenable et le fait de se conformer aux images sociales directrices ne sont-ils pas en eux-mêmes faux ? » (*ibid.*, p. 266).

Cette question est évidemment cruciale pour toute conception de la raison pratique qui utilise le modèle de la phronésis aristotélicienne. Si le *ὡς δεῖ* représente « la facticité de la raison pratique appliquée, que l'on peut se représenter comme incarnée dans des personnes et qui reçoit ainsi une qualité intuitive » (*ibid.*, p. 268), le risque est que le critère du juste ou du convenable *hic et nunc*, qui fixe les limites de la réalisabilité pratique du rationnel, impose du même coup à la possibilité de la raison pratique en général des conditions historiques et culturelles dont la variabilité et la contingence

font que la raison ne peut devenir réellement pratique qu'en renonçant à sa prétention constitutive à l'universalité.

Avant d'en dire plus long sur cette question, il faut remarquer que la tendance à concevoir dans tous les cas le problème de la connaissance pratique comme étant celui de l'« application » d'une connaissance de nature théorique aux faits de la pratique est aujourd'hui de plus en plus contestée sous sa forme générale, et non pas seulement dans le cas de l'éthique : « Je pense, écrit Putnam, qu'Aristote avait profondément raison de soutenir que l'éthique a trait à la manière dont nous devons vivre et au bonheur humain, et également profondément raison de soutenir que cette sorte de *connaissance* (la "Connaissance pratique") est différente de la connaissance théorique. Une conception de la connaissance qui reconnaît que la sphère de la connaissance est plus vaste que la sphère de la "science" me semble être une nécessité culturelle si nous voulons arriver à une conception saine et humaine de nous-mêmes ou de la science². »

Or il se pourrait, par exemple, que la connaissance du langage, qui constitue l'un des types les plus remarquables de connaissance pratique, échappe par nature à toute tentative de reconstruction du savoir-faire concerné comme consistant dans la connaissance (implicite) d'une certaine théorie :

« ... Nous pouvons acquérir des aptitudes (*skills*) qui sont trop complexes pour être décrites par une théorie. Je peux apprendre à traduire d'une langue dans une autre. Mais je ne peux décrire l'aptitude que j'ai acquise à l'aide d'une théorie (explicite). Peut-être mon cerveau a-t-il une théorie. Etant donné que le langage a une structure discrète, mon cerveau doit employer quelque chose comme des algorithmes — bien que je ne croie pas que les algorithmes soient *la seule chose* qui entre en ligne de compte, même dans la traduction. Mais, même si mon cerveau a une "hypothèse analytique" complète qui est entièrement "écrite" dans quelque "langage cérébral" hypothétique, je n'en ai pas et les scientifiques, pour le moment, n'en ont pas. Le fait crucial est que les *aptitudes* ne dépendent pas toujours de *théories* (comme le montre déjà l'exemple de la *marche*). Et la connaissance — même la

2. *Meaning and the Moral Sciences*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1978, p. 5.

connaissance verbalisée — peut être incorporée dans une *aptitude*, et non pas dans une théorie » (*ibid.*, p. 71).

La morale générale que l'on peut tirer de cette constatation est « non pas que nous ne pouvons pas du tout nous étudier nous-mêmes mais que (en pratique, et je soutiens qu'il est tout à fait possible que ce soit également le cas "en principe") nous ne pouvons pas nous étudier nous-mêmes de la manière dont nous étudions les atomes d'hydrogène » (*ibid.*, p. 65). Il nous est peut-être impossible, même en principe, de construire, pour un bon nombre de capacités humaines spécifiques, un modèle explicatif du genre de ceux que nous utilisons pour expliquer le comportement des objets physiques, ne serait-ce que parce que le modèle, s'il était exposé de façon suffisamment explicite et détaillée, pourrait bien être *inintelligible* (et inutilisable) pour des êtres humains.

Feyerabend utilise, lui aussi, l'exemple privilégié de la connaissance du langage pour illustrer la distinction qu'il introduit entre une tradition *historique* et une tradition *abstraite* :

« Ce ne sont pas seulement les traditions, mais également le monde physique et le monde social, qui connaissent des domaines avec des lois claires et simples (l'astronomie, les mathématiques pures) à côté d'autres domaines dans lesquels les lois universelles ou bien sont dissimulées sous des contingences fortuites (la physique) ou bien n'existent pas du tout, parce que le comportement des systèmes étudiés se modifie de cas en cas et manifeste de multiples idiosyncrasies (la médecine). Les traditions abstraites constituent la meilleure façon d'appréhender les domaines de la première espèce : on formule des lois et on les corrige, jusqu'à ce qu'elles correspondent aux régularités objectives ; on explique les événements en montrant que et comment ils découlent des lois utilisées. Mais les domaines de la deuxième espèce constituent le champ d'application spécifique des traditions historiques. On ne les étudie pas en proposant des lois et en améliorant celles-ci par des procédures de testage, mais on les apprend comme une langue ou comme les particularités d'une personne aimée : *on apprend en contact direct, jusqu'à ce que l'on maîtrise cette langue ou ces particularités*. A la fin on connaît aussi bien les règles de la langue que ses idiosyncrasies elles-mêmes, on est même capable de prendre part soi-même au jeu des idiosyncrasies et d'enrichir la langue de particularités supplémentaires (les poètes et les historiens intelligents

font cela très souvent) sans pouvoir indiquer exactement, c'est-à-dire à l'aide de formulations explicites, quelles règles on suit et à quel moment les idiosyncrasies apparaissent : nous avons là non pas un *savoir théorique* (*theoretische Erkenntnis*) sur la base de lois, mais des *connaissances pratiques* (*praktische Kenntnisse*) sur la base de l'exercice et du contact étroit avec le domaine à étudier ; *c'est le connaissant, et non pas des règles objectives, qui jugent un processus nouveau*. C'est cette différence qui est à la base de la distinction entre les sciences de la nature et les *Geisteswissenschaften* et qui fixe des limites aux formes de rationalité de l'espèce simple. La reconnaissance du fait que toute tradition, même la plus abstraite, a une composante historique montre que les *Geisteswissenschaften* sont plus englobantes que les sciences de la nature³. »

Passons charitablement sur le fait qu'étant donné la manière dont Feyerabend conçoit et décrit par ailleurs la constitution et l'évolution des savoirs abstraits eux-mêmes, l'idée que, dans les domaines de réalité concernés, on formule des lois hypothétiques que l'on corrige et améliore jusqu'à ce qu'elles correspondent aux régularités « objectives » ne devrait avoir à proprement parler aucun sens. C'est un des nombreux cas où Feyerabend utilise le langage du rationalisme scientifique le plus traditionnel dans son sens usuel, que, d'un autre côté, il récuse complètement. Ce qu'il faut retenir est surtout que la redécouverte de l'importance et de la priorité de la connaissance *pratique* s'effectue pour l'instant aussi bien dans une perspective qui reste résolument rationaliste comme celle de Putnam que dans une perspective ouvertement irrationaliste comme celle de Feyerabend.

Putnam soutient que la dichotomie traditionnelle entre le fait et la valeur a acquis aujourd'hui le statut d'une « véritable institution culturelle », qui, bien qu'elle soit, en fait, indéfendable d'un point de vue rationnel, lui permet de résister victorieusement à toute tentative de contestation. La stratégie qu'il adopte pour sa part consiste à essayer de démontrer que la distinction est, dans le meilleur des cas, désespérément floue, dans la mesure où la science elle-même présuppose, en tout état de cause, la reconnaissance au moins implicite de certaines valeurs. Et « le fait que l'acceptabilité rationnelle

3. Paul Feyerabend, *Erkenntnis für freie Menschen*, Veränderte Ausgabe, Suhrkamp Verlag, Francfort, 1980, p. 65 ; cf. p. 116, note 4.

dans les sciences exactes (qui constituent certainement des exemples centraux de pensée rationnelle) dépende de *vertus* cognitives comme la "cohérence" et la "simplicité fonctionnelle" montre qu'au moins certains termes de valeur dénotent des propriétés des choses auxquelles on les applique, et non pas simplement des sentiments de la personne qui utilise les termes⁴. Si les valeurs impliquées dans la pratique de la science révèlent une partie de notre idée du bien et si l'on peut établir que des expressions comme « simple », « cohérent », « justifié », « fortement confirmé », « supérieur à toute autre explication disponible », etc., ont bel et bien un contenu objectif et ne correspondent pas simplement à des attitudes, des décisions ou des préférences subjectives, on aura démontré à la fois que la connaissance pratique (ou, comme on l'appelait autrefois, la « connaissance morale ») est plus fondamentale que la connaissance théorique et qu'elle peut constituer réellement une *connaissance*, puisqu'il existe au moins une certaine catégorie de termes de valeur qui ont un sens et des conditions d'application qui ne sont pas complètement subjectifs.

Cela ne signifie cependant nullement que l'on peut espérer transformer l'éthique en une *science* (déductive ou expérimentale), puisque, comme le remarque Aristote dans l'*Éthique à Nicomaque*, nous avons affaire en éthique à des choses qui sont vraies pour la plus grande part ou la plupart du temps et qu'il ne serait pas raisonnable d'exiger la certitude démonstrative et l'exactitude complète dans un domaine où la nature des objets étudiés ne le supporte pas. La sphère de la connaissance va précisément bien au-delà de ce qui peut être théorisé et formalisé à l'aide de règles exactes. L'idée que les règles morales doivent toujours comporter une marge de tolérance, qui n'est pas une menace pour la moralité réelle, mais fait partie en quelque sorte de ses conditions de possibilité, a été un des thèmes traditionnels aussi bien de la sagesse populaire que de la réflexion des grands moralistes. Comme l'écrit Musil : « Les idéaux possèdent (...) la propriété étrange d'être tels que, s'ils étaient réalisés exactement, ils se transformeraient en une absurdité. On pourrait tout bonne-

4. Hilary Putnam, *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press, New York, 1981, p. 135. Trad. française *Raison, vérité et histoire*, Editions de Minuit, à paraître.

ment suivre une exigence comme "Tu ne tueras point" jusqu'à la mort par inanition et je pourrais énoncer la formule selon laquelle, pour le fonctionnement correct de l'entrelacs de nos idéaux, comme dans le cas d'un tamis, les trous sont tout aussi importants que la partie compacte du dispositif. C'est une chose que l'on peut démontrer à chaque fois dans le cas des propositions morales, mais également ce qu'on appelle au sens propre des idéaux, les grandes représentations pulsionnelles de la vie individuelle et sociale, contiennent une démesure de l'exigence formulée qui conduirait à la ruine si on ne prenait pas de prime abord les choses improprement » (*Der deutsche Mensch als Symptom*, p. 1400).

Les principes et les règles dont traite la connaissance pratique peuvent être soumis à toutes sortes de restrictions implicites et autoriser des exceptions diverses sans que l'on ait affaire pour autant à quelque chose de moins qu'une connaissance et que la possibilité d'utiliser une notion de vérité ou d'objectivité appropriée à la pratique se trouve irrémédiablement compromise par là. C'est justement une caractéristique intrinsèque de la règle de ne pas fonctionner comme une loi, pour laquelle la validité objective est incompatible avec l'existence d'exceptions quelconques. Alors que les exceptions sont en principe exclues par la loi, elles peuvent constituer, au contraire, une partie intégrante de la règle pratique. Comme le note Bubner : « La règle doit (...) être comprise originairement comme "règle en application". Dès lors, on peut formuler la thèse suivante : l'essence de la règle est de régler. La règle qui fonctionne de façon pointue se distingue par la marge de tolérance, la possibilité de manquement et le fait de renvoyer à un domaine de compétence. Que la règle soit ordonnée au champ de l'application concrète, cela fait partie des choses spécifiques qu'apporte la règle, qui crée les cas relevant de sa compétence et ne les trouve pas déjà là. La "règle en application" se prépare elle-même la voie, alors qu'une loi ne possède de validité que dans la mesure où l'identité de ses cas particuliers est donnée au préalable » (*op. cit.*, p. 183-184). Et, puisque « la connaissance du domaine de compétence ou la connaissance des cas pertinents sont une condition de l'observation de la règle, et non le résultat de cette observation » (*ibid.*, p. 178), le savoir pratique qui rend possible l'observation des règles ne consiste pas dans la connaissance de règles d'un type spécial pour

l'application correcte des règles en général. Comme dirait Wittgenstein, la règle se laisse toujours une porte de derrière, qu'aucune règle n'est chargée à nouveau d'ouvrir ou de fermer.

Putnam conteste la dichotomie du fait et de la valeur en remarquant que « la notion de vérité elle-même dépend, quant à son contenu, de nos critères d'acceptabilité rationnelle, et ceux-ci, à leur tour, reposent sur et présupposent nos valeurs » (*op. cit.*, p. 215). La théorie de la vérité présuppose la théorie de la rationalité, qui elle-même présuppose notre théorie du bien. Mais l'acceptabilité rationnelle ne coïncide évidemment pas avec la vérité, puisqu'un énoncé peut être rationnellement acceptable à un moment donné et cependant ne pas être vrai. Ce qui est rationnellement acceptable dans les différents domaines de la pratique ne coïncide pas davantage avec le bien, puisque l'idée du bien qui s'exprime dans les critères d'acceptabilité rationnelle que nous utilisons à un moment donné peut changer avec les critères en question. Mais, tout comme la théorie préserve l'essentiel de notre intuition réaliste dans le cas de la connaissance théorique, elle permet de maintenir que la connaissance pratique a affaire à des valeurs (comme, par exemple, les valeurs cognitives) qui, sans être immuables, ne sont cependant pas non plus de simples « créations » subjectives.

La dichotomie radicale qu'il s'agit de rejeter repose en grande partie sur le fait que nous sommes trop réalistes dans la théorie de la nature et pas suffisamment dans la théorie de la morale : « Aujourd'hui nous avons tendance à être trop réalistes en ce qui concerne la physique et trop subjectivistes en ce qui concerne l'éthique, et ces deux tendances se rattachent l'une à l'autre. C'est *parce que* nous sommes trop réalistes dans le cas de la physique, parce que nous considérons la physique (ou une certaine physique future hypothétique) comme l'Unique Théorie Vraie, et non pas seulement comme une description rationnellement acceptable appropriée pour certains problèmes et certains objectifs, que nous tendons à être subjectivistes à propos des descriptions que nous ne pouvons "réduire" à la physique. Devenir moins réaliste dans le cas de la physique et devenir moins subjectiviste dans le cas de l'éthique sont deux choses qui sont pareillement interdépendantes » (*ibid.*, p. 143). En d'autres termes, c'est parce que nous continuons à adhérer, dans le cas

de la théorie physique, à une forme de réalisme impossible et absurde que nous renonçons immédiatement à toute interprétation réaliste dans le cas de l'éthique.

On comprend facilement, dans ces conditions, pourquoi le genre d'argumentation qui est utilisé par Putnam est rarement efficace et produit même, la plupart du temps, le résultat inverse de celui qu'on voulait obtenir. Lorsqu'on prend conscience du fait que la connaissance scientifique elle-même est étroitement subordonnée à des intérêts et à des valeurs, on en conclut généralement qu'elle est une création aussi « subjective » que les intérêts et les valeurs qu'elle présuppose. L'abandon du réalisme naïf dans le cas de la science n'entraîne pas la disparition du subjectivisme dans le domaine de la morale, mais plutôt la subjectivisation plus ou moins radicale du contenu de la science elle-même et le remplacement du réductionnisme physicaliste par des formes de réduction implicite de la science à la morale. Si la dichotomie du fait et de la valeur est reconsidérée, ce n'est pas au profit d'une conception qui accorderait aux valeurs une certaine objectivité comparable à celle des faits, mais plutôt d'un transfert de la subjectivité radicale des valeurs aux faits eux-mêmes. On peut se demander justement si ce n'est pas cette façon d'effectuer la réunification du fait et de la valeur de façon complètement unilatérale, au profit de la valeur interprétée de façon subjectiviste, qui est en train de devenir à son tour une véritable « institution culturelle » de notre époque.

2. LE PLURALISME SANS LE SUBJECTIVISME.

Le relativisme conséquent s'interdit par principe de considérer que certains jugements de valeur sont objectivement vrais et d'autres faux, que certains choix de valeurs et certaines idéologies morales sont objectivement inacceptables ou objectivement inférieurs à d'autres. Mais, comme le fait remarquer Putnam, la pluralité des éthiques ne peut constituer à elle seule un argument probant contre l'objectivité de l'éthique. Il est certain que l'on ne peut avoir certains critères d'acceptabilité rationnelle sans les accepter réellement et reconnaître certaines valeurs sans leur attribuer implicitement une certaine objectivité. Mais dire que nous ne pouvons adhérer effectivement à un système de valeurs sans considérer

cette adhésion comme objectivement fondée ne signifie pas du tout que cette objectivité supposée nous autorise à essayer de les imposer par n'importe quel moyen à quelqu'un d'autre. Certains systèmes de valeurs peuvent être objectivement supérieurs à d'autres (qu'ils se présentent ou non explicitement comme tels), en dépit du fait que ceux qui sont convaincus de cette supériorité n'ont pour l'instant aucun moyen de la faire reconnaître par ceux qui la contestent et n'essaient pas non plus de le faire.

On ne peut, du reste, même pas exclure *a priori* que certains systèmes de valeurs qui ont été imposés par des méthodes inacceptables aient été, malgré tout, objectivement supérieurs à ceux qu'ils ont supplantés. Car la violence inadmissible qui a été exercée historiquement au nom des idéaux les plus nobles ne prouvera jamais que les idéaux en question constituaient en eux-mêmes une violence ou une agression ; et elle ne peut, de toute façon, être condamnée qu'au nom d'une certaine idée du bien qui se présente, qu'elle le veuille ou non, comme objective. Contrairement à ce que l'on croit souvent, le relativisme radical n'est certainement pas le meilleur moyen de combattre l'impérialisme culturel et d'encourager le respect des autres traditions, puisque pour cela il faudrait que, lorsqu'on dit que le choix des autres cultures est tout aussi bon que le nôtre, « tout aussi bon » veuille dire « objectivement tout aussi bon » (dans la mesure de notre savoir), ce que le relativisme exclut précisément : « ... Ce qui résulte de la non-existence de valeurs objectives ne peut pas être que tout est (au sens exigé) "exactement aussi bon" que n'importe quoi d'autre, mais plutôt qu'il n'y a rien de tel qu' "exactement aussi bon que". Si les valeurs étaient réellement arbitraires, alors pourquoi ne devrions-nous pas détruire toutes les cultures que nous voulons ? » (*ibid.*, p. 161-162). Celui qui proteste contre l'anéantissement d'autres cultures n'exprime évidemment pas simplement un choix subjectif, mais dénonce bel et bien une faute objective.

Même le cynique le plus déterminé est capable de reconnaître à l'occasion que les moyens qu'il accepte d'utiliser pour réaliser un prétendu bien sont (objectivement) mauvais. Comme je l'ai déjà fait remarquer antérieurement, celui qui adopterait d'entrée de jeu une conception rigoureusement fonctionnaliste des idéaux enlèverait du même coup toute espèce de force à la critique qu'il voulait formuler. La pensée

du Grand Inquisiteur reste, comme le souligne Sloterdijk, dominée par deux motifs antithétiques qui, dans la mesure où ils se combattent et en même temps se conditionnent réciproquement, entretiennent une précarité et une instabilité radicales de la distinction des moyens et des fins : « En tant que réaliste (positiviste), il a laissé derrière lui le dualisme du bien et du mal ; en tant qu'homme de l'utopie, il s'accroche à lui avec d'autant plus d'acharnement. Pour une moitié, il est amoraliste, pour la deuxième, hypermoraliste ; d'un côté, il est un cynique, de l'autre, un rêveur ; délivré ici de tous les scrupules, fixé là à l'idée d'un bien ultime. Dans la pratique, il ne recule devant aucune atrocité, aucune infamie, aucune tromperie ; dans la théorie, il est dirigé par les idéaux les plus élevés. La réalité a fait de lui par éducation un cynique, un pragmatique et un stratège ; pourtant, sur la base de ses intentions, il a l'impression d'être le bien en personne » (*Kritik der zynischen Vernunft*, I, p. 359). Or, si l'on décide de supprimer complètement la dualité et l'ambivalence, c'est-à-dire le dernier reste d'idéalisme et d'utopisme que représente la distinction des moyens et des fins, on ne peut certainement pas reprocher aux idéaux, réduits à l'état de simples instruments, de n'avoir pas été réalisés ou d'avoir justifié l'utilisation de moyens intolérables. En excluant toute référence à des valeurs objectives, le relativiste conséquent se trouve, lui aussi, pris au piège : amoraliste dans sa décision de considérer toutes les options morales comme équivalentes, il voudrait cependant pouvoir condamner *moralement* le non-respect d'autres options.

L'*Aufklärung* n'était évidemment pas suffisamment naïve pour s'imaginer que les idées de raison, de liberté, d'égalité et de justice pourraient triompher un jour sans avoir à livrer une forme quelconque de combat. Mais elle escomptait que la lutte pourrait se réduire à un affrontement entre des personnes qui, comme dit Sloterdijk, « se sont placées *a priori* sous une règle de paix, parce qu'elles ne peuvent sortir de la confrontation que comme gagnantes du point de vue de la connaissance et de la solidarité » (*ibid.*, p. 49). Cette « idylle académique » n'a malheureusement pas résisté longtemps aux faits. En expérimentant les résistances qui s'opposent au dialogue critique et à la libre acceptation de la vérité, l'*Aufklärung* a découvert la réalité d'une lutte d'un tout autre genre. Selon une remarque de Nietzsche que Musil considère

comme une sorte d'axiome dont toute philosophie de la culture devrait nécessairement tenir compte : « La victoire d'un idéal moral est obtenue par les mêmes moyens immoraux que n'importe quelle victoire : violence, mensonge, calomnie, injustice. » Mais si l'on renonçait, à cause de l'impureté relative des moyens qu'il faudrait utiliser, à vouloir la victoire d'un idéal moral quelconque, on devrait admettre que l'immoralité des moyens imposés de toute façon rend les fins absolument équivalentes et indifférentes et que, par conséquent, il n'est même plus possible de parler d'un idéal « moral » susceptible d'être perverti ou trahi au niveau de la réalisation.

Puisqu'il est nécessaire, comme le remarque Putnam, « d'avoir des critères d'acceptabilité rationnelle pour avoir tout simplement un monde, un monde de "faits empiriques", ou un monde de "faits de valeur" (un monde dans lequel il y a la beauté et la tragédie) » (*Reason, Truth and History*, p. 147) et qu'il n'est pas possible en même temps d'avoir un monde et de ne pas l'avoir, le relativisme et le subjectivisme radical constituent un effort pour créer entre le sujet et son monde une distance artificielle et forcée qui, si elle était réelle, permettrait en quelque sorte simultanément d'affirmer et de nier la réalité du pluralisme. L'acceptation réelle du pluralisme n'implique justement en aucune manière le relativisme, qui voudrait pouvoir reconnaître la pluralité irréductible des systèmes de valeurs et en même temps neutraliser par l'affirmation d'une équivalence complètement abstraite la tension et le conflit qu'elle implique. Une conception pluraliste de l'idéal n'est pas une conception qui affecte d'ignorer que tous les idéaux ne sont pas également défendables : « Nous sommes d'accord avec Aristote sur le fait que des idées différentes de l'épanouissement de l'homme sont appropriées pour des individus doués de constitutions différentes, mais nous allons plus loin et nous croyons que même dans le monde idéal il y aurait des constitutions différentes, que la diversité est une partie de l'idéal. Et nous voyons un certain degré de tension tragique entre les idéaux, nous nous rendons compte que la satisfaction de certains exclut toujours la satisfaction de certains autres. Mais le fait de souligner à nouveau ce point, de croire en un idéal pluraliste, n'est pas la même chose que croire que n'importe quel idéal de l'épanouissement humain est aussi bon que n'importe quel autre. Nous rejetons certains

idéaux de l'épanouissement humain comme erronés, comme infantiles, comme malades, comme unilatéraux » (*ibid.*, p. 148).

L'idée d'objectivité en éthique a aujourd'hui mauvaise presse, parce qu'elle est presque immédiatement associée à celle d'autoritarisme moral. Qu'il s'agisse de la théorie ou de la pratique, les philosophes hésitent de plus en plus à se réclamer d'une quelconque forme de vérité objective, parce que l'objectivité évoque à peu près automatiquement l'idée de contrainte et de répression. L'idéal de l'objectivité est antipathique, parce qu'il semble exclure toute possibilité de résistance et de refus, alors que la critique de l'idéologie nous a pourtant enseigné qu'il n'y a rien à quoi on résiste plus facilement et plus systématiquement qu'une vérité objective. Même s'il pouvait exister une vérité objective, beaucoup de gens considèrent l'idée d'avoir à s'incliner simplement devant elle comme absolument intolérable. Cette peur irraisonnée de l'autoritarisme est, comme le remarque Putnam, le plus sûr allié du subjectivisme éthique, en dépit du fait qu'il n'y a aucune connexion intrinsèque entre l'anti-autoritarisme et l'anti-objectivisme :

« Le respect des personnes en tant qu'agents moraux autonomes exige que nous leur accordions le droit de choisir un point de vue moral pour eux-mêmes, quelle que soit la répugnance que nous pouvons éprouver à l'égard de leur choix. Selon la philosophie du libéralisme politique, il exige également que nous demandions en outre avec insistance au gouvernement de ne pas dicter à l'avance les choix moraux individuels en instaurant une religion d'Etat ou une moralité d'Etat. Mais l'opposition inébranlable à toutes les formes d'autoritarisme politique et moral ne devrait pas amener les gens à adhérer au relativisme moral ou au scepticisme moral. La raison pour laquelle c'est un mal de la part du gouvernement de dicter une moralité aux citoyens individuels n'est pas qu'il n'y a pas d'états de fait réels concernant la question de savoir quelles sont les formes de vie qui permettent à l'homme de s'accomplir et celles qui ne le permettent pas ou qui sont mauvaises d'une autre façon. (S'il n'y avait rien de tel qu'une chose moralement mauvaise, alors il ne serait pas *mauvais*, de la part du gouvernement, d'imposer des choix moraux.) Le fait que bien des gens craignent que, s'ils admettent de façon un peu trop audible une espèce quelconque d'objectivité morale, il ne se trouve un gouvernement qui leur fasse avaler

par la force sa notion de l'objectivité morale est sans aucun doute une des raisons pour lesquelles tant de gens souscrivent à un subjectivisme moral auquel ils ne donnent aucun assentiment réel » (*ibid.*, p. 149).

Putnam a, à mon sens, entièrement raison sur ce point : le subjectivisme moral est généralement beaucoup plus une précaution formelle prise contre le risque d'être accusé de sympathie pour l'idée d'une morale officielle et la conception autoritaire qu'elle implique, qu'une conviction réelle. Les adeptes de la dichotomie de la valeur et du fait, sous sa forme la plus radicale et la plus simpliste, ne font la plupart du temps que protéger des valeurs à la supériorité desquelles ils croient bel et bien intérieurement contre toute imputation d'agressivité ou d'impérialisme, en les présentant comme des choix purement subjectifs sans aucun fondement dans les « faits ». Adorno et Horkheimer observent que « le fait de n'avoir pas mis sous le manteau, mais crié au monde entier, l'impossibilité de produire à partir de la raison un argument de principe contre le meurtre, a allumé la haine avec laquelle, justement, les progressistes poursuivent encore aujourd'hui Sade et Nietzsche⁵ ». Le crime de Sade et de Nietzsche est en un certain sens d'avoir pris la science au pied de la lettre et considéré la vérité comme une instance supérieure à la morale. Mais il est facile de se rendre compte que la chose impardonnable dont ils se sont rendus coupables peut aisément être pardonnée, même (et surtout) par les « progressistes », si l'on tient à soutenir, pour les raisons qui viennent d'être indiquées, que la condamnation du meurtre n'est elle-même que l'expression d'un choix moral purement individuel que la société ou l'Etat ont pris seuls la responsabilité de transformer en une interdiction officielle.

Pour quelqu'un qui accepte la dichotomie contestée dans son interprétation la plus stricte, il n'y a évidemment rien de surprenant dans le fait que l'on ne puisse invoquer aucune connaissance objective et aucun argument rationnel pour condamner des choses comme le meurtre, la guerre, l'esclavage ou le racisme. (Ce que démontrent des auteurs comme Sade et Nietzsche est d'ailleurs plutôt que tout ce que nous

« savons » aurait en fait tendance à justifier ce genre de choses.) Si le domaine de la rationalité coïncidait strictement avec celui du calcul instrumental qui permet l'adaptation des moyens aux fins, il n'y aurait pas grand-chose à objecter à l'idée du « nazi parfaitement rationnel », que discute Putnam. Mais même le subjectiviste le plus convaincu réagira probablement à cette idée d'une manière qui implique clairement la possibilité pour la raison de se prononcer « objectivement » sur les fins elles-mêmes et d'exclure certaines d'entre elles : « ... Des buts qui sont tels que, si on les accepte et ensuite cherche à les atteindre, ou bien on sera amené à proposer des arguments faux et extravagants en leur faveur (si l'on accepte la tâche qui consiste à les justifier à l'intérieur de notre schème conceptuel normal), ou bien, dans le cas contraire, on sera amené à adopter un schème différent pour représenter les faits ordinaires de la description morale (*ordinary moral-descriptive facts*) (par exemple, que quelqu'un est compatissant) qui est irrationnel, peuvent être appelés légitimement irrationnels » (*ibid.*, p. 213). Un nazi est condamnable en premier lieu parce qu'il *fait* des choses inacceptables, et non pas parce qu'il a une conception du monde que l'on pourrait qualifier d'irrationnelle. Mais les choses inacceptables qu'il fait sont évidemment en rapport avec les choses fausses ou absurdes qu'il croit et les propositions morales qu'il avance sans fournir aucun argument digne de ce nom. Il pourrait naturellement objecter que sa seule raison est son bon plaisir (« *Recht ist das, was uns gefällt* »). Mais, comme le souligne Putnam, faire des choses qui sont tout sauf indifférentes et qui exigent une justification, ne serait-ce que parce qu'elles affectent profondément la sécurité et la vie d'autrui, sans donner aucune justification, « est un exemple paradigmatique d'irrationalité, et non pas seulement d'irrationalité, mais de perversité » (*ibid.*, p. 214). Le fait que nous condamnions même les choix moraux les plus révoltants avec une arrière-pensée relativiste et une mauvaise conscience croissante ne devrait pas signifier que nous ne les condamnons pas réellement ou que nous opposons à une acceptation arbitraire un refus tout aussi arbitraire.

5. Max Horkheimer-Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Philosophische Fragmente, Fischer Taschenbuch Verlag, Francfort, 1969, p. 107.

3. FEYERABEND ET L'UTOPIE DE LA « SOCIÉTÉ LIBRE ».

Une conception rationaliste comme celle de Putnam s'appuie naturellement sur deux présupposés traditionnels dont l'un est que des formes de confrontation non violentes, subordonnées à l'acceptation commune d'un principe de rationalité minimal, sont possibles, au moins en principe, entre des systèmes éthiques rivaux, l'autre que, dans les sociétés réellement libérales, l'Etat s'abstient complètement ou, en tout cas, dans une très large mesure de faire des choix moraux pour le compte des individus. Feyerabend soutiendrait, pour sa part, que ces deux présupposés ne sont, en fait, aucunement satisfaits. D'une part, dans les sociétés développées, l'Etat préjuge de la décision des individus sur un point essentiel, en favorisant outrageusement une tradition particulière, la tradition scientifique et, plus généralement, la tradition rationaliste au détriment de toutes les autres et en concluant *de facto* avec la science une alliance officielle qui a évidemment des implications éthiques décisives et des répercussions considérables sur le choix de la forme de vie et du mode de vie. Il n'y a pas, en principe, de religion ou de morale officielles; mais, si l'on y regarde d'un peu près, on s'aperçoit que la science est bel et bien devenue la religion d'Etat des sociétés modernes. C'est d'ailleurs une chose que le rationalisme romantique du XIX^e siècle a parfois reconnue explicitement, sans avoir l'impression que cela pouvait poser un problème quelconque : « C'est surtout sous la forme religieuse que l'Etat a veillé jusqu'ici aux intérêts suprasensibles de l'humanité. Mais, du moment où la *religiosité* de l'homme en sera venue à s'exercer sous la forme purement scientifique et rationnelle, tout ce que l'Etat accordait autrefois à l'exercice religieux reviendra de droit à la science, seule religion définitive. Il n'y aura plus de budget des cultes, il y aura budget de la science, budget des arts » (Renan, *L'avenir de la science*, p. 252-253). D'autre part, ce que les rationalistes appellent « argumentation », « discussion critique », « dialogue », etc., ne représente pas autre chose, selon Feyerabend, que le concept de ce qui constitue, pour la tradition dont ils se réclament et elle seule, une « libre » confrontation des opinions et des points de vue : « Les traditions ont des moyens divers pour obtenir des adhérents. Il y a des traditions qui étudient ces moyens et les modifient en fonction de la

situation qui se présente à chaque fois. D'autres traditions assument qu'il y a une voie royale de la propagande qui fonctionne toujours et dans toutes les circonstances (il semble parfois que les rationalistes partagent cette croyance naïve). Les méthodes d'une tradition sont acceptables, risibles, « rationnelles », folles, selon la tradition du point de vue de laquelle on les juge. Argumenter est pour un observateur de la propagande, pour un autre l'essence de la communication humaine » (*Erkenntnis für freie Menschen*, p. 69-70).

Selon Feyerabend, « la liberté d'une société croît exactement dans la proportion dans laquelle décroît la limitation de la liberté de mouvement des traditions qui y sont contenues » (*ibid.*, p. 13). La liberté la plus fondamentale et la seule liberté fondamentale que la société devrait garantir à l'individu est le libre accès à la tradition de son choix; et l'égalité qu'il importe avant tout de maintenir est bien moins celle des individus que l'égalité de traitement entre toutes les traditions existantes. Puisque l'individu ne représente une valeur réellement fondamentale qu'en tant que participant d'une tradition, ce sont les traditions quelles qu'elles soient, plutôt que les individus, qui doivent d'abord être protégées : « ... Les traditions deviennent les éléments de base de la société » (*ibid.*, p. 19). Le principe fondamental d'où tout le reste découle est que : « *Les hommes ont le droit de vivre comme cela leur convient*, même si leur vie apparaît à d'autres hommes comme stupide, bestiale, obscène, athée » (p. 17).

Le « relativisme démocratique » que préconise Feyerabend doit être total et ne peut être limité, même dans les cas les plus extrêmes, par des considérations morales de l'espèce usuelle. L'Etat commettrait un abus de pouvoir caractérisé en essayant de « protéger » autoritairement l'individu contre les abus et les méfaits supposés de la tradition à laquelle il a décidé librement d'appartenir, pour la simple raison que le fondement de tout jugement de valeur réside dans une tradition et que l'Etat ne devrait ni représenter ni privilégier aucune tradition particulière. En elles-mêmes, « *les traditions ne sont ni bonnes ni mauvaises; elles existent simplement*. "Objectivement", c'est-à-dire indépendamment des traditions, il n'y a pas de choix entre une attitude humanitaire et l'antisémitisme » (p. 68). Et, bien entendu, « la rationalité ne peut servir d'arbitre entre des traditions, elle est elle-même une tradition (une classe de traditions) ou un aspect d'une

tradition. Elle n'est, pas conséquent, ni bonne ni mauvaise, elle *est* simplement » (*ibid.*). L'existence d'une tradition dominante ou d'une tradition unique dans une société libre ne peut être qu'un état de fait accepté provisoirement et toujours susceptible d'être remis en question : « Si les traditions n'ont d'avantages et d'inconvénients que lorsqu'on les considère du point de vue d'autres traditions, alors le choix d'une tradition comme fondement d'une société libre est un acte de volonté gratuit, qui ou bien doit être accompli par la force ou bien peut être justifié par un échange libre entre les traditions qui habitent la société. Dans le deuxième cas, la restriction est transitoire et peut être supprimée à nouveau par la poursuite de l'échange (de la discussion) » (p. 73). Le contrat explicite ou implicite qui a été conclu en faveur d'une tradition particulière, dont la prédominance ou l'exclusivité sont pour l'instant acceptées, est par définition et en permanence révisable.

Ce que Feyerabend appelle un « échange libre » (*freier Austausch*) peut signifier à peu près n'importe quoi, en dehors de ce que les rationalistes appellent une « discussion critique » ou un « échange d'arguments », qui constituent justement le prototype de l'« échange dirigé » (*gelenkter Austausch*). Les partenaires d'un échange dirigé « acceptent une tradition et n'admettent que les actions (réflexions, arguments, procédures) qui correspondent aux critères de cette tradition » (p. 71). Un échange libre, en revanche, « repose sur une philosophie pragmatique et sur des considérations anticipatrices. Il construit la tradition qui doit l'héberger et l'adapte aux circonstances particulières. Les participants se plongent dans le mode de pensée, la façon de voir, les sentiments de leurs collaborateurs (et adversaires) et cela dans une mesure telle qu'ils modifient souvent de façon appréciable leur propre vie : ils deviennent des hommes nouveaux, avec un regard nouveau, des idées nouvelles, des évaluations nouvelles. Un échange libre respecte tous les traits de l'adversaire, qu'il s'agisse d'un individu ou d'une nation entière ; un échange rationnel n'accorde de respect qu'à la raison et, là aussi, uniquement à une forme déterminée de raison, à savoir celle qui constitue justement la mode pour les rationalistes. Un échange libre n'a pas d'organon, mais peut en inventer un ; il ne connaît pas de logique, bien que de nouvelles formes logiques puissent apparaître dans le cours de l'échange » (p. 72).

L'échange dirigé a lieu dans le cadre d'une tradition admise et il présuppose un consensus sur les critères à utiliser et les normes à respecter. L'échange libre correspond le plus souvent à une tentative de compréhension entre des traditions et des cultures différentes et il cherche à créer un consensus d'un type nouveau et à faire émerger de la discussion elle-même des règles et des normes d'une espèce inédite. On pourrait croire que la réalisation des conditions de possibilité d'un échange véritablement libre se heurte à des difficultés qui sont à peu près symétriques et à des résistances tout à fait comparables des deux côtés, chacune des traditions en cause ayant naturellement tendance à « diriger » l'échange en fonction de ses propres présupposés et préjugés. Mais Feyerabend s'exprime généralement comme si la tradition rationaliste était pratiquement la seule qui ne soit pas capable de pratiquer l'échange libre, de respecter entièrement ses adversaires et de les traiter autrement que sur le mode de l'exclusion pure et simple. Il est vrai que c'est justement elle qui a inventé des choses comme la « rationalité », l'« objectivité », la « validité universelle », etc. Les rationalistes sont apparemment les seuls qui ne devraient jamais pouvoir parler de « discussion libre » sans qu'un homme averti comprenne immédiatement qu'il est question, en réalité, de la défense d'intérêts et du maintien de privilèges tout à fait particuliers : « J'ai déjà essayé de dévoiler l'erreur et la tromperie qui se dissimulent derrière le discours sur l'« objectivité d'une discussion rationnelle » : les critères d'une discussion de ce genre *ne sont pas* « objectifs », ils *n'ont l'air* d'être « objectifs » que parce que l'on ne mentionne pas le groupe qui profite de l'utilisation des critères. Les critères sont analogues aux directives d'un tyran intelligent qui, au lieu de parler au nom de ses propres désirs ou au nom de ses désirs et de ceux de sa femme, renvoie au bien commun, aux dieux ou simplement à la raison et ajoute ainsi à la contrainte de son armée la contrainte de préjugés universels. C'est une chose un peu déprimante que de voir combien d'hommes se laissent prendre à un truc aussi usé » (p. 74). Mais, une fois que l'on a compris cette chose élémentaire, on n'est pas forcément beaucoup plus avancé, parce que, le jour où les tyrans cesseront d'en appeler à la raison, on verra disparaître l'hypocrisie et le mensonge, mais pas nécessairement l'injustice, l'oppression et l'inhumanité qui constituent le véritable scandale.

Si Feyerabend n'avait pas mis à maintes reprises ses lecteurs et ses auditeurs en garde contre la tentation de croire que ce qu'il dit correspond à ce qu'il pense « réellement », on pourrait croire que, selon lui, la tradition rationaliste et la culture occidentale sont à peu près les seules à avoir produit des « tyrans intelligents » de l'espèce indiquée et à pratiquer la contrainte et la répression sous le langage trompeur du « bien commun », de la « vérité » et de la « connaissance ». Comme la plupart des irrationalistes militants, le théoricien de la société libre adopte à l'égard de la tradition rationaliste le langage de l'observateur extérieur qui sait parfaitement à quoi s'en tenir et à l'égard des autres celui du participant réel ou fictif qui évacue toute espèce de soupçon et prend les choses au premier degré :

« Nos contemporains matérialistes bien entraînés éclatent naturellement d'enthousiasme lorsqu'il est question de choses comme les voyages sur la lune, la double hélice, la théorie einsteinienne de l'espace-temps. Mais regardons la chose d'un autre point de vue, et elle devient un exercice ridicule dans le domaine de l'inutilité. Des milliards de dollars, des milliers d'assistants bien entraînés, des années de dur travail ont été engagés pour que quelques-uns de nos contemporains pas particulièrement intelligents et passablement bornés puissent exécuter des sauts maladroits en un lieu qu'aucun homme raisonnable ne visiterait jamais — un caillou brûlant, desséché, sans atmosphère. Mais des mystiques ont sans argent, sans assistants, sans un état-major de scientifiques, parcouru à l'aide de leur seul esprit l'univers, jusqu'à voir finalement Dieu lui-même dans toute sa magnificence et ils en ont rapporté non pas des pierres sèches, mais une consolation pour l'humanité. Naturellement, on ridiculise aujourd'hui de telles affirmations et on les qualifie de superstitieuses — mais cela révèle uniquement l'état de minorité spirituelle du grand public et de ses maîtres rigoureux, les intellectuels. Une société libre n'exclut pas ce genre de minorité, mais ne lui permet pas non plus d'influencer seule l'éducation, les moyens financiers, la recherche » (p. 75).

Il n'est certainement pas difficile, même en restant à l'intérieur de la tradition rationaliste, de trouver un point de vue auquel des prouesses techniques du genre de celle qui consiste à envoyer des hommes sur la lune peuvent paraître singulièrement inutiles et même franchement absurdes. Mais

Feyerabend donne un peu trop l'impression de considérer que la tradition scientifique est la seule qui compte dans ses rangs des faussaires, des charlatans, des mégalomanes et des illuminés : il ne faut jamais croire ce que peuvent dire les scientifiques sur ce qu'ils font ; mais la règle ne vaut apparemment pas pour les mystiques.

Une société libre repose sur « une philosophie qui attribue un poids égal à toutes les traditions, même les plus abominables » (p. 75-76). D'où peut bien provenir ce genre de philosophie, qui ne correspond évidemment à aucune tradition proprement dite, c'est une chose aussi mystérieuse que la manière dont la structure de protection (*Schutzstruktur*) qui doit permettre aux différentes traditions de s'influencer « librement », tout en leur interdisant d'exercer la violence les unes contre les autres, pourra être maintenue dans un état de neutralité parfaite et constante. Ce qui est clair est que cette structure transtraditionnelle, dont la mise en place progressive devra résulter de la libre initiative des citoyens et que le contrôle permanent exercé par eux empêchera de se mettre au service d'une tradition privilégiée, ne peut pas ne pas être pour l'instant une structure éminemment *policière* :

« ... Ce que nous voulons est une société dans laquelle chaque homme et chaque groupe ont autant de liberté qu'il est possible — et par "liberté" j'entends en ce moment non pas un monstre intellectuel quelconque, mais ce que précisément les gens en question entendent par là : ils doivent organiser eux-mêmes leur vie, ils doivent décider comment et dans quelle mesure ils veulent être libres. Le problème est dès lors : comment va-t-on empêcher qu'un groupe empiète sur les désirs d'un autre ? Car les désirs doivent assurément être limités. Tout ne peut pas être permis. Les bellicistes, par exemple, ne doivent pas avoir le droit de contraindre des gens pacifiques à leurs jeux guerriers. Et là où il y a restriction, il y a le désir de transgression. Et là où il y a le désir, il y a très bientôt l'acte, et, pour empêcher l'acte, on peut maintenant faire deux sortes de choses. On peut éduquer les gens d'une manière telle qu'ils ne fassent pas certaines choses. On leur enseigne l' "humanité", le "respect de la vie" et d'autres fariboles et l'on espère ensuite qu'ils vivront dans la fidélité à ces idées. Je considère cela comme de l'optimisme puéril. Aucun enseignement, ou plutôt aucun enseignement *humainitaire*, qui ne châtre pas intellectuellement les gens, ne produira jamais une chose de ce genre. Deuxièmement, je ne

veux pas que les gens soient intellectuellement châtrés, aussi nobles que soient les idées sur la base desquelles est effectuée la castration. C'est pourquoi je suis pour la police *de l'extérieur*, qui restreint la liberté de mouvement *physique*, mais non *l'essor des pensées*. Car je considère une restriction physique comme étant à tout prendre beaucoup moins restreignante qu'une restriction intellectuelle. La seconde ampute l'homme lui-même, la première uniquement sa liberté de mouvement. On peut lever la première, mais non la seconde » (p. 295-296).

La position de Feyerabend est, de toute évidence, surdéterminée et radicalisée à un point tel par des éléments contextuels et des considérations stratégiques que les rationalistes ne devraient surtout pas lui faire le plaisir d'essayer de construire une réfutation en règle de sa « théorie ». S'il est vrai que « la recherche rationnelle n'est utile que de façon passagère et que des recherches anticipatrices et des débats libres font partie des constituants fondamentaux des sciences et de la pensée humaine féconde » (p. 99), il n'est pas question de nier purement et simplement l'existence de la recherche rationnelle ou de contester son droit à l'existence. Ce que Feyerabend reproche à la tradition rationaliste est essentiellement son intolérance et son impérialisme, sa façon d'exclure d'autres traditions, c'est-à-dire d'autres possibilités, qui pourraient être tout aussi intéressantes et même, dans certains cas, nettement préférables. Dans un contexte hypothétique tout à fait différent, où la tradition en question serait exclue ou réprimée par d'autres, les gens qui voudraient expérimenter ce genre de possibilité seraient fondés à exiger qu'on le leur permette et qu'on leur en donne les moyens.

Cependant, on ne peut pas ne pas s'interroger sur ce qu'il faut entendre exactement par tradition « rationnelle » ou « rationaliste », puisque la première chose que Feyerabend commence par démontrer est que, contrairement à ce qu'on croit généralement, la science n'est en aucune façon le résultat de l'application d'une méthode *rationnelle* et a été faite, en réalité, essentiellement par des pragmatistes et des opportunistes caractérisés, qui ont toujours fait passer l'impératif du succès avant le respect des règles. Les rationalistes devraient, par conséquent, choisir une bonne fois : « Ils peuvent servir les sciences, ils peuvent servir la raison ; ils ne peuvent, cependant, être les serviteurs des *deux* maîtres » (p. 34). Ce qu'on appelle le « rationalisme scientifique » n'est qu'une

construction abstraite sans rapport avec les faits de l'histoire des sciences ; et puisque « des actes que les rationalistes ne peuvent décrire qu'en termes d'*anything goes* ont conduit à des résultats que les mêmes rationalistes mettent à présent au nombre des plus grandes conquêtes de l'humanité » (p. 99), on peut, semble-t-il, tout au plus reprocher à la tradition rationaliste de n'avoir pratiquement rien à voir avec la tradition de la recherche scientifique réelle et de chercher à imposer à d'autres domaines des principes et des méthodes que le modèle dont elle se réclame continuellement n'a lui-même jamais utilisés.

Feyerabend entretient soigneusement l'ambiguïté autour de la question de savoir *qui* sont exactement les rationalistes et où l'on en trouve en dehors de la tradition philosophique de la théorie de la connaissance et de la science, qui constitue le seul ennemi clairement identifié et désigné. Le mot « tradition », tel qu'il l'utilise est manifestement à peu près aussi vague et aussi extensible que le terme wittgensteinien « jeu de langage », que l'on finit par appliquer à peu près à n'importe quoi. L'opposition entre la tradition rationnelle et les autres est tantôt aiguïlée pour des raisons polémiques jusqu'à l'incompatibilité (ou, en tout cas, l'incommensurabilité) totale, tantôt rendue indistincte au point que *toutes* les traditions vivantes sont, d'une certaine manière, rationnelles (et en même temps ne le sont pas) : « *Raison* » et « *pratique* » ne sont pas différentes par essence, elles sont deux types différents de traditions » (p. 62). Plus loin, Feyerabend évoque « la vieille dichotomie de la raison et de la pratique » et remarque que, même dans les sciences, le conflit a toujours été réglé en faveur de la seconde : « ... Deux traditions fondamentalement différentes, pratiquées par des hommes très différents, luttent pour la prééminence. Nous avons vu que dans les sciences la pratique triomphe de la théorie : les résultats célébrés par la tradition de la raison ont été produits non pas par la raison elle-même mais par la pratique de la recherche, et cela, dans bien des cas, en excluant la raison » (p. 160-161). Mais, d'un autre côté, il est certainement impossible de parler d'une dichotomie ou même d'une hétérogénéité foncière, puisque la raison et la pratique représentent deux ingrédients qui se combinent dans des proportions variables à l'intérieur de n'importe quelle tradition : « ... Une raison complexe et implicite est toujours une raison, et une tradition pourvue de

caractéristiques formelles simples sur un arrière-plan omniprésent, mais inaperçu, de mobilité historique est toujours une tradition. Le rationaliste ne voit pas les règles immanentes à la pratique dans le premier cas et le mécanisme complexe qui produit le sens et garantit l'application dans le deuxième, et, de la sorte, il constate ici l'ordre et la loi et là un matériau qui a besoin d'être mis en forme » (p. 62-63). Les rationalistes sont donc avant tout les gens qui entretiennent l'idée d'une opposition fausse entre « une raison stricte et ordonnée, d'un côté, un matériau formable, mais tout de même pas complètement sans résistance, de l'autre » (p. 63). Dans ces conditions, il est clair que le rationalisme est plutôt une sorte de (méta-)tradition de l'incompréhension de la nature des traditions en général et de l'ignorance de la composante historique, herméneutique ou pratique qui est une partie intégrante de n'importe quelle tradition, qu'une tradition particulière qui serait réellement partie prenante dans la confrontation qui a lieu entre les traditions proprement dites. Le rationalisme doit être combattu essentiellement en raison de sa fonction, qui est de masquer « la limitation fatale des traditions abstraites (c'est-à-dire "rationnelles") et les problèmes qui ne cessent de surgir » (p. 67) et de s'opposer ainsi à la libre concurrence des traditions rationnelles et des traditions non rationnelles et à l'évaluation de leurs apports et de leurs mérites respectifs. Mais l'opposition entre des traditions « rationnelles » et des traditions « irrationnelles » n'est elle-même, en fin de compte, qu'une fabrication du rationalisme lui-même ; et celle du « rationalisme » et de l'« irrationalisme » n'est que le nom que le rationaliste choisit de donner à son refus de reconnaître le type de rationalité propre à une certaine catégorie de traditions.

En dépit de l'optimisme délirant qu'on lui reproche généralement, la théorie de Feyerabend pourrait tout aussi bien être considérée comme une solution foncièrement pessimiste et autoritaire au problème de la coexistence pacifique des individus et des groupes au sein d'une société. Puisque le relativisme interdit de formuler un jugement « objectif » sur les avantages et les inconvénients d'une tradition donnée et que les différentes traditions incarnent généralement des conceptions, des aspirations et des idéaux incompatibles, il ne reste plus qu'à laisser les individus décider souverainement de ce qui compte et de ce qui ne compte pas pour eux et à les

répartir en groupes suffisamment homogènes, qu'on empêchera, au besoin par la force, de se mêler de ce qui ne les regarde pas. Néanmoins, comme on pouvait s'y attendre et comme le font finalement tous les relativistes, Feyerabend ne se prive pas de formuler toutes sortes de jugements de valeur absolus sur les avantages remarquables de cette solution et sur bien d'autres choses. Il serait moralement répréhensible de la part de l'Etat de ne pas permettre la coexistence de toutes les traditions qui ont des adeptes. Cette tolérance sans restriction est moralement préférable, entre autres choses, parce qu'elle constitue finalement la meilleure garantie de « progrès ». Mais, lorsque Feyerabend utilise ce genre d'argument, il le vide généralement de toute espèce de signification et d'importance réelles, en précisant que chacun peut interpréter le mot « progrès » de la façon qui lui convient et selon les principes de la tradition à laquelle il appartient⁶. Puisque la notion de progrès est elle-même une notion intra-traditionnelle et, par le fait, complètement relative, on se demande finalement 1) pourquoi on devrait chercher à favoriser le progrès en général (ou, comme Feyerabend a l'air de le souhaiter, « dans tous les sens du mot »), 2) en quoi, s'il s'agit une fois de plus d'une concession tactique faite à la pensée de l'adversaire, elle a un intérêt quelconque, puisque le relativisme intégral implique non seulement que le rationaliste peut vouloir le progrès dans *son* sens, mais également qu'il peut choisir les moyens qui lui conviennent, y compris les moins adaptés, pour le réaliser, 3) ce que peut encore vouloir dire le mot « progrès », si n'importe quoi est susceptible de *compter* comme un progrès, 4) ce que l'idée de la coexistence et de la libre concurrence de toutes les traditions « dans l'intérêt du progrès » contient de plus que celle de leur coexistence et de leur libre concurrence considérée en elle-même et pour elle-même, puisque chaque tradition peut avoir *sa* notion de progrès, incompatible avec celle d'une autre, et que certaines traditions n'ont même, apparemment, *aucune* notion de progrès qui soit comparable à la nôtre.

Feyerabend est évidemment contraint de tenir, pour justifier sa position, un discours « pédagogique » qui finit par n'être pas tellement éloigné de celui de la tradition rationaliste

6. Voir par exemple *Against Method*, Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge, NLB, Londres, 1975, p. 27.

elle-même. L'anarchisme épistémologique et méthodologique qu'il recommande constitue la meilleure solution, dans la mesure où il multiplie les possibilités de critique et d'apprentissage : « L'idée centrale est (...) qu'une société qui contient de nombreuses traditions met à la disposition du citoyen de meilleurs moyens de juger ces traditions qu'une société qui comporte une idéologie fondamentale unique. Les sociétés "primitives" nous enseignent qu'il y a des façons meilleures de prendre soin de la vieillesse, de traiter les éléments "criminels", de traiter les maladies mentales, que celles que nous connaissons et appliquons aujourd'hui. Nous apprenons également (par exemple, des Azandé) qu'une "discussion rationnelle" accentue souvent les problèmes sociaux et ne les résout pas. Pour Montaigne et ses successeurs dans l'*Aufklärung*, l'étude de cultures étrangères n'était pas seulement une source d'informations intéressantes, elle ne satisfaisait pas seulement la curiosité, elle amenait également à une critique de la "civilisation" de ceux qui s'adonnaient à l'étude en question et aidait à la découverte de ses insuffisances » (p. 19). Mais en quel sens les « façons meilleures » dont il est question ici sont-elles meilleures, si ce n'est pas au sens objectif ? Et comment le fait que nous puissions être amenés et que nous soyons fréquemment amenés à reconnaître que d'autres traditions ont trouvé des solutions qui sont réellement plus avantageuses à certains de nos problèmes les plus difficiles pourrait-il être utilisé comme un argument en faveur du relativisme radical, puisqu'il signifie, en fait, exactement le contraire ?

4. LE RELATIVISME POURRAIT-IL ÊTRE VRAI ?

Feyerabend ne peut malheureusement pas défendre sa conception sans se référer, lui aussi, à une certaine idée objective du bien ou de ce qui (pour rester à dessein dans le vague) permet à l'homme de se réaliser le plus pleinement. Lorsqu'il constate qu'« aujourd'hui un regard sur la vie de femmes indépendantes (et je ne veux *pas* dire par là de femmes comme madame Curie !) dévoile de nombreux traits barbares de nos institutions orientées en fonction de l'homme » (p. 19-20), on a envie de lui répondre qu'il n'y a rien à objecter, de son point de vue, à cette forme de barbarie,

tout comme à n'importe quelle autre, à partir du moment où les gens concernés la veulent et l'acceptent. Puisqu'il n'est pas possible d'évaluer objectivement la perte que pourrait représenter pour l'humanité la destruction des valeurs propres à une culture (même lorsqu'elles sont tout à fait inacceptables de notre point de vue) au nom d'idéaux rationnels et humanitaires (cf. p. 153), pourquoi ne devrait-on pas, en toute rigueur, s'abstenir également dans ce cas-là ?

Feyerabend considère comme un mythe l'idée de la convergence de la connaissance scientifique, sur laquelle les rationalistes appuient leur conception du progrès : « La connaissance (...) n'est pas une suite de théories consistantes qui converge vers une conception idéale ; elle n'est pas une approche graduelle de la vérité. Elle est plutôt un *océan* toujours plus vaste *de conceptions rivales incompatibles (et peut-être même incommensurables)*, où chaque théorie prise individuellement, chaque conte de fées, chaque mythe qui fait partie de la collection contraint les autres à une articulation plus poussée et chacun d'entre eux contribue, par l'intermédiaire de ce processus de compétition, au développement de notre conscience » (*Against Method*, p. 30). Mais cette forme de conscience synthétique et hyperévoluée n'est guère et risque d'être de moins en moins à la portée de l'individu ordinaire, qui doit d'abord choisir *une* option particulière et appartenir à *une* tradition déterminée, au risque d'ignorer définitivement une quantité d'autres possibilités. Ce qui vaut pour le vrai vaut naturellement aussi et à plus forte raison pour le bien. L'idée de convergence vers une conception finale et un consensus ultime est tout aussi illusoire dans le domaine de la morale, où l'océan des possibilités incompatibles ou incommensurables pourrait bien s'étendre et s'approfondir encore davantage à mesure que les choses évoluent. Il serait donc beaucoup plus simple et plus honnête de ne pas essayer d'argumenter en faveur de la prolifération systématique et de la compétition ouverte en utilisant une notion de progrès global qui n'a de sens qu'à la condition d'impliquer une certaine commensurabilité et une certaine convergence possible et souhaitable et de présenter explicitement la diversité et la divergence maximales elles-mêmes comme constituant la seule valeur et le seul idéal que l'on puisse promulguer et promouvoir sans aucune restriction.

A l'objection classique selon laquelle une théorie comme

la sienne devrait entraîner inévitablement le désordre et l'anarchie, Feyerabend répond que « l'assertion selon laquelle l'ordre social ne peut être atteint que grâce à une tradition de base où il y a vérité, humanité, objectivité, etc., n'est tout simplement pas correcte » (*Erkenntnis für freie Menschen*, p. 152). Les sociétés d'insectes constituent un contre-exemple évident, qu'il n'hésite pas à utiliser, ce qui est un peu surprenant de la part d'un auteur qui déteste à ce point la banalité. S'il n'était question que d'aboutir à un ordre social quelconque, la vérité, l'humanité, l'objectivité et, bien entendu, la liberté elle-même ne seraient certainement pas indispensables. Le problème est que même Feyerabend doit avoir, bien qu'il s'en défende, une certaine idée de ce que peut (et doit) être un ordre véritablement *humain* en général. Il est sans doute vrai qu'« il n'y a pas d'idéologie qui contienne absolument toute seule le mystère de la liberté » (*ibid.*, p. 121). Mais cela n'oblige pas nécessairement à concéder également que n'importe quelle idéologie exprime un aspect important et irremplaçable de ce « mystère », qu'il serait dangereux d'ignorer ou de supprimer. Il est difficile de croire que Feyerabend considère une tradition esclavagiste, raciste ou antisémite comme susceptible d'apporter une contribution substantielle à la liberté et au progrès, même compris dans leur sens le plus « tolérant ». Lorsqu'il exige la liberté même pour les ennemis de la liberté, il fait donc probablement, comme tout le monde, une distinction entre des traditions et des idéologies qui doivent être admises, parce qu'elles constituent réellement ou potentiellement des facteurs de progrès et d'humanisation, et d'autres que l'on est obligé de « tolérer », simplement en ce sens qu'il n'est pas possible de leur interdire d'exister, mais tout au plus de les empêcher de nuire. Si les hommes veulent utiliser leur liberté inaliénable pour se conduire comme des bêtes, s'asservir ou s'entretuer les uns les autres, ce n'est pas, estime-t-il, l'affaire de l'Etat ni d'aucune morale, à partir du moment où les choses se passent entièrement entre eux. La seule difficulté est évidemment qu'une tradition guerrière et conquérante, par exemple, met invariablement dans l'obligation de faire la guerre des gens qui n'en avaient *a priori* aucune envie et que la société libre s'expose à des risques considérables en adoptant une conception aussi généreuse du pluralisme et de la tolérance.

La polémique de Feyerabend contre les idéaux et les

discours humanitaires utilise largement l'argument *tu quoque!* et suggère même, conformément à l'un des principes les plus typiques du cynisme religieux, que la sauvegarde des âmes est, de toute façon, bien plus importante que celle des corps et que l'on ne peut guère protester contre le meurtre de ceux-ci lorsqu'on pratique massivement, comme le fait la tradition rationaliste, le meurtre de celles-là : « Ce ne sont pas seulement les officiers SS, mais également les rationalistes et les philanthropes qui sont des bêtes. Que l'on protège, par conséquent, les traditions les unes contre les autres, que l'on défende les droits de ceux qui veulent quitter leur tradition — mais le reste ne concerne pas l'Etat. S'il y a des hommes qui trouvent leur bonheur dans le fait de s'exterminer les uns les autres dans des jeux guerriers dangereux, alors, qu'on leur laisse ce plaisir. Je ne peux pas m'exciter sur des pratiques de ce genre tant que je vois avec quelle égalité d'âme et même avec quel plaisir orgiaque nos concitoyens humanitaires et leurs chefs, les philanthropes éminents de notre génération, considèrent la mutilation des *âmes* d'enfants innocents qui se pratique à longueur de journée dans nos écoles et avec quelle satisfaction sadique ils saluent la métamorphose d'enfants d'hommes vivants, pleins d'idées, pleins de charme, merveilleusement doués, en pâles copies de la « rationalité » de leurs maîtres » (p. 147). Les assassins de l'âme sont, à tout prendre, plus malhonnêtes et plus dangereux que les dictateurs qui suppriment purement et simplement leurs adversaires et l'on pourrait se demander « si certains des grands de l'humanité, comme on les appelle, si des hommes comme Platon, le Christ, Kant, Marx, Luther ne devraient pas être comptés au nombre des plus grands criminels de l'histoire » (p. 78, note 46). Que tant de gens aient pu se laisser abuser à ce point par eux devrait cependant être un peu préoccupant pour quelqu'un qui pense que, de façon générale, le simple citoyen « sait mieux ».

La proposition de Feyerabend est donc : « Que messieurs les rationalistes commencent ! » C'est-à-dire : qu'ils cessent d'exercer leur propre sadisme légalisé et leur propre bestialité institutionnalisée avant de verser des larmes hypocrites sur les massacres et les atrocités diverses qui se commettent un peu partout dans le monde : « Je ne crois pas à vos larmes de crocodile, messieurs et mesdames les philanthropes au cœur sensible, je ne crois pas à vos phrases à propos de la « terreur

d'Auschwitz", tant que la propagation de votre humanité dans les écoles, les hôpitaux, les universités, les prisons entraîne une pareille mort des âmes ! Et cela, avec votre entière approbation ! » (p. 148). Si Feyerabend veut dire que l'on peut suspecter sérieusement la sincérité des lamentations et des proclamations humanitaires que les nantis et les privilégiés des sociétés développées font entendre à propos de la misère et des horreurs du monde en général, on ne peut certainement pas lui donner tort, sans avoir besoin d'invoquer pour cela des raisons du même genre que les siennes. S'il veut dire qu'il n'y a pas réellement à choisir entre la bestialité de l'officier SS et celle de l'intellectuel philanthrope ou du pédagogue rationaliste, je ne sais pas trop qui il espère convaincre, à moins précisément que l'habitude de verser des larmes de crocodile sur les atrocités inimaginables et inégalables de notre système d'éducation et de notre médecine officielle, qui se répand apparemment de plus en plus, ne constitue désormais la seule forme de philanthropie dont le sérieux et l'authenticité ne peuvent être soupçonnés et que la rhétorique de l'auto-accusation systématique ne soit devenue la seule preuve que l'homme occidental peut encore donner de la sincérité de ses intentions humanitaires et progressistes.

Feyerabend souligne, après bien d'autres, qu'une éducation qui voudrait supprimer l'agressivité, la méchanceté et le vice supprimerait également la liberté, la créativité et finalement l'humanité même de l'homme. Il vaut mieux adopter un système qui, à la limite, donne aux loups la possibilité de se dévorer entre eux, s'ils le veulent, que de ne former qu'une population de moutons :

« Une éducation qui purifie les hommes de tous les vices élimine leur méchanceté et leur humanité — un prix trop élevé pour des résultats qui peuvent également être obtenus autrement. Et qu'il y ait d'"autres façons de faire" de ce genre, c'est une chose que les anti-relativistes concèdent fréquemment. Bien loin de faire confiance au pouvoir des idéologies, dont ils soulignent l'importance avec une telle passion, ils protègent la société par des lois, des tribunaux, des prisons et une police forte. Naturellement, des mots comme "police", "prison", "mesures de protection" ne sonnent pas bien aux oreilles des libéraux. Mais une éducation universelle à la vertu, à la vérité, à l'humanité, qui extirpe les anciennes traditions

et produit des machines à vertu qui sourient de façon idiote ou regardent fixement devant elles avec un œil sombre, représente une menace encore bien plus grande pour la liberté et l'humanité. Quelle protection peut bien être la meilleure : la protection *imaginaire* que l'on croit obtenir en coupant les âmes sur mesure, ou la protection *réelle*, qui laisse l'âme sans dommage et restreint notre liberté de mouvement ? » (p. 151-152).

L'utilisation de méthodes contraignantes par les sociétés « libérales » n'est condamnable que dans la mesure où elle constitue un démenti immédiat et quelquefois spectaculaire de la confiance qu'elles affichent, par ailleurs, dans le pouvoir des grandes idées et où celles-ci ne se réalisent, pour autant qu'elles le font, qu'à un prix tout à fait excessif. Si la vertu ne peut être réalisée que sous la forme de la production d'automates vertueux, dociles et conformistes, elle ne constitue évidemment pas un but très intéressant. Mais l'utilisation de la contrainte n'est certainement pas une chose que l'on pourrait reprocher spécialement à la société libérale, puisqu'« à l'intérieur des traditions règnent les lois de telle ou telle tradition, et celles-ci sont dans certains cas plus rigoureuses que les lois des rationalistes » (p. 150). L'erreur des anti-relativistes est, comme on l'a vu, de croire qu'« une vie commune entre des hommes n'est pas possible sans vérité, humanité, droit » (*ibid.*). Mais faut-il comprendre que les sociétés qui veulent être *réellement* démocratiques devraient renoncer entièrement à se fixer comme but explicite la réalisation d'idées de ce genre, au nom d'une idée supérieure de la vérité, de l'humanité et du droit qui est à la fois plus fondamentale, plus riche et plus tolérante que celle des défenseurs habituels des idéaux rationalistes et humanitaires, mais dont on ne peut, en dehors de cela, absolument rien dire de précis, ou bien que les valeurs en question ne sont, tout compte fait, nullement essentielles et que, par exemple, la liberté des individus est, comparée à la liberté des traditions, une chose relativement secondaire et négligeable ?

Feyerabend n'est évidemment qu'en apparence un ennemi de l'ordre : il soutient simplement que tout individu doit pouvoir choisir « librement » son ordre, y compris, si cela lui convient, le plus arbitraire et le plus tyrannique. Mais, dans ce cas-là, que peut-on objecter à une société où la majorité des citoyens ont choisi la façon « rationnelle » d'être libres (ou

de ne pas l'être) et acceptent apparemment le « massacre » spirituel dont parle Feyerabend? Il pourrait sans doute répondre que, de toute façon, les gens n'ont pas choisi et que, de plus, certains ont fait ou sont en train de faire un choix tout à fait différent, qu'on ne leur donne pas les moyens d'exprimer ou de concrétiser. Mais l'idée que les citoyens n'ont pas réellement opté pour un état de choses dont ils se satisfont en pratique ne peut être, du point de vue de Feyerabend lui-même, qu'un exemple typique de la prétention des intellectuels qui croient toujours savoir mieux ce qui conviendrait aux individus ordinaires que ceux-ci ne le savent eux-mêmes. Quant à la question de savoir comment il est possible de permettre réellement à ceux qui le désirent de vivre *autrement*, c'est-à-dire de respecter les droits des minoritaires et des marginaux, c'est évidemment une question cruciale et difficile, qui est, pour l'instant, loin d'être résolue de façon satisfaisante. Feyerabend a raison de remarquer que se demander, dans des sociétés comme les nôtres, si l'on doit ou non tolérer une tradition qui pratiquerait l'infanticide, le meurtre rituel ou d'autres abominations du même genre, est largement un problème d'école. Il s'agit essentiellement de savoir, concrètement parlant, si l'on est disposé à accorder les droits qu'ils réclament à des individus et à des groupes « déviants » dont le mode de vie ne pose aucun problème qui ressemble de près ou de loin à celui-là. Mais ce qui est certain est que, si l'on raisonne à la manière de Feyerabend, les adeptes de la tradition dominante n'ont manifestement aucune raison d'entretenir une mauvaise conscience particulière à l'égard du choix qu'ils ont fait et celui-ci ne justifie pas plus qu'un autre le mépris et les sarcasmes dont il les accable. Reprocher à la tradition de la rationalité occidentale ses tendances agressives et son intolérance à l'égard des traditions rivales est on ne peut plus légitime. Mais il ne faut pas transformer cette accusation malheureusement trop fondée en un déni de justice caractérisé en suggérant que ses premières victimes sont ses propres adhérents. Même si l'on peut avoir cette impression lorsqu'on la considère du point de vue d'une autre tradition, le relativisme ne permet évidemment pas de formuler un jugement « objectif » quelconque sur ce point.

L'objectiviste naïf est certainement dans l'erreur lorsqu'il interprète « la correction d'une déduction, la présence d'une

contradiction, l'existence d'une vérité, l'humanité (ou l'inhumanité) d'une action comme un état de choses auquel il n'apporte pas lui-même une contribution » (p. 148-149). Mais pourquoi cela devrait-il signifier que des choses comme la vérité d'une proposition ou l'humanité d'une action sont uniquement le produit de cette intervention subjective? De même, il arrive fréquemment que des représentants d'autres cultures ou d'autres traditions perçoivent et dénoncent comme « inhumains » certains comportements que leurs auteurs, du point de vue de la tradition à laquelle ils appartiennent, considèrent comme tout à fait normaux et innocents. Faut-il en conclure qu'une idée d'humanité est toujours uniquement le produit d'une tradition et qu'il y en a autant que de traditions? Dans ce cas-là, au nom de *quelle* idée d'humanité pourrait-on exiger la coexistence et la libre concurrence de toutes les traditions dans l'intérêt de l'humanité? Feyerabend constate (en le regrettant) que, « dans les écoles publiques, on apprend à connaître les religions en tant que *phénomènes historiques*, et non pas en tant que constituants de la vérité, à moins que les parents n'insistent pour que leurs bienfaits soient rendus accessibles aux enfants d'une façon plus directe⁷ ». Mais qu'est-ce qui peut bien autoriser un relativiste à parler des religions comme étant des parties constitutives (parmi d'autres) de *la* vérité? De quelle vérité?

Le relativisme est une doctrine *a priori* extrêmement séduisante (notamment parce qu'elle donne l'impression de constituer une sorte de principe de respect, d'équité ou, en tout cas, de charité à l'égard de toutes les *autres* possibilités), mais qui a tendance à perdre en séduction ce qu'elle gagne en intelligibilité. N'importe quelle discussion sérieuse sur des thèmes comme la relativité des concepts, des paradigmes ou des visions du monde, la pluralité des logiques, etc., révèle à peu près invariablement que la thèse relativiste devient beaucoup moins excitante lorsqu'on se donne la peine de comprendre ce qu'elle pourrait vouloir dire et impliquer réellement. Comme l'écrit Davidson : « Le relativisme conceptuel est une doctrine capiteuse et exotique, ou il le serait si l'on pouvait lui donner un sens convenable. L'ennui est que, comme c'est si souvent le cas en philosophie, il est

7. *Der wissenschaftstheoretische Realismus und die Autorität der Wissenschaften*, Fried. Vieweg & Sohn, Braunschweig/Wiesbaden, 1978, p. 351.

difficile d'améliorer l'intelligibilité tout en conservant l'excitation⁸.

La situation n'est pas forcément très différente dans le cas apparemment le plus favorable, à savoir celui du relativisme éthique. Les versions fortes et excitantes du principe de relativité ont généralement l'inconvénient de s'auto-réfuter presque immédiatement. C'est le cas de celle de Feyerabend, qui combine une interprétation polémique, en principe complètement relativiste, de la signification et du contenu de termes normatifs comme « rationalité », « vérité », « liberté », « humanité », etc., avec une conception manifestement non relativiste de la tolérance, de la coexistence pacifique, de l'influence sans contrainte, de l'échange libre et, pour finir, de la vérité et de l'humanité elles-mêmes. Comme le souligne Bernard Williams, « tout relativisme qui nierait la validité non relative de concepts qui sont impliqués dans la simple formulation du problème qu'il veut poser serait réfuté⁹ ». Dans la mesure où cet aspect de la question a été souvent discuté, il est surprenant que les formes de relativisme qui s'auto-détruisent restent aussi répandues et réapparaissent aussi régulièrement dans la littérature philosophique elle-même.

Quant aux versions cohérentes (et donc susceptibles d'être éventuellement vraies) de la thèse relativiste, elles sont rendues beaucoup moins attrayantes par la nécessité de respecter la distinction cruciale que fait Bernard Williams entre une confrontation *réelle* et une confrontation purement *notionnelle* (cf. *ibid.*, p. 138-139) et l'obligation de tenir compte simultanément de deux propositions qui sont l'une et l'autre vraies : « La première est que nous devons avoir une forme de pensée non relativisée à notre propre [système] S existant pour réfléchir sur d'autres S qui peuvent présenter de l'intérêt pour nous et exprimer les intérêts en question. La seconde est que nous pouvons néanmoins reconnaître qu'il peut y avoir de nombreux S qui sont reliés à nos intérêts de façon trop distante pour que nos jugements aient une prise quelconque sur eux, tout en admettant que le jugement d'autres personnes pourrait avoir une prise sur eux, les personnes en question

étant celles pour qui ils constitueraient une option réelle » (*ibid.*, p. 142).

Le genre de société dont rêve Feyerabend est une société qui développerait au maximum les possibilités de confrontation *réelle* et permanente entre les traditions les plus diverses en proposant simultanément le plus grand nombre d'options possibles. La difficulté est que la coexistence de toutes ces traditions à l'intérieur d'une même société ne suffit évidemment pas à transformer n'importe quelle option théoriquement possible en une option réelle et que la confrontation ne peut avoir les effets espérés et constituer un facteur de progrès qu'à la condition d'être à la fois réelle et libre, ce qui signifie que la décision d'adopter une certaine tradition devrait résulter, autant que possible, d'un choix rationnel, autrement dit d'une comparaison réellement effectuée entre des solutions comparables. Le relativisme qui prétend que n'importe quelle solution est en principe aussi bonne qu'une autre traite toutes les confrontations réelles comme si elles étaient simplement notionnelles et supprime finalement toute raison de choisir entre des options qui n'en sont pas. Et celui qui soutient que l'on doit à tout moment pouvoir choisir, parce que certaines options (qui ne sont peut-être pas du tout celles auxquelles on pense d'abord) sont meilleures que les autres réintroduit nécessairement un principe de comparaison et d'évaluation qui n'est pas relativiste. Dire que les « intellectuels » ne devraient pas être autorisés à diriger ou à dicter le choix des simples citoyens ne change évidemment rien à la nature du problème.

Si Feyerabend ne considérait pas, comme il le fait manifestement, que tous les coups sont permis lorsqu'il s'agit d'ébranler la bonne conscience de la tradition rationaliste et pour finir de la discréditer purement et simplement, il aurait évidemment remarqué que les rationalistes ne sont pas toujours naïfs ou inconscients au point de supposer que le but de l'éducation devrait être d'extirper complètement le vice. La question que se posent la plupart d'entre eux est plutôt de savoir comment les pulsions égoïstes et asociales qui sont à l'origine de l'activité et de la créativité humaines sous leurs formes les plus diverses, y compris, bien entendu, les plus « nobles », peuvent être utilisées et sublimées pour le bien de la société et de l'espèce. Par le biais de l'« insociable sociabilité » des hommes, « un accord *pathologiquement* extorqué

8. Donald Davidson, « On the Very Idea of a Conceptual Scheme », *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, vol. XLVII (1973-74), p. 5.

9. Bernard Williams, « The Truth in Relativism », in *Moral Luck*, *Philosophical Papers 1973-1980*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981, p. 133.

en vue de l'établissement d'une société » doit pouvoir, comme dit Kant, « se convertir en un tout moral ». Pour Kant lui-même, il n'est donc nullement question d'essayer de neutraliser ou de supprimer ce qui constitue justement l'élément moteur de toute espèce d'innovation et de progrès :

« Sans ces qualités d'insociabilité, peu sympathiques certes par elles-mêmes, source de la résistance que chacun doit nécessairement rencontrer à ses prétentions égoïstes, tous les talents resteraient à jamais enfouis en germes, au milieu d'une existence de bergers d'Arcadie, dans une concorde, une satisfaction et un amour mutuels parfaits ; les hommes, doux comme les agneaux qu'ils font paître, ne donneraient à l'existence guère plus de valeur que n'en a leur troupeau domestique ; ils ne combleraient pas le néant de la création en considération de la fin qu'elle se propose comme nature raisonnable. Remercions donc la nature pour cette humeur peu conciliante, pour la vanité rivalisant dans l'envie, pour l'appétit insatiable de possession ou même de domination. Sans cela, toutes les dispositions naturelles excellentes de l'humanité seraient étouffées dans un éternel sommeil. L'homme veut la concorde, mais la nature sait mieux que lui ce qui est bon pour son espèce : elle veut la discorde¹⁰. »

Lichtenberg dit à peu près la même chose, dans un langage qui est, toutefois, nettement plus proche de celui de Freud que de celui de Kant :

« Je crois que la voie la plus sûre pour faire progresser l'homme serait, en utilisant la raison polie de l'homme raffiné, d'affiner avec de la philosophie les comportements prédateurs primitifs et aveugles du barbare (qui se situe à mi-chemin entre le sauvage et le fin). Une fois qu'il n'y aura plus de sauvages et plus de barbares dans le monde, alors c'en sera fait de nous.

Les ramifications les plus fines de nos sciences et de nos arts ont leur *souche* quelque part dans notre sauvagerie ou notre barbarie (l'état intermédiaire entre la sauvagerie et le raffinement) ; faire des recherches sur celui-ci, combien de philosophie cela n'exigerait-il pas, mais quel profit on en tirerait en même temps ! » (*Sudelbücher*, H, 16-17.)

10. « Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique », in Kant, *La philosophie de l'histoire*, introduction et traduction par Stéphane Piobetta, Aubier, Paris, 1947, p. 65.

C'est justement parce qu'il n'est ni pensable ni souhaitable d'« amputer » (comme dirait Feyerabend) la nature humaine de cet élément de sauvagerie ou de barbarie constitutives que les idéaux, obligés non seulement de compter avec lui, mais, qui plus est, d'utiliser pour se réaliser le potentiel énergétique qu'il représente, n'ont jamais pu et ne pourront jamais éviter tout à fait de recourir à des formes de contrainte et de ruse, avec le risque bien connu que les moyens échappent, avant qu'on ait eu le temps de s'en rendre compte, au contrôle des fins qu'ils sont supposés servir :

« Dans chaque gare quelques mitrailleuses, dans chaque localité une compagnie, et les idéaux s'effondrent devant les moyens de coercition ; dans l'espace de quelques mois on a des idéaux qui se sont subordonnés aux moyens de coercition.

C'est en dernier ressort la mélodie de l'humanité. Supprimer la contrainte voudrait dire se ramollir. Rendre l'homme capable de grandes choses, bien qu'il soit un porc, tel est le problème » (Musil, *Der deutsche Mensch als Symptom*, p. 1359-1360).

Toute la question est dès lors de savoir quelles sont les formes d'organisation qui créent les conditions les plus favorables à l'obtention d'une solution intéressante dont le prix ne soit pas excessif. La seule chose réellement claire, dans le cas de Feyerabend, est que, pour lui, ce ne sont certainement pas celles de la société « démocratique » sous sa forme actuelle. Comme beaucoup d'autres intellectuels subversifs qui sont le produit de la tradition libérale, il déteste manifestement beaucoup plus cette tradition qu'il n'aime réellement les autres. Le ressentiment tout à fait particulier qu'il manifeste contre la société bourgeoise est du même genre que celui de Foucault. Mais il s'en distingue par la présence d'un élément utopique essentiel qui est complètement absent de la critique de Foucault. Feyerabend croit à la possibilité de constituer progressivement une société réellement libre en faisant confiance aux initiatives des simples citoyens, à l'exclusion de toute espèce de programme dû aux « élucubrations » d'une élite intellectuelle et politique.

Cependant, il ne peut naturellement pas être question d'essayer de réaliser par des moyens plus adaptés les valeurs de liberté, d'humanité et de justice que la société libérale proclame (et bafoue en même temps), puisque ces valeurs

n'ont d'importance réelle qu'à l'intérieur d'une tradition déterminée et que le citoyen devrait justement acquérir la capacité de les relativiser en conséquence. Le genre d'apprentissage que devraient permettre la cohabitation et la compétition des traditions les plus diverses au sein d'une même société ne peut être, précisément, que celui du relativisme démocratique. Dans une société libre, le citoyen aura la possibilité de se rendre compte qu'il existe toujours d'autres choix et d'autres solutions que ceux qui sont proposés par la tradition à laquelle il appartient (provisoirement). On peut donc se demander si l'ambition de Feyerabend n'est pas de réaliser une combinaison à peu près impossible entre les avantages irremplaçables (stabilité, sécurité intellectuelle, spontanéité et assurance des décisions, etc.) que représente, pour l'individu, l'appartenance à une tradition déterminée et le désir d'inconnu et de nouveauté, le goût de l'incertitude, du risque et de l'aventure qui seront entretenus par la confrontation permanente avec des traditions complètement différentes.

Vouloir que l'individu *ait* une tradition et en même temps devienne capable de la considérer à chaque instant avec le détachement de l'observateur qui la regarde du point de vue d'une autre tradition, est à la limite une contradiction pure et simple. Feyerabend souhaite que les gens prennent conscience du fait qu'« il y a des choses plus importantes que de gagner des guerres, faire avancer la science, trouver la vérité » (*Der wissenschaftstheoretische Realismus*, p. 367). Les citoyens doivent apprendre à relativiser de plus en plus ce genre d'objectifs. Mais un relativiste cohérent ne peut évidemment pas dire quelles sont exactement les « choses plus importantes » dont il est question et en quoi elles sont plus importantes. Il est, par définition, obligé d'admettre qu'il n'y en a pas de plus importantes pour une tradition qui les considère comme les plus importantes. Il ne peut pas non plus préjuger de ce que pourrait être l'issue finale (si l'on peut parler de quelque chose de ce genre) de la compétition démocratique entre toutes les traditions et du genre d'idéaux, de valeurs et de comportements qu'elle fera émerger. Enfin, il va de soi qu'il ne peut pas exclure *a priori* que la confrontation, même si elle a lieu entièrement sur le mode de l'échange libre, aboutisse à un résultat qui ne serait pas très différent de celui que nous observons aujourd'hui, à savoir à

l'hégémonie d'une tradition particulière, qui pourrait très bien être à nouveau la tradition rationaliste elle-même.

Il est bien possible que la postérité comprenne difficilement les extrémités auxquelles la haine de la société bourgeoise a pu pousser certains intellectuels contemporains. Comment jugera-t-elle des penseurs qui, comme Sartre ou Foucault, ont donné l'impression et même parfois soutenu explicitement que ce qui est important n'est pas tellement que la justice soit juste, mais essentiellement qu'elle ne soit pas bourgeoise, qu'elle n'utilise pas les formes de l'appareil disciplinaire et répressif propre à *nos* sociétés ? Au-delà de l'« erreur » circonstancielle et passagère qui consiste à approuver momentanément des formes de justice « populaire », religieuse, tribale ou autre, qui sont, en tout état de cause, infiniment plus arbitraires et moins respectueuses des droits de l'individu que celles que l'on dénonce, il y a surtout le vice fondamental d'un type de pensée qui combine l'intolérance absolue à l'égard de sa propre tradition avec une complaisance illimitée à l'égard de toutes les autres et de préférence de celles qui adoptent les valeurs et font les choix les plus opposés aux siens, autrement dit, qui, concrètement parlant, ne pratique le relativisme qu'à l'égard de la seule tradition incriminée et l'oublie entièrement lorsqu'il s'agit des autres, au point d'accorder une sorte de considération « absolue » à tout ce qui se recommande simplement par une différence et un éloignement d'autant plus respectables qu'ils sont plus grands.

Je suppose que Feyerabend, tout comme Foucault, fait une différence importante entre le système judiciaire et pénal qui fonctionne actuellement en Union soviétique et celui des démocraties occidentales, aussi évidents que puissent être ses défauts. Mais, du point de vue du relativisme radical qu'ils professent l'un et l'autre, on ne voit pas très bien en quoi peut consister la différence en question, surtout si l'on admet que, comme le dit Zinoviev, le communisme est un système non seulement bien accepté, tout compte fait, par ceux qui le subissent ou, en tout cas, par la très grande majorité d'entre eux, mais, qui plus est, beaucoup plus « naturel » et spontanément recherché que son rival démocratique. En d'autres termes, il ne serait pas inutile de préciser une bonne fois si ce que l'on demande aux institutions répressives est simplement moins d'hypocrisie « humanitaire » ou, ce qui est tout à fait différent, plus de justice réelle. La moins hypocrite de

toutes les formes de justice est, en un certain sens, la plus brutale, la plus sommaire et la plus expéditive ; et, si l'on considère qu'elle dévoile en fin de compte la vraie nature de toute justice, il faut avoir le courage de l'approuver explicitement, au lieu de se contenter de dénoncer à tout propos la réalité sordide qu'il y a derrière les apparences trompeuses de la justice bourgeoise, en invoquant l'idée d'une « autre » justice, qui a la particularité de pouvoir s'identifier sans difficulté avec l'arbitraire le plus total, érigé en loi suprême par la tradition considérée, les circonstances ou le contexte.

Un aspect essentiel du travail de Foucault a consisté à démontrer que la tradition rationaliste et libérale était, sur bien des points, en contradiction formelle avec ses propres principes. Mais la dénonciation de ce genre de fraude n'est réellement convaincante qu'à la condition d'être faite par quelqu'un qui continue à adhérer jusqu'à un certain point aux principes en question. Car il est difficile de reprocher sérieusement à une tradition ou un système déterminés de ne pas respecter des valeurs qui sont intrinsèquement illusoire ou mensongères et ne pourraient, par conséquent, être réalisées par une tradition ou un système de quelque nature que ce soit.

On ne peut évidemment qu'éprouver la plus grande admiration pour la détermination et le courage exceptionnels avec lesquels Foucault a lutté personnellement pour le respect des droits des minorités diverses que la société rejette ou marginalise dans le but de se protéger contre la menace qu'elles lui semblent représenter pour sa cohésion et son identité. Mais il est en même temps difficile de trouver un auteur qui ait fait preuve d'autant d'obstination et de talent dans la destruction des idéaux et des valeurs morales qui auraient permis de répondre à la question de savoir au nom de quoi exactement il a jugé nécessaire de prendre parti, en toutes circonstances, pour les exclus et les opprimés. Sur le point crucial, qui est de savoir s'il pourrait ou non exister des types d'organisation et des institutions qui auraient des chances d'échapper à des reproches de principe du genre de ceux qu'il a formulés contre notre système politique, psychiatrique, judiciaire, pénal ou carcéral, Foucault n'a jamais consenti, autant que je puisse m'en rendre compte, à dire quoi que ce soit de substantiel et de convaincant.

Lorsque la volonté de vérité est poussée réellement jusqu'à

ses dernières conséquences, la persistance d'une exigence morale, au sens traditionnel du terme, finit par apparaître comme une naïveté inexcusable que l'on hésite de plus en plus à avouer explicitement ; et l'énergie dépensée au service de la justice ne peut plus guère être que celle du désespoir. La suppression des abus que l'on combat ne pourrait, en effet, représenter une amélioration indispensable et incontestable que pour quelqu'un qui n'a pas encore abandonné complètement les illusions humanitaires et les rêves d'émancipation que Foucault a, plus que n'importe quel autre penseur contemporain, contribué à rendre anachroniques et dérisoires. L'acharnement avec lequel il s'est défendu, en philosophie, contre tout ce qui aurait pu passer pour un dernier reste d'idéalisme ressemble finalement plus, compte tenu des engagements constants qui ont été les siens, à une mesure défensive, à une forme de ressentiment ou à une dénégation caractérisée qu'à une conviction théorique profonde.

D'après la présentation que Foucault a donnée lui-même de ses derniers travaux*, il semblerait qu'il ait été en train de redécouvrir l'idée d'une certaine autonomie de l'éthique. « Nous avons cru, remarque-t-il, que nous ne pourrions rien changer, par exemple dans notre vie sexuelle ou familiale, sans bouleverser notre économie, notre démocratie, etc. Je pense que nous devons nous débarrasser de cette idée d'un lien analytique ou nécessaire entre l'éthique et les structures sociales, économiques ou politiques : ce qui ne veut pas dire, bien sûr, qu'il n'y a pas de relations entre celles-ci et celle-là. Mais ce sont des relations variables ¹¹. » Il faut distinguer entre le code moral et les actes : « Les actes (conduites) constituent le véritable comportement des gens vis-à-vis du code moral (prescriptions) qui leur est imposé » (*ibid.*). Il y a un aspect

* Au moment où a été achevé ce livre, je n'avais pas encore pu prendre connaissance des travaux en question et j'ignorais qu'ils seraient réellement les derniers. La mort prématurée de l'auteur ne fait que rendre plus lancinantes un certain nombre de questions qui risquent de rester définitivement sans réponse. Je n'ai rien changé à ce que j'avais écrit, parce que, bien que, comme dit Wittgenstein, « lorsque quelqu'un est mort, nous voyions sa vie dans une lumière conciliatrice » (alors que « pour lui il n'y avait pas de réconciliation »), l'espèce de brouillard conciliateur dans lequel on a déjà commencé à arrondir les angles les plus tranchants et à estomper les aspects les plus discutables de l'œuvre de Foucault ne me semble pas constituer la meilleure façon de rendre hommage à la personnalité d'un combattant de cette envergure.

11. « Michel Foucault : le sexe comme morale », Entretien avec Hubert Dreyfus et Paul Rabinow, *le Nouvel Observateur*, 1-7 juin 1984, p. 90.

important des prescriptions morales qui, bien qu'il ne soit généralement pas thématiqué de façon indépendante, n'est cependant pas réductible au code : « le genre de rapport que l'on a avec soi-même, le rapport à soi, que j'appelle l'éthique, et qui détermine comment l'individu est censé se constituer en sujet moral de ses propres actions » (*ibid.*). On peut d'ores et déjà prévoir que ce qu'annonce ce genre de déclaration sera qualifié par certains de découverte révolutionnaire. Les mauvais esprits constateront sans doute que Foucault avait, comme tous les maîtres à penser, une fâcheuse tendance à supposer que ce qu'il croyait à un moment donné était également ce que tout le monde croyait en même temps que lui. Ceux qui sont naturellement portés à l'indulgence se diront qu'il n'est jamais trop tard pour redécouvrir quelques vérités premières, en remarquant, toutefois, qu'un bon nombre de philosophes un peu plus classiques (je veux dire, un peu moins historiens et un peu moins politiques) que lui n'avaient jamais commis l'erreur de les perdre complètement de vue.

5. LES DEMI-MESURES DE L'ANTI-HUMANISME ET LES INCONSÉQUENCES DE L'IRRATIONALISME.

S'il fallait absolument choisir, j'opterais personnellement plus volontiers pour une position comme celle de Cioran que pour celle de Foucault. L'anti-humanisme est une entreprise singulièrement difficile et qui n'a de sens réel qu'à la condition d'être poussée jusqu'au bout. Un anti-humanisme de principe, qui reste suffisamment imprégné d'anthropocentrisme et de convictions humanitaires pour pouvoir inspirer des formes d'activisme politique appuyées sur une notion comme celle des « droits de l'homme » ou d'autres du même genre, n'est finalement guère plus honnête ni plus réaliste que les formes d'aveuglement humaniste qu'il ridiculise, parce que, tout en présentant comme une « révolution » décisive la découverte de facteurs irrationnels déterminants comme la volonté de domination et de destruction irrésistible et omniprésente, que la fraction la plus éclairée — et, du même coup, la plus pessimiste — de la tradition rationaliste a explicitement reconnus depuis le début, il ne réussit pas ou ne consent pas, en dépit des apparences, à approcher beau-

coup plus qu'elle la vérité ultime et insupportable qu'il pressent et suggère. « Mon idée, précise Foucault, n'est pas que tout est mauvais, mais qu'il y a partout danger, ce qui n'est pas exactement la même chose. Si tout est dangereux, alors nous avons toujours quelque chose à faire. Ma position ne mène pas à l'apathie mais à un activisme qui n'exclut pas le pessimisme » (*ibid.*, p. 87). Tous les théoriciens qui ont essayé de tenir compte des exigences du réalisme sans pour autant renoncer complètement à celles de la morale n'ont, à ma connaissance, jamais rien dit d'autre. La réflexion des penseurs qu'on appelle habituellement des « moralistes » a consisté le plus souvent dans une interrogation sur la possibilité même de quelque chose comme la morale. Croire à la morale en dépit de tout ce que nous savons (et Foucault fait incontestablement partie de ceux grâce auxquels nous avons réussi à en savoir encore beaucoup plus) est aujourd'hui plus que jamais le problème moral par excellence.

J'ai bien peur que la seule forme d'anti-humanisme qui puisse être considérée comme tout à fait cohérente et rigoureuse ne soit constituée par ce que Horstmann appelle la « pensée anthropofuge » (*anthropofugales Denken*), qui propose de franchir hardiment le dernier stade, celui qui sépare le *nihilisme* de l'*annihilationisme*, et d'admettre que l'humanité dispose enfin des moyens de corriger l'anomalie intrinsèque qu'elle constitue, de reconnaître et d'atteindre, dans un délai relativement bref, sa véritable destination, qui est d'exercer envers elle-même et envers toutes les autres espèces vivantes la charité suprême, celle qui consiste à leur apporter la délivrance définitive par l'anéantissement complet :

« Les performances dont nous sommes actuellement devenus capables dans le domaine de la technologie militaire devraient déjà à présent, grâce aux capacités thermonucléaires d'*overkill* qui ont été accumulées, aux réserves biochimiques que l'on peut faire entrer en ligne et aux « nettoyeurs » bactériologiques, nous mettre en état de faire disparaître notre espèce de la face de la terre jusqu'au dernier exemplaire. Du même coup se trouverait corrigé un faux pas de l'évolution, restauré dans sa souveraineté absolue le principe de la sélection naturelle et détruit le cheval de Troie de la création, l'esprit humain, dans lequel la souffrance arrive à la conscience de soi qui l'élève encore à une puissance supérieure. Le monstre (*das Untier*) aurait ratifié de la façon la plus

définitive qui soit son absurdité longtemps déplorée et serait passé du simple conditionnel du "Je n'aurais jamais dû exister" au passé composé du "Je n'ai jamais existé"¹².

Gottfried Benn (qui a été, à un moment donné, un des représentants les plus doués de la perspective radicalement anthropofuge) a dit de Nietzsche que, comparée au nihilisme profond qui a inspiré la plupart des grands créateurs occidentaux, son attitude apparaissait finalement comme celle d'un « Antinoüs idéaliste » ou d'un « pédagogue optimiste ». De la même façon, le nihilisme de Foucault fait presque figure de romantisme attardé lorsqu'on le compare avec la grande tradition philosophique anthropofuge telle qu'elle a été représentée par des penseurs comme d'Holbach, Schopenhauer, Hartmann ou Klages. S'il s'agissait simplement de démontrer l'insignifiance, l'absurdité et la nocivité de l'être humain par rapport à un « ordre des choses » qui ne lui demandait rien et ne lui devait rien, on pourrait dire que la question est, d'une certaine façon, réglée depuis longtemps. C'est pourquoi, dans la mesure où, lorsqu'on a décidé d'être nihiliste, il vaut mieux ne pas s'arrêter sur un chemin aussi bon, le diagnostic de Horstmann me semble tout à fait pertinent : « Foucault est — comme ses compagnons de route structuralistes — un redécouvreur qui, en dépit de l'étendue de ses lectures et de ses connaissances en histoire de la philosophie, se sent en *terra incognita* philosophique et a oublié que ce dont il relève l'absence et fait la découverte avec beaucoup de peine a déjà été une fois cartographié et amené au concept. Cette erreur est tragique, car l'inter règne humaniste qu'il combat et auquel il cherche à mettre fin démontre ainsi, même au moment de son effondrement, la puissance qu'il exerce sur ceux qui s'insurgent, en le coupant des traditions anthropofuges, dont la connaissance aurait rendu son chemin intellectuel moins pénible, sa pénétration plus profonde et sa perspective plus vaste » (*ibid.*, p. 94).

Qu'il faille ou non attribuer cet état de choses à la persistance de la censure humaniste importe peu ici. Ce que l'on doit retenir est surtout que celui qui recule devant les conclusions extrémistes de la tradition anthropofuge se re-

trouve dans une situation qui n'est pas fondamentalement différente de celle de toutes les formes de rationalisme anthropocentrique et humanitaire, qui se trouvent confrontées aujourd'hui au problème suivant : que faire avec les débris d'idéaux qu'une expérience historique, politique, anthropologique, etc., absolument dévastatrice a laissés derrière elle et dont personne, en dehors d'une extrême minorité tout à fait conséquente et éclairée, dont on ne sait d'ailleurs pas toujours jusqu'à quel point elle parle sérieusement, ne veut prendre le risque de se débarrasser complètement ? Sloterdijk, qui adopte, il est vrai, le point de vue résolument « biophile » du cynisme authentique, par opposition à la perspective fondamentalement biophobe de la tradition anthropofuge, constate, à propos de la grande fiction rationaliste du dialogue pacifique entre des partenaires libres et égaux en droit : « On a immédiatement envie de se gausser de l'« anti-réalisme méthodologique » de l'idée de dialogue, et une partie de ce livre essaie effectivement d'aider la dérision que l'on oppose à toute forme d'idéalisme fou à faire reconnaître ses droits ; mais, lorsque toutes les contradictions auront été absorbées, on reviendra à ce commencement, assurément avec une conscience qui est passée à travers tous les enfers du réalisme. Maintenir la fiction salutaire du dialogue libre est une dernière tâche de la philosophie » (*Kritik der zynischen Vernunft*, I, p. 50). Je n'ai pas l'impression qu'un rationaliste de l'espèce réaliste — et il y en a heureusement un peu plus qu'on ne le croit — dise, en fin de compte, beaucoup plus que cela. C'est pourquoi je me demande s'il est possible de formuler autrement et mieux que ne le fait Musil le problème auquel tout le monde, y compris les anti-humanistes qui refusent (non sans raison) de franchir le pas décisif, se trouve confronté aujourd'hui :

« On parle aujourd'hui fréquemment d'une crise de confiance de l'humanité, d'une crise de la confiance que jusqu'à présent on met encore dans l'humanité ; on pourrait également l'appeler une panique qui est en train de s'installer à la place de l'assurance que nous serions en mesure de conduire nos affaires en toute liberté et avec raison. Et nous ne devons pas nous tromper sur le fait que ces deux concepts moraux et également moralo-artistiques, liberté et raison, qui, en tant que signes distinctifs de la dignité humaine, nous sont venus de l'époque classique du cosmopolitisme allemand,

12. Ulrich Horstmann, *Das Untier. Konturen einer Philosophie der Menschenflucht*, Medusa Verlag, Vienne-Berlin, 1983, p. 99-100.

n'ont plus été, déjà depuis le milieu du XIX^e siècle ou un peu plus tard, dans un état de santé tout à fait satisfaisant. Ils sont peu à peu devenus "hors cours", on n'a plus su rien en "faire", et le fait qu'on les ait laissés se ratatiner a été moins la réussite de leurs adversaires que celle de leurs amis. Nous ne devons par conséquent pas non plus nous tromper sur le fait que nous-mêmes, ou ceux qui viendront après nous, ne pourrions sans doute pas revenir à ces représentations inchangées ; cela sera plutôt notre tâche, et le sens des épreuves imposées à l'esprit — et c'est la tâche douloureuse et pleine de promesses, qui est si rarement comprise, de toutes les générations qui se succèdent dans le temps —, d'effectuer le passage nécessaire et même tout à fait désiré au nouveau avec les pertes les plus réduites possibles ! Et, si l'on a négligé le passage à des idées qui associent le changement et la conservation, lequel doit avoir lieu au bon moment, on a d'autant plus besoin, dans ce genre d'action, du secours de représentations de ce qui est vrai, raisonnable, significatif, intelligent et donc également, en reflet inversé, de ce qui est bête. Mais quel concept ou concept partiel de la bêtise peut-on construire lorsque celui de l'intellect et de la sagesse vacille¹³ ? »

Il existe de nombreuses formes de radicalisme philosophique tout à fait au goût du jour, qui ignorent délibérément le problème des pertes et ont même tendance à mesurer l'intérêt du changement à l'importance de la perte ou de la liquidation. En dépit du succès momentané qu'elles connaissent dans les milieux intellectuels, on est obligé, me semble-t-il, de les considérer comme sans rapport avec le problème réel qui se pose à notre époque, comme il s'est posé, de façon plus ou moins aiguë, à toutes celles qui l'ont précédée.

On parle aujourd'hui volontiers des déboires, des déceptions ou des désillusions de la raison, en oubliant un peu trop facilement que les représentants de la grande tradition rationaliste étaient souvent des gens qui se faisaient beaucoup moins d'illusions que la plupart des irrationalistes d'aujourd'hui. D'une manière générale, on peut remarquer que les publications qui mettent en évidence l'intervention de mobiles tout à fait irrationnels dans des activités considérées en principe comme typiquement rationnelles sont presque toujours assurées, en ce moment, du succès. On voit se multi-

plier, par exemple, les ouvrages qui visent à démontrer que les scientifiques, même les plus exemplaires et les plus réputés, ont été le plus souvent, du point de vue personnel, des individus ambitieux, carriéristes, calculateurs, opportunistes et — quelle horreur ! — capables à l'occasion et au besoin de tricherie et de malhonnêteté caractérisées. Et l'on en tire généralement la conclusion que la rationalité et l'objectivité supposées de la science sont des mythes inventés par les philosophes des sciences rationalistes. Il n'est cependant pas du tout certain que ce genre d'exercice ne finira pas par perdre à la longue une bonne partie de son intérêt. Le scandale épouvantable que les publications de l'espèce indiquée sont censées provoquer n'existe, le plus souvent, que dans l'esprit de leurs auteurs. Les « révélations » qu'ils apportent sur le comportement des hommes de science ont trait à des choses généralement bien connues des intéressés et sont accueillies par eux sans aucune surprise réelle et sans l'indignation espérée. En outre, elles laissent absolument entière la question réellement intéressante, qui est de savoir comment des motivations personnelles égoïstes et agressives, des conjectures « sauvages » et des inventions sans fondement peuvent, par le biais du contrôle intersubjectif sévère qui s'exerce à l'intérieur de la communauté scientifique, aboutir à une acquisition ou à un progrès de la connaissance objective et dans quelle mesure elles le peuvent. Aucun rationaliste sérieux n'a jamais estimé que la rationalité, l'objectivité et l'honnêteté de la science étaient liées à la rationalité, l'objectivité et l'honnêteté de ses praticiens de façon aussi simple et directe que le supposent généralement les gens qui tirent de l'histoire et de la sociologie des sciences des conclusions complètement irrationalistes.

Proposer, comme on le fait quelquefois, de liquider définitivement des valeurs « dépassées » comme la rationalité critique ou communicative, la vérité et l'humanité, est une curieuse façon de concevoir le progrès, puisque cela reviendrait à supprimer, sans aucune contrepartie explicite, la dernière protection dont disposent les plus faibles et les plus démunis contre l'arbitraire des plus forts et des mieux armés. Si l'on estime que cette protection est tout à fait illusoire, il faut indiquer clairement en quoi consisterait une protection plus efficace et ce qu'elle impliquerait. Sur ce point, je suis obligé d'avouer humblement que la conscience aristocratique

13. « Ueber die Dummheit » (1937), in *Gesammelte Werke*, vol. VIII, p. 1284.

et élitiste des nietzschéens « de gauche » comporte des mystères insondables qui dépassent quelque peu l'homme simple que je suis.

Il n'y a évidemment rien de plus facile que d'ironiser sur les rationalistes qui « prêchent la critique, l'ouverture, la simplicité, le discernement de ses propres limitations et ont néanmoins fondé une aride Eglise dogmatique » (Feyerabend, *Erkenntnis für freie Menschen*, p. 151). Mais que prêche donc au juste Feyerabend, sinon la critique (de sa propre tradition), l'ouverture (à d'autres traditions), le respect de la liberté de chacun et d'autres choses du même genre ? Personne n'a jamais dit que l'esprit critique, la tolérance, l'ouverture d'esprit et l'humanité réelle étaient des choses très faciles et très répandues et personne n'a non plus jusqu'ici trouvé la panacée qui permettrait de les développer à coup sûr et d'empêcher les apôtres du libéralisme et du pluralisme (qu'ils soient rationalistes ou irrationalistes) de faire exactement le contraire de ce qu'ils prêchent. Pour le reste, Feyerabend n'a-t-il pas déjà, lui aussi, créé sa propre Eglise tout aussi dogmatique, composée, pour utiliser les qualificatifs aimables qu'il applique à ses adversaires rationalistes, d'un bon nombre de lecteurs du dimanche, d'analphabètes et de propagandistes, qui déclament contre la tradition de la raison sans avoir acquis la moindre compréhension de ce qu'elle est ? Et, puisqu'il se plaint d'être obligé de répéter trois fois les mêmes idées sous la forme la plus élémentaire possible pour avoir une chance d'être compris par les critiques stupides auxquels il se heurte, quel est le rationaliste qui, dans l'état actuel de la controverse, ne pourrait pas en dire exactement autant ?

Le fin mot de l'histoire réside évidemment dans l'idée que « la plaisanterie, le divertissement, l'illusion, et non pas "la vérité", nous rendent libres » (*ibid.*, p. 239). Feyerabend est un des derniers représentants d'une longue tradition de la dérision, qui considère que la seule chose réellement impardonnable est l'esprit de sérieux. Mais il y a, à mon sens, quelque chose d'encore bien pire, à savoir le sérieux mortel d'une certaine catégorie d'auteurs qui, sous prétexte qu'ils font profession de n'avoir aucun rapport avec la connaissance « sérieuse », s'imaginent être nécessairement drôles et l'ennui insupportable que suscite une espèce de plus en plus prolifique d'écrits philosophiques qui, pour parler comme Lichtenberg, « ne contiennent ni assez de raisonnement pour

convaincre ni assez d'esprit pour amuser » (*Sudelbücher*, G, 114), qui n'ont ni la force persuasive de l'argumentation contraignante ni la force corrosive (et le sérieux d'un autre genre) de la satire. Je serais, somme toute, assez d'accord avec Sloterdijk pour dire que nous avons assez de démystification savante, assez de déconstruction, de critique de l'idéologie, de sociologie et de psychanalyse et que nous manquons en revanche cruellement de véritables ironistes. Le désenchantement actuel n'a malheureusement pas produit grand-chose qui évoque, même de façon très lointaine, la souveraineté inimitable de la grande tradition du rire, que tant de gens prétendent aujourd'hui faire revivre sans réussir, la plupart du temps, à faire rire d'autre chose que d'eux-mêmes.

Dans l'état actuel des choses, la sagesse serait sans doute, comme le remarque Sloterdijk, d'attendre que la pensée du mélange, de l'hybridation et de la confusion commence à épuiser quelque peu sa séduction et que l'on redécouvre progressivement celle de la pensée claire, qui, quoi qu'on en pense, est tout aussi réelle : « Depuis le romantisme européen, il y a eu sans cesse des courants dits irrationalistes qui se sont opposés au processus du rationalisme moderne ; le présent connaît, lui aussi, une vague d'anti-rationalisme de ce genre, dans laquelle se mélangent les uns aux autres des motifs d'une "autre raison" — des motifs de la logique du sentiment et du mysticisme, de la méditation et de la prise de conscience de soi, du mythe et de la conception magique du monde. Ce serait sans doute peine perdue de vouloir séparer ici la paille et le grain. Il faut attendre de voir quelles sont les impulsions qui survivront à la mode. Dès que le syncrétisme américain aura fait également son temps chez nous et que le piment initial du *anything goes* se sera affadi, les charmes de la clarté seront peut-être à nouveau appréciés. A la longue, les mélanges troubles ne sont pas plaisants ; là où "tout est bon", tout devient égal, mais c'est une situation d'où il faut sortir » (*op. cit.*, p. 177).

Le point faible de l'irrationalisme contemporain est justement sa façon déplorable de se prendre au sérieux et d'évoquer sur un ton dogmatique et péremptoire une connaissance et une raison « autres », dont il ne peut généralement rien dire en dehors du fait qu'elles permettent d'atteindre, par des moyens impossibles à préciser, des résultats bien supérieurs à ceux de leurs rivaux de l'espèce ordinaire : « La contrainte

bourgeoise qui pousse à la sérieux a gâté les possibilités satiriques, poétiques et ironiques de l'irrationalisme. Celui qui voit l'« autre chose » devrait également la dire autrement. Mais celui qui expose délibérément ce qu'il a « compris » au-delà de la rationalité étroite avec la prétention à la validité qui caractérise les connaissances sérieuses corrompt les deux choses, l'irrationnel et le rationnel. De ce fait, Gottfried Benn a touché au cœur l'irrationalisme oraculaire lorsqu'il a dit : en Allemagne, on a l'habitude de désigner du nom de visionnaires des penseurs qui ne sont pas, du point de vue linguistique, à la hauteur de leur image du monde » (*ibid.*, p. 178-179). Et, de la même façon, Musil a dit la vérité sur le recours systématique et abusif que l'on fait à l'« intuition » lorsqu'il a remarqué que « les choses se passent aujourd'hui, sur ce point, comme si quiconque veut affirmer quelque chose qu'il ne peut pas démontrer et n'a pas non plus pensé jusqu'au bout se réclamait de l'intuition¹⁴ ».

Si l'on excepte Feyerabend, qui possède un réel talent de provocateur et d'ironiste, la plupart des représentants actuels de la métaphysique de l'irrationnel ne font guère que singer de façon ennuyeuse la connaissance sérieuse, avec « un mélange de mélancolie et de suffisance théorisantes » (Sloterdijk, *op. cit.*, I, p. 178). Ils adoptent, de façon presque irrésistible, le ton de la prêtrise et du prophétisme, là où ce que Sloterdijk appelle « une grande clownerie philosophique » serait à sa place. Mais, justement, n'est pas un clown et encore moins un clown *philosophique* qui veut. Au nombre des penseurs que Feyerabend cite avec éloge figurent un bon nombre d'auteurs que l'on a l'habitude de considérer comme des représentants tout à fait typiques de la tradition de l'*Aufklärung* et du rationalisme. Les seuls à pouvoir en être surpris sont ceux qui n'ont pas encore compris que le conflit entre le rationalisme et l'irrationalisme, qui est une des caractéristiques constitutives et structurales de notre modernité, ne sera pas tranché par des solutions unilatérales et des procédures d'exclusion. Ce qui est certain, dans l'état actuel de la controverse, est que, lorsqu'on tient compte du scepticisme, de la souplesse, de la finesse, du sens extraordinaire de la précision et des nuances et de l'humanité profonde et

exemplaire d'*Aufklärer* comme Lichtenberg (ou, plus récemment, Musil), l'attitude des prêtres et des prophètes actuels de l'irrationalisme donne généralement une impression de dogmatisme, de grossièreté, de raideur, de simplisme et de primitivité tout à fait désolante. La plupart des maîtres à penser de l'irrationnel ne sont pas, comme ils le croient, en avance, mais tout simplement en retard et quelquefois singulièrement en retard par rapport à ce que le rationalisme, surtout dans les périodes où il ne s'est plus senti tout à fait sûr de lui, a produit de meilleur.

6. DE L'ACTION SANS LA CONNAISSANCE À L'ACTION MALGRÉ LA CONNAISSANCE.

Neurath a appelé « pseudorationalisme » et assimilé à une véritable superstition la tendance à croire que des délibérations et des justifications rationnelles peuvent, dans le cas de la décision, remplacer systématiquement des mobiles comme l'instinct, l'autorité et la tradition. Contre cette illusion typiquement moderne, il a souligné l'importance de ce qu'il appelle le « motif auxiliaire » (*Auxiliarmotiv*) : « Nous avons vu que, dans bien des cas, l'acteur ne peut arriver à aucun résultat par la considération de différentes possibilités d'action. S'il en sélectionne tout de même une pour la réaliser et s'il utilise, pour ce faire, un principe d'une espèce plus générale, alors nous désignerons le motif ainsi créé, qui n'a rien à voir avec les buts concrets qui sont en question, du nom de *motif auxiliaire*, parce qu'il vient d'une certaine manière au secours de celui qui n'arrive pas à se décider. Sous sa forme la plus pure, le *motif auxiliaire* se manifeste dans le cas du tirage au sort...¹⁵ » Contrairement à ce que l'on croit souvent, l'affaiblissement des instincts et le dépérissement des traditions, qui sont la conséquence inévitable des progrès spectaculaires du rationalisme, ont augmenté dans des proportions considérables l'importance de la motivation auxiliaire : « Le motif auxiliaire est sans doute approprié pour permettre une sorte de médiation entre la tradition et le rationalisme. Alors

14. « Geist und Erfahrung. Anmerkungen für Leser, welche dem Untergang des Abendlandes entronnen sind », in *Gesammelte Werke*, vol. VIII, p. 1053.

15. Otto Neurath, cité par Elisabeth Nemeth, *Otto Neurath und der Wiener Kreis, Revolutionäre Wissenschaftlichkeit als Anspruch*, Campus Verlag, Francfort/New York, 1981, p. 179.

qu'autrefois les signes prémonitoires et les décisions du sort avaient une signification interne, ils sont devenus à présent de purs moyens. Le représentant du motif auxiliaire ne se dressera jamais en face de l'homme traditionnel, de l'homme qui suit son instinct, avec l'arrogance qui caractérise un bon nombre de rationalistes. Il regrettera même éventuellement que la période de la vie communautaire, où l'instinct et la tradition étaient prépondérants, ait pris fin, et il peut, le cas échéant, traiter le motif auxiliaire directement comme un succédané qui a été rendu justement nécessaire par le développement du rationalisme. En ce sens, l'instinct, la tradition et le motif auxiliaire sont des adversaires communs du pseudorationalisme » (*ibid.*, p. 188). Comme le fait remarquer Musil : « Ce qu'on appelle la civilisation, au mauvais sens du terme, n'est en vérité pour l'essentiel rien d'autre que le fait que l'individu se voie imposer le fardeau de questions dont il connaît à peine le premier mot (que l'on songe à la démocratie politique ou au journal), ce qui fait qu'il est tout à fait naturel qu'il y réagisse d'une manière complètement pathologique ; nous imputons aujourd'hui à un commerçant quelconque des décisions dans lesquelles un choix consciencieux ne serait pas possible à un Leibniz » (*Das hilflose Europa*, p. 1091). Or tout le problème est précisément que l'individu doit décider dans la plupart des cas sans pouvoir faire ce qu'un rationaliste appellerait un choix consciencieux et que la volonté d'agir à chaque fois en connaissance de cause et avec de bonnes raisons finirait par entraîner tout simplement l'impossibilité complète d'agir.

Pour autant qu'elle puisse être définie clairement, la position de Feyerabend a quelque chose à voir à la fois avec le pseudorationalisme et l'irrationalisme. Elle a, en dépit de toutes les apparences du contraire, une composante pseudorationaliste typique, parce que Feyerabend a tendance à croire qu'il y a toujours une raison, une norme ou une règle qui justifient l'action, même là où les rationalistes n'en voient pas, une rationalité implicite même là où il n'y a pas de rationalité manifeste. « Les pseudorationalistes, observe Neurath, veulent toujours agir sur la base de leur discernement (*Einsicht*) et sont par conséquent reconnaissants envers quiconque peut leur suggérer la conscience qu'ils ont agi par discernement » (*op. cit.*, p. 180). L'idée d'une pratique rationnellement justifiée, qui n'est devenue obsédante qu'à cause de l'affaiblisse-

ment des valeurs, des traditions et des modèles de comportement qui constituaient le motif principal de l'action, continue, de toute évidence, à hanter obscurément la conception de Feyerabend, qui ne va apparemment pas jusqu'à admettre lui-même ouvertement qu'il y a réellement de nombreux cas où *anything goes*, c'est-à-dire où, comme dirait Neurath, n'importe quel procédé susceptible de conduire à une décision, y compris, par exemple, le fait de tirer à pile ou face, ferait effectivement l'affaire, mais attribue cette idée aux rationalistes, qui ne reconnaissent pas dans les cas de ce genre l'intervention de ce qu'ils appellent une règle, une norme ou une justification. Feyerabend n'est, semble-t-il, pas disposé à accepter franchement l'idée que la force et la supériorité de la tradition sont le plus souvent de permettre à l'individu d'agir avec détermination sans avoir besoin de « savoir ». L'avantage des traditions n'est généralement pas de *savoir* aussi bien ou mieux que le savoir proprement dit : l'individu qui agit d'après elles ne le fait pas nécessairement sur la base d'un « discernement » particulier qu'elles posséderaient et que nous nous efforcerions aujourd'hui vainement de remplacer par des justifications de l'espèce que les rationalistes appellent « rationnelles » et qui ne sont en fait la plupart du temps que des rationalisations après coup.

Feyerabend est décidément un anarchiste d'une espèce assez surprenante, puisqu'il professe non seulement un respect à peu près inconditionnel pour les formes d'autorité consacrées par une tradition, quelle qu'elle soit, mais également un amour des règles en général qui va jusqu'à la conviction qu'il n'y en a, d'une certaine manière, jamais assez. L'anarchisme méthodologique bien compris se caractérise à la fois par une multiplication des règles et par une utilisation souple et adaptée à chaque fois aux circonstances concrètes de *toutes* les règles : « Je rends plausible le fait que toutes les règles ont des limites, je ne conclus pas que nous devons vivre sans règles. Je recommande que le contexte soit pris en considération, mais les règles contextuellement dépendantes ne doivent pas *remplacer* les règles absolues, elles doivent les *compléter*. Je ne veux pas éliminer les règles et les normes ni non plus montrer qu'elles n'ont aucune valeur. Bien au contraire, je veux augmenter notre inventaire des règles : plus il y a de règles, mieux cela vaut — et je propose, en outre, une utilisation nouvelle pour toutes les règles et les normes ».

(*Der wissenschaftstheoretische Realismus*, p. 345). En cas de danger, la critique dévastatrice du rationalisme en général est, comme on le voit, toujours prête à se replier sur une position préparée, qui est en fait à peu de chose près celle d'une simple critique (tout à fait justifiée) des modèles explicites, algorithmiques, formalisables, etc., de la rationalité.

Une bonne partie des difficultés que présente aujourd'hui toute tentative de réflexion sérieuse sur le problème de la civilisation scientifique et technique proviennent du fait que le degré auquel nous dépendons effectivement de la science et de la technique tend à rendre plus ou moins rhétoriques certaines des questions fondamentales que nous voudrions (et sans doute aussi devrions) poser :

« La plupart des hommes qui vivent aujourd'hui sous la dépendance de la science ne vivraient pas ou ne vivraient plus du tout si la science n'avait pas rendu possible et préservé leur vie. (...) La science a, en outre, rompu le mécanisme brutal du *survival of the fittest* : elle octroie davantage de vie à des gens moins aptes à la vie et leur conserve plus longtemps celle-ci. (...) Le fait que, du point de vue biologique, nous ne vivions plus dans un monde à la Darwin ou que, en tout cas, nous vivions toujours moins dans un monde de ce genre est une conséquence de la science, qui, même si elle a à son tour des conséquences impossibles à mesurer, est tout simplement irréversible. La compétence à l'égard des conséquences de ses conséquences est encore une chose que la science fait sienne, dans la mesure où elle déclenche l'alarme » (Blumenberg, *Der Prozess der theoretischen Neugierde*, p. 8).

Sans doute est-il exact que le fait que nous ne puissions plus vivre sans la science, qu'elle se soit rendue en pratique absolument indispensable, est lui-même largement un effet de la science et qu'une nécessité ne constituera jamais l'équivalent d'une justification. Mais, d'un autre côté, il est évident que nous ne pouvons pas disposer de l'existence de la science ou du degré auquel la science peut être autorisée à exister tant que nous n'avons pas répondu explicitement à la question de savoir si la non-existence ou la disparition d'êtres humains auxquels la science a permis de vivre ou de survivre n'aurait pas constitué une solution plus satisfaisante et plus humaine. Il en résulte que, comme le note Blumenberg : « Il se pourrait ici que les limites de ce dont nous

pouvons répondre soient tracées d'une manière qui laisse beaucoup moins de place qu'on ne le croit ici et là. Entre le malaise que suscite une science qui marche toute seule et les contraintes de l'indispensabilité, il y a une aire de jeu mal définie qui correspond au disponible et qu'il serait trompeur de projeter sur l'ensemble » (*ibid.*).

Neurath soutient que le savoir ne peut espérer se substituer réellement aux traditions, pour ce qui concerne le problème de la décision et de l'action. Nietzsche avait déjà constaté qu'en devenant plus éclairé et plus savant l'homme ne peut que devenir également plus faible, plus velléitaire et plus indécis :

« L'*Aufklärung* intellectuelle est un moyen infaillible de rendre les hommes plus incertains, plus faibles de volonté, d'accroître leur besoin de trouver des comparses et des appuis, bref, de développer en l'homme l'*animal grégaire* (*das Herdentier*). C'est pourquoi jusqu'ici tous les grands artistes du gouvernement (Confucius en Chine, l'*Imperium Romanum*, Napoléon, la papauté, à l'époque où elle s'était tournée vers le pouvoir, et non pas seulement vers le monde), dans lesquels ont *culminé* jusqu'à présent les instincts de domination, se sont effectivement servi de l'*Aufklärung* intellectuelle — ou, tout au moins, l'ont laissé *faire* (comme les papes de la Renaissance). La manière dont la masse se trompe elle-même sur ce point, par exemple dans toute démocratie, est extrêmement précieuse : le rapetissement et l'aptitude à se laisser gouverner sont des choses auxquelles on aspire sous le nom de "progrès"! » (*Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre*, p. 44.)

La raison pour laquelle l'*Aufklärung* a pu constituer un instrument aussi efficace entre les mains de virtuoses plus ou moins cyniques de la *Realpolitik* est, selon Nietzsche, qu'elle rend nécessairement l'être humain beaucoup plus influençable et manipulable par les individualités exceptionnelles qui ont conservé des instincts, des ambitions et une volonté suffisamment forts. L'accroissement de connaissance et de conscience, au sens de l'*Aufklärung*, représente tout au plus, pour l'individu ordinaire, une aggravation de l'insécurité, de l'irrésolution et de la dépendance. En d'autres termes, le savoir n'a pas les moyens de remplacer par lui-même les motivations instinctives qu'il détruit, ou affaiblit en les intellectualisant.

L'irrationalisme, dans le cas de Feyerabend, consiste à suggérer que les traditions peuvent remplacer et remplacer, dans bien des cas, avantageusement le savoir. Il est incontestable que le développement du savoir, au sens actuel du terme, a non seulement compliqué au point de le rendre parfois insoluble le problème de la décision pratique, mais également entraîné le dépérissement d'un bon nombre de connaissances, en particulier de connaissances *pratiques*, extrêmement précieuses. Mais il n'en résulte pas que ceux qui ont accédé à la forme moderne du savoir et, du même coup, eu l'occasion d'expérimenter largement ses inconvénients divers et ses effets négatifs puissent proposer comme une solution sérieuse de recommencer en quelque sorte au point zéro de la compétition qui a opposé, d'un côté, le savoir et, de l'autre, des puissances comme la tradition, l'instinct, la religion ou le mythe. Il y a à cela au moins une raison très simple, qui est celle qu'indique Blumenberg : « A ceux qui sont dégoûtés de ce succès, la maîtrise de la réalité peut apparaître comme un rêve que l'on a fini de rêver, qui n'a jamais mérité d'être rêvé. Cultiver le dégoût et le malaise est une chose facile lorsqu'on accepte comme allant de soi et qu'on ne remarque plus les conditions dans lesquelles la vie n'expérimente plus l'oppression qu'elle subit que dans des problèmes marginaux. Les cultures qui ne sont pas encore parvenues à acquérir la maîtrise de leur réalité continuent à rêver le rêve et arracheraient sa réalisation à ceux qui croient s'en être déjà réveillés¹⁶. »

16. Hans Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Suhrkamp Verlag, Francfort, 1979, p. 91.

3. La légitimité d'une époque « postmoderne »

« Je ne saurais pas dire ce qui, compte tenu de l'admiration que nous avons pour l'Antiquité, pourrait mettre un philosophe débutant à l'abri du suicide, en dehors du fait que Platon et Aristote ne portaient pas de pantalons ; les pantalons ont, plus qu'on ne le croit, contribué à la construction intellectuelle de l'Europe, qui, sans eux, ne se serait probablement jamais libérée de son complexe d'infériorité classico-humaniste à l'égard de l'Antiquité. Ainsi, le sentiment le plus profond avec lequel vit notre époque est que nous ne voudrions pas changer avec quiconque vit dans des vêtements qui ne sont pas à la mode actuelle. Dans l'art lui-même, nous avons probablement pour cette raison, à chaque nouvelle année, le sentiment du progrès, même si c'est peut-être uniquement par l'effet du hasard que les expositions de tableaux arrivent au même moment que les nouvelles modes, au printemps et en automne. Mais ce sentiment n'est pas agréable. Les choses se passent comme dans le rêve où on est sur un cheval dont on ne peut pas descendre, parce qu'il ne s'arrête pas un instant. On se réjouirait volontiers du progrès s'il avait seulement une fin. On aimerait bien s'arrêter un moment et, de toute la hauteur du cheval, dire au passé : regarde où je suis ! Mais déjà l'inquiétante évolution se poursuit et, si l'on a déjà pris part un certain nombre de fois à la chose, on commence à se sentir misérable, avec quatre pattes étrangères sous le ventre, qui continuent inébranlablement à avancer. »

Robert MUSIL,
Einige Schwierigkeiten der schönen Künste (1927).

1. SUR UNE CERTAINE FAÇON
DE PRATIQUER LA PHILOSOPHIE-FICTION,
OU COMMENT ON DEVIENT RATIONALISTE À BON COMPTE.

Les représentants les plus éminents de la grande tradition irrationaliste avaient généralement l'honnêteté et le courage de désigner clairement leur adversaire et de ne pas dissimuler qu'ils s'en prenaient bel et bien à la raison elle-même, et non pas simplement à l'idée beaucoup trop simple ou trop étroite que s'en faisaient leur culture ou leur époque. La stratégie utilisée par les irrationalistes contemporains les plus en vue est à la fois plus subtile et plus efficace : elle consiste, dans la plupart des cas, à nier qu'il existe réellement une distinction intéressante et importante du genre de celle qui est suggérée, dans le vocabulaire traditionnel, par l'opposition du « rationnel » et de l'« irrationnel » et à faire de la confrontation classique entre le rationalisme et l'irrationalisme une invention absurde due à l'aveuglement et à la malveillance de leurs adversaires rationalistes du moment. On a dit que seul un homme de droite pouvait concevoir des doutes sur la réalité de la distinction entre la droite et la gauche. On pourrait dire de la même façon que, pour les irrationalistes actuels, seul un philosophe qui reste tributaire des préjugés les plus caractéristiques de la tradition rationaliste peut encore croire sérieusement à la réalité d'une distinction et d'un conflit comme ceux de la rationalité et de l'irrationalité.

Ce n'est certainement pas simplement parce que le qualificatif « irrationaliste » a une connotation nettement péjorative que la plupart des philosophes auxquels on aurait les meilleures raisons de l'appliquer protestent vigoureusement, lorsqu'on se risque à le faire. Ils lui reprochent surtout de ne correspondre en aucune façon à ce qu'ils disent et à ce qu'ils veulent, dans la mesure où il ne s'agit pas du tout pour eux d'en terminer définitivement avec des notions comme celles de vérité, rationalité, légitimité, droit, etc., mais plutôt de promouvoir quelque chose comme une vérité, une rationalité, une légitimité, un droit, etc., *nouveaux*, dont nous ne pouvons avoir pour l'instant aucune idée précise. Que la référence persistante à des idées qui ont été préalablement vidées par une critique radicale de toute leur substance traditionnelle reste la plupart du temps purement formelle et verbale, est

à la fois inévitable et sans conséquence, puisqu'il appartient précisément à l'avenir de leur donner un contenu entièrement renouvelé.

Rorty, qui propose, comme beaucoup d'autres, de mettre fin une fois pour toutes aux discussions et aux polémiques stériles sur la rationalité, pour faciliter l'émergence d'une conception améliorée de la rationalité, donne un exemple tout à fait saisissant de la démarche qui vient d'être évoquée lorsqu'il écrit : « Si vous voulez savoir à quoi ressemblera dans cinquante ans le sens commun de l'homme qui a appris dans les livres, lisez les philosophes qui sont régulièrement attaqués comme "irrationalistes". Laissez de côté ensuite la partie constructive de ce qu'ils disent. Concentrez-vous sur les choses négatives, les critiques qu'ils font de la tradition. Ce rejet du sens commun du passé constituera l'acquisition durable que l'on doit à l'« irrationaliste » depuis longtemps disparu. Ses suggestions à lui ou à elle sur ce qu'il convenait de faire ensuite auront l'air de simples bizarreries un peu archaïques, mais la critique de ses prédécesseurs paraîtra évidente¹. »

« L'avenir jugera ! » est la réponse classique que le novateur inspiré fait au sceptique. Rorty est non seulement convaincu que l'avenir dira ce qu'il en est, mais également que l'on peut dire dès maintenant ce qu'il dira. La marginalité des philosophes auxquels leur opposition à la tradition vaut actuellement d'être qualifiés d'« irrationalistes » constituera le sens commun (« rationaliste ») de demain. Les « perversions » d'aujourd'hui finiront par constituer les idées toutes faites d'un autre âge, auxquelles s'opposeront vraisemblablement des « anormaux » d'une espèce nouvelle. Le pronostic concerne, en toute rigueur, bien moins ce à quoi devrait ressembler la normalité de demain que ce à quoi elle ne ressemblera certainement pas. La seule chose dont nous pouvons être sûrs dès maintenant est, en effet, qu'elle intégrera comme une évidence ce qui pour l'instant fait de la tentative des philosophes irrationalistes une entreprise héroïque et apparemment suicidaire : leur rejet complet de la tradition philosophique ou, plus généralement, culturelle dont nous continuons à dépendre.

1. Richard Rorty, « Signposts along the way that Reason went », *London Review of Books*, 16-29 février 1984, p. 5.

La raison de cette prudence relative est que la partie positive ou constructive de leur œuvre suscite finalement des doutes et des insatisfactions presque aussi sérieux que ceux qu'ils ont réussi à faire naître à l'égard du « sens commun » dépassé qu'ils critiquent :

« Par exemple, tout le monde a des doutes sur le surhomme et le complexe d'Œdipe, mais personne ne veut ressusciter la psychologie morale que Nietzsche et Freud ont trouvée en place. Tout le monde a des doutes sur le fait que la vérité puisse être tout bonnement "ce qui marche", mais personne (disons, presque personne) ne veut faire revivre la "théorie des idées-copies", que James et Dewey ont critiquée. Dans cinquante ans, personne ne voudra écouter la Voix de l'Être ou déconstruire les textes, mais personne ne prendra au sérieux les façons de distinguer entre la science, la philosophie et l'art, que Heidegger et Derrida critiquent. Pour l'instant, les deux hommes ont l'air d'excentriques, une impression qu'ils encouragent de leur mieux. Leurs écrits sont remplis de considérations qui expliquent à quel point ils sont marginaux, à quel point ils sont à part et différents de tous les autres philosophes. Mais, avec le temps, on en viendra à les considérer comme occupant une position centrale dans la tradition philosophique, comme ayant réussi à venir à bout de certaines façons de penser qui étaient "mythiques" ou "illusoires" ou "limitées à une certaine culture" (ou toute autre chose qui, à ce moment-là, sera à la mode pour désigner à peu près la même chose qu' "irrationnel"). La "Raison" a toujours été redéfinie de façon à donner satisfaction aux irrationalistes de la génération précédente » (*ibid.*).

Rorty n'est apparemment pas prêt à concéder qu'il pourrait y avoir, dans ce qu'on appelle habituellement l'irrationalisme, des éléments que la rationalité n'est jamais parvenue et n'a, du reste, jamais cherché à intégrer, parce qu'il lui est constitutivement impossible, en dépit de tous les changements qu'elle a déjà subis et peut encore subir, de le faire. Pour une conception complètement historiciste de la raison et de la rationalité, il n'est pas question de reconnaître qu'il pourrait y avoir aussi bien dans la tradition rationaliste que dans sa rivale irrationaliste un noyau invariant que les « redéfinitions » successives de la rationalité n'ont jamais réussi et ne réussiront jamais à éliminer complètement. La raison ne résiste jamais que pour un temps et en quelque sorte pour la forme à ceux

qui la contestent : sa flexibilité, sa complaisance et son opportunisme n'ont tout simplement aucune limite qui permettrait de concevoir une façon de penser intrinsèquement et définitivement « irrationnelle ». Ce que Rorty appelle « irrationnel » ne peut être autre chose que ce que le type de rationalité qui correspond à un stade déterminé de l'évolution de la (ou, plus exactement, d'une certaine) culture n'est pas encore capable d'accepter comme « rationnel ». Les « irrationalistes » sont simplement ceux qui, dans les marges d'une conception historiquement déterminée de la rationalité qui les exclut provisoirement, ouvrent la voie à une rationalité élargie qui finira par interioriser comme une acquisition irréversible ce que les générations précédentes ont rejeté avec indignation comme une provocation intolérable.

Pour quelqu'un qui considère les périodes « critiques » comme beaucoup plus intéressantes que les périodes « organiques » et qui a tendance à situer la valeur exemplaire de la philosophie dans la tension et la rupture, la transgression des limites et la dissolution de l'ordre existant, plutôt que dans la reconstitution d'une unité provisoire qui est, d'une certaine façon, toujours précipitée et prématurée, la marge de tolérance apparemment indéfinie qui permet à la Raison de récupérer après coup comme des figures centrales de sa propre histoire les éléments les plus excentriques et les plus déviants ressemble évidemment davantage à une sorte de malédiction qu'à une espérance de progrès authentique. On peut conjecturer que « l'effort accompli par l'homme blanc pour caractériser la dissémination du "miracle grec" comme constituant la marche de la Raison à travers le monde » (*ibid.*, p. 6) ne se laissera probablement pas écarter de son chemin par le détournement que des auteurs comme Heidegger et Derrida suggèrent, implicitement ou explicitement, en direction de l'Orient : « ... Lorsque les porteurs du fardeau philosophique de l'homme blanc se fatigueront de dénoncer ces deux hommes comme des tire-au-flanc, ils se mettront en devoir de les statuer dans le marbre, avec les gestes et tout le reste, — de les ériger comme des panneaux de signalisation sur la route que la Raison a suivie. Mais, plus nous aurons eu d'auteurs de cette sorte, moins grecs, peut-être même moins blancs nous serons devenus » (*ibid.*).

Peut-être sommes-nous d'ailleurs déjà plus proches que ne le pensent les gens comme Derrida de l'indistinction finale,

du point auquel les différences, les oppositions et les hiérarchies dont l'homme occidental a cru devoir assumer laborieusement la charge tout au long de son histoire se seront complètement effacées, où « nous serons en mesure de confondre ce que séparent les distinctions entre la rationalité et l'irrationalité, et entre la philosophie, l'art et la science, — un point auquel tout ce qui se pense et s'écrit sera devenu de l'eau pour un seul et unique moulin » (*ibid.*). Si c'est le cas, les philosophes de l'avenir devront trouver un autre moyen d'expression que le classique colosse de marbre dont les exemplaires jalonnent le chemin que la Raison (occidentale) a suivi pour « pétrifier le geste de Derrida » (*ibid.*).

Comme en témoigne l'exemple caractéristique de Rorty, le comportement des nouveaux irrationalistes ne fait qu'appliquer aux principes que les rationalistes sont enclins à considérer comme constitutifs de la rationalité elle-même une conception pluraliste particulièrement contestable qui est aujourd'hui de plus en plus à la mode dans le domaine de l'épistémologie. La prolifération des conceptions les plus diverses et les plus antithétiques de la rationalité doit être encouragée dans l'intérêt de la rationalité elle-même, tout comme (selon Feyerabend et beaucoup d'autres) celle des hypothèses et des théories scientifiques doit l'être pour le plus grand profit de la science. Mittelstrass a raison de remarquer que ce genre de pluralisme conciliant constitue, en réalité, une solution de facilité qui permet de liquider de façon extrêmement commode ce qui constitue justement le problème :

« La planification individuelle de la recherche se présente aujourd'hui largement comme conséquence subjectiviste d'une conception pluraliste de la science, qui est prescrite par l'épistémologie. Cette conception commode définit la liberté de la recherche comme le droit de choisir n'importe quelles autres options différentes. Sous la forme de ce qu'on appelle le pluralisme des méthodes ou des théories, le principe politique d'une représentation pluraliste d'arguments et d'intérêts est recommandé également comme fondement de la pratique scientifique. Du même coup, les théories sont traitées comme des *opinions*, qu'on a le droit d'utiliser arbitrairement, sans prendre un point d'appui fixe sur des postulats de justification qui vont au-delà. Pour exprimer les choses autrement : au sens de ce pluralisme scientifique, on ne doit

introduire dans la pratique de la science, en invoquant des raisons normatives, aucune restriction d'aucune sorte (pas même dans le domaine du linguistique) à ce qui est possible dans le cadre de cette pratique. L'accroissement de connaissance est attendu comme résultat d'une concurrence organisée d'une façon qui est quasiment celle de l'économie de marché entre des normes méthodologiques et des initiatives théoriques arbitraires. La liberté de la recherche est prise à tort pour une autorisation à l'arbitraire, l'accroissement désiré de rationalité pour une conséquence, manifestement octroyée par la divinité, de cette arbitrarité². »

Cette façon de laisser le progrès de la connaissance émerger providentiellement d'une forme de concurrence à peu près aveugle entre des préférences théoriques et épistémologiques que seul l'avenir pourra départager est malheureusement en contradiction directe avec l'idée même de la science, dans la mesure où « la science en un sens exigeant, c'est-à-dire qui renvoie à l'idée d'une pratique rationnelle, inclut toujours l'exigence d'un *éclaircissement* (*Aufklärung*) *sur soi-même*, y compris et précisément en ce qui concerne les concepts, qui servent toujours des fins légitimantes, de la vérité et de la connaissance pure » (*ibid.*, p. 90). En d'autres termes, comme dit encore Mittelstrass, on ne peut, sous peine de renoncer purement et simplement à toute idée de science, poser en principe que le réel de la science est, simplement parce qu'il se comprend de cette façon, déjà le rationnel.

A vrai dire, ce n'est pas tellement le modèle pluraliste de la représentation et de la confrontation « parlementaires » des opinions politiques de toute nature mais bien plutôt celui des minorités agissantes qui sert de référence aux apôtres de la nouvelle rationalité. Le pronostic que Rorty formule à propos de l'avenir de conceptions comme celle de Derrida pourrait sembler, à plus d'un titre, singulièrement prématuré et hasardeux. Mais le propre des minorités agissantes est justement de ne pouvoir se permettre aucune hésitation et aucun doute sur ce point et d'être inaccessibles à toutes les considérations de vraisemblance ou de plausibilité : ce n'est pas parce qu'une opinion est complètement marginale qu'elle a

2. Jürgen Mittelstrass, « Forschungsplanung aus wissenschaftstheoretischer Sicht », in *Wissenschaft als Lebensform*, Reden über philosophische Orientierungen in Wissenschaft und Universität, Suhrkamp Verlag, Francfort, 1982, p. 89-90.

moins de chances de l'emporter un jour; c'est parce qu'elle est l'opinion qui s'imposera (nécessairement) demain qu'elle est aujourd'hui complètement marginale. Le comportement des avant-gardes qui se réclament systématiquement de la science, de la rationalité ou de la philosophie de l'avenir combine généralement l'activisme dans la destruction et l'empressement à pousser ce qui tombe avec une passivité tout à fait remarquable dans l'approbation anticipée des choses indescriptibles et inimaginables qui sont supposées se préparer. Puisque l'indéterminable, l'indécidable, l'imprévisible, l'incontrôlable, etc., sont devenus les valeurs postmodernes par excellence, prendre le risque d'indiquer un peu plus clairement ce que l'on *veut*, au lieu de se contenter de renvoyer, en termes complètement vagues, à ce qui, de toute façon, va nous arriver, reviendrait à entraver de façon regrettable la spontanéité du devenir et à compromettre l'émergence de la nouveauté extraordinaire qui nous est promise.

Le moment est venu par conséquent, non seulement d'accepter le divorce dramatique qui existe entre le « *savoir de la mise à disposition* (*Verfügungswissen*) (sur la nature et la société) » et le « *savoir d'orientation* (*Orientationswissen*) (dans la nature et la société)³ », mais également de renoncer à toute volonté explicite d'orienter le devenir historique en fonction d'une idée directrice ou d'une finalité quelconques. La philosophie, qui était supposée autrefois remplir, par rapport au savoir de la maîtrise dans son ensemble, une fonction d'orientation à laquelle la science, sous sa forme moderne, a depuis longtemps cessé de pouvoir prétendre, doit aujourd'hui se fixer au contraire pour tâche de repérer tous les indices et d'amplifier tous les facteurs de déstabilisation et de rupture qui sont susceptibles d'entretenir et d'accélérer un processus dont la nécessité est devenue une vertu, l'hétéronomie un symbole de liberté et le caractère aveugle une qualité éminemment positive et prometteuse.

Dans sa façon typiquement historiciste d'enregistrer les faits accomplis de l'évolution et de laisser le vent du futur souffler où il voudra, la philosophie postmoderne effectue une étonnante conversion au réalisme, qui aurait été interprétée

3. Cf. Mittelstrass, « *Wissenschaft als Lebensform, Zur gesellschaftlichen Relevanz und zum bürgerlichen Begriff der Wissenschaft* », in *Wissenschaft als Lebensform*, p. 16.

naguère encore comme la négation pure et simple de l'idée même de philosophie. Comme l'écrit Manfred Frank :

« La philosophie doit — aussi longtemps qu'elle se comprend de façon morale — se garder par principe d'amener simplement l'étant, dans l'attitude d'une "neutralité d'eunuque" (comme Droysen appelait la chose) à des concepts, sans prendre la peine de dire un mot sur la légitimité du processus en cours. Assurément, l'individualité semble, dans un monde devenu uniforme et totalitaire, être menacée dans son existence, elle semble même devenir introuvable. Il est également vrai que la philosophie doit rendre intelligible et éclaircir le processus au cours duquel la subjectivité s'est dérobée à la vue. Mais c'est une chose d'expliquer la mort du sujet à partir de raisons qui tiennent au monde comme il va, c'en est une autre de la sanctionner — comme Foucault — par des applaudissements. Le factuel n'est pas déjà le vrai; un "positivisme heureux" qui supprime cette différence ne fait qu'imiter (sciemment ou non) le comportement du pouvoir régnant. Il est exact que l'individu, dans le "code" devenu autonome (de l'Etat, de la bureaucratie, de la machine sociale, de toutes les variétés de discours), disparaît de plus en plus; et il est également correct de constater qu'un sujet mort ne pousse plus de cris de douleur. Mais il me paraît cynique d'adopter une interprétation qui voudrait extraire par la force de la réduction au silence du sujet une perspective de l'histoire des sciences qui débouche sur l'affirmation joyeuse de la machine sans sujet et choséifiée (à la Deleuze-Guattari). La description neutre de la crise du sujet comme étant un fait en train de s'accomplir n'est pas seulement non-morale (au sens d'un point de vue qui se situe "au-delà du bien et du mal", c'est-à-dire d'une attitude de connaissance extra-morale, qui doit être permise à tout moment), elle est plutôt *im*-morale, car elle érige ce qui est en instrument de mesure de ce qui doit être⁴. »

Sans doute est-il exact que les penseurs postmodernes les plus typiques font systématiquement appel à la « réserve d'irréalité » dont Frank estime à juste titre que la philosophie ne peut en aucun cas et à aucun moment se permettre de la dilapider. Mais elle est constituée pour eux bien moins par l'idée d'une exigence à satisfaire ou d'une tâche à réaliser que

4. Manfred Frank, *Was ist Neostukturalismus?*, Suhrkamp Verlag, Francfort, 1984, p. 16-17.

par tout ce qui, dans les marges du système actuel, s'oppose à la fois au système lui-même et à tout projet qui risquerait de renforcer sa cohésion et d'accroître son efficience, y compris, précisément, en le rendant moins oppressif, plus supportable et plus humain. L'idée même d'un avenir qui pourrait être (jusqu'à un certain point) anticipé, orienté et contrôlé ne peut être considérée en fin de compte que comme une émanation de la logique du système et comme la forme la plus insidieuse de la mainmise et de la répression qu'il exerce sur les individus : « Le "contrôle", objectent par exemple Derrida, Deleuze ou Lyotard, est un coup dans le jeu de langage de la rationalité, c'est-à-dire de la métaphysique. La métaphysique ne fournit pas seulement une orientation de l'existence pour les hommes ; elle garantit et exerce également cette orientation sous la forme de la domination. Dans le cosmos métaphysique l' "ordre" règne dans la mesure où les lois de l'esprit humain dominant la forme du matériau — par exemple, de la nature : la nature et la matérialité n'entrent en considération que comme objet ou comme domaine d'application de l'emprise rationnelle » (Frank, *ibid.*, p. 35).

Ce n'est donc pas uniquement parce que « l'ignorance de la forme qu'il convient de donner à notre avenir après le déclin des usages hérités est notre condition commune » (*ibid.*, p. 115) que les théoriciens de l'époque postmoderne ne proposent aucune solution de rechange et aucune perspective d'avenir qui soit réellement crédible. Si le risque de favoriser ouvertement des entreprises qui ne peuvent être comprises, du point de vue de la rationalité actuelle, que comme des tentatives de régression caractérisée est considérable, il l'est, somme toute, bien moins que celui de procurer au système des chances supplémentaires de se donner un avenir de l'espèce qu'il définit comme « meilleure ». Ce qui autorise à qualifier de « postmodernes » des auteurs aussi différents que Derrida, Deleuze, Lyotard ou Serres est une commune hostilité (qui tourne par moments à l'obsession pure et simple) à toute idée d'un ordre suffisamment « fermé » pour n'autoriser et n'engendrer que des modifications « positives » susceptibles de le rendre encore plus rationnel et une prédilection caractéristique pour tous les facteurs « négatifs » de différenciation, déperdition, dissémination, dissolution, etc., que les représentants du système dénoncent comme irrationnels simplement parce qu'ils ne sont pas utilisables

pour une amélioration de ce que l'on est supposé devoir considérer comme une science, un mode de vie ou une organisation rationnels.

Tout comme la méfiance à l'égard de l'ordre ne peut être que systématique, l'engagement de la philosophie en faveur des manifestations du désordre ne peut être qu'indifférencié et total. Aucun principe normatif ne permet en effet de distinguer entre celles qui doivent être approuvées et encouragées, parce qu'elles peuvent être considérées comme annonciatrices d'un ordre meilleur, et celles qui doivent être admises simplement parce qu'elles font partie des réactions d'hostilité que suscite fatalement n'importe quelle espèce d'ordre. Il va sans dire qu'une sélection est bel et bien effectuée en pratique ; mais elle ne peut relever en fin de compte que du décisionnisme plus ou moins aveugle, et non d'un principe de légitimité quelconque. L'anarchisme dont il s'agit a effectivement, dans la plupart des cas, une morale. Mais, puisqu'un des acquis définitifs de la conscience postmoderne semble être que cette morale ne peut être celle de l'émancipation d'un sujet susceptible d'être considéré comme une victime de l'ordre existant, elle fait simplement partie des inconsciences caractéristiques sur lesquelles les maîtres à penser de la postmodernité évitent en général soigneusement de s'expliquer.

Selon Rorty : « Avoir fait à Heidegger ce que Heidegger a fait à Nietzsche est l'accomplissement négatif qui, après que tout le papotage sur la "déconstruction" sera passé, confèrera à Derrida une place dans l'histoire de la philosophie. Vers l'an 2034, après que la nouvelle génération d'"irrationalistes" aura fait ressembler Heidegger et Derrida à d'aimables chatons, les arbres généalogiques construits pour les philosophes de notre siècle feront probablement apparaître Derrida comme étant par rapport à Heidegger dans la même position que Wittgenstein par rapport à Russell. Ce que Russell a fait à Mill, Wittgenstein l'a fait à Russell, en découvrant qu'il y avait en fin de compte quelque chose de correct dans Mill : le caractère empirique de l'*a priori*. Ce que Heidegger a fait à Nietzsche, Derrida l'a fait à Heidegger, en retrouvant le *je-m'en-foutisme* bienheureux (*slaphappy je-m'en-foutisme*) de Nietzsche, son refus d'être "sérieux", concentré et Réfléchi (*Thoughtful*) » (*op. cit.*, p. 5). Bien entendu, quelqu'un qui prophétise que dans une cinquantaine d'années Derrida apparaîtra comme le

Nietzsche déconcentré et folâtre d'un Heidegger beaucoup trop sérieux veut avant tout nous inciter à le considérer dès maintenant de cette façon. C'est une interprétation qui a incontestablement une certaine plausibilité, dans la mesure où elle a trait à un auteur qui a fait des efforts méritoires pour ne pas risquer de paraître « sérieux » ou « réfléchi » et qui affiche volontiers une certaine préférence nietzschéenne pour des valeurs (philosophiquement) négatives comme la rhétorique, la « littérature », le faux, le superficiel ou le frivole.

Il faut rendre cette justice à Derrida qu'il n'a jamais eu la naïveté de s'imaginer et de suggérer que la page de la philosophie pouvait être aisément et rapidement tournée. Bien qu'elle *soit* virtuellement tournée, toute proposition que l'on peut produire à ce sujet court le risque d'être encore irrémédiablement *philosophique*. La contestation la plus radicale de la philosophie est (presque) fatalement contrainte d'adopter la forme, la logique et les postulats implicites du discours philosophique qu'elle conteste. Ni le positivisme logique, ni la philosophie du langage ordinaire, ni, de façon générale, les tentatives récurrentes de dissection d'un cadavre qui s'obstine à ressusciter après chaque autopsie n'ont réussi jusqu'ici à échapper à cette fatalité. C'est cette impossibilité d'en finir avec quelque chose sans risquer de le répéter et de le perpétuer sous une autre forme qui engendre chez Derrida le recours systématique à la technique de la négation (ou peut-être, plus exactement, de la dénégation) conjointe : ni *ceci* (qui n'est plus possible), ni *cela* (qui présuppose encore ceci ou en est un autre nom), mais *autre chose* (que l'on peut tout au plus pressentir et qui n'a pas encore de dénomination, de lieu ni de statut)⁵.

C'est précisément le genre de situation qui semblerait devoir impliquer, chez le déconstructeur professionnel, une bonne dose d'ironie et de scepticisme à l'égard de sa propre entreprise. Mais de cela on chercherait en vain une trace quelconque dans les productions les plus caractéristiques de l'Ecole. La dérision y est singulièrement dépourvue de la dimension réflexive et ignore complètement le genre de redoublement qui caractérise l'attitude du véritable je-m'en-foutiste. Il est vrai que Nietzsche lui-même est loin d'avoir

5. Sur cet aspect de la technique philosophique de Derrida, cf. Gilbert Hottois, *Pour une métaphilosophie du langage*, Vrin, Paris, 1981, p. 121 sq.

échappé entièrement à la contamination fatale par l'esprit de sérieux. Mais, pour la plupart de ses disciples, il ne pourrait même pas être question de retomber dans une chose dont ils sont à peu près les seuls à croire qu'ils étaient sortis. Parmi les innombrables commentateurs et continuateurs que les écrits de Nietzsche ont suscités en France, je ne vois personnellement guère que Rosset qui ait réellement compris et développé l'aspect le plus évident et pourtant le plus difficile à assimiler de sa leçon, celui que l'on pourrait qualifier à juste titre de je-m'en-foutiste. Les formes de pensée contemporaines qui se réclament, directement ou indirectement, de Nietzsche prêchent volontiers aux gens « sérieux » une forme de jubilation ironique qu'elles sont elles-mêmes bien incapables de pratiquer avec un minimum de spontanéité, de naturel et de conviction. Je n'ai pas l'impression que celle de Derrida fasse exception à la règle : elle s'est révélée, comme presque toutes les autres, « prête à subir toutes les épreuves, hormis celle de l'insouciance »⁶.

Les représentants les plus doués de la grande tradition de la dérision intégrale se sont abstenus de manifester pour la perpétuation et l'amélioration de ce qu'ils essayaient de déconsidérer ou de détruire le genre de préoccupation éminemment sérieuse que Derrida conserve en fin de compte pour la cause de la philosophie elle-même ; et ils n'ont pas essayé de présenter leur propre excentricité comme une étape indispensable vers la constitution d'une forme plus intéressante de normalité. L'étrangeté et la singularité de la position de Derrida résultent de la combinaison d'une satire (en principe) impitoyable de tout ce que la tradition philosophique a pu représenter pour l'Occident qui l'a créée avec une conception intrinsèquement positive et, sur ce point, tout à fait traditionnelle, de ce que l'on peut attendre, espérer et exiger *encore* de la philosophie, quelle que soit la forme sous laquelle elle devra désormais se présenter. Sa façon d'essayer en théorie d'en terminer avec elle n'est évidemment pas du tout celle du je-m'en-foutiste délibéré, qui se moque de ce qui adviendra dans le futur aussi bien de ce qu'il critique que de sa critique elle-même, mais plutôt celle de quelqu'un qui, consciemment ou non, aspire à devenir ce qu'il finira de toute façon, selon Rorty, par être un jour ou l'autre : un des héros

6. Clément Rosset, *La force majeure*, Editions de Minuit, 1983, p. 34.

justement reconnus et honorés de la tradition qu'il récuse et de l'histoire qu'il prétend achever.

2. ENTRE LE MARTEAU ET L'ENCLUME : L'ART D'OUBLIER LES POSITIONS INTERMÉDIAIRES.

Holton remarque très justement que, dans la confrontation entre les « nouveaux apolliniens » et les « nouveaux dionysiens », les deux partis extrêmes « infligent le plus de pertes non pas l'un à l'autre mais à ceux qui se trouvent pris sur le terrain compris entre les deux. Effectivement, chacun des deux semble renforcer la position de l'autre, comme les antagonistes de la guerre froide tendent à le faire ». La même chose est vraie du conflit entre les représentants officiels de la « métaphysique occidentale » et ceux de la déconstruction derridienne. Il est peu probable que les « arguments » des déconstructionnistes réussissent à ébranler sérieusement les convictions des philosophes (s'il y en a) qui défendent inconditionnellement l'héritage dans la forme sous laquelle il est attaqué. Ils ont en revanche toutes les chances de réussir et ont largement réussi à faire oublier complètement l'existence de positions moyennes plausibles et intéressantes. Les défenseurs des solutions extrêmes utilisent d'ailleurs régulièrement la stratégie familière qui consiste à les présenter sous leur forme la plus dure dans la phase ascendante, où le succès est à peu près assuré et l'opposition potentielle pratiquement réduite au silence, et à en proposer au contraire une version affaiblie et beaucoup plus « raisonnable » lorsque la contestation commence à rencontrer un écho réel et à devenir, par le fait, un peu trop sérieuse et menaçante. L'extrémisme du contenu, sans lequel le succès aurait été impossible ou, en tout cas, infiniment plus modeste, est décrit rétrospectivement comme ayant été une simple question de forme, déterminée par le contexte et les circonstances et sur laquelle tout le monde aurait dû savoir à quoi s'en tenir. Il est bien connu que ce que les extrémistes finissent par concéder sous la pression d'adversaires de la tendance modérée est toujours supposé être ce qu'ils « voulaient dire » en réalité et depuis le début.

Il est étonnant de constater à quel point, lorsqu'elles sont résumées par des commentateurs comme Rorty (dont je ne me risquerai pas ici à juger les qualités d'exégète de la pensée

derridienne), les thèses les plus provocantes de Derrida prennent finalement une allure éminemment acceptable et même assez anodine : « Si la notion platonicienne "logocentrique" de la parole comme antérieure à l'écriture était correcte, il pourrait y avoir un dernier Mot. Ce dont Derrida veut nous convaincre est que personne ne peut donner de sens à la notion d'un dernier commentaire, d'une dernière note de discussion, d'un bon échantillon d'écriture qui soit plus que l'occasion d'un meilleur échantillon⁷. » Si le sens profond du message est qu'il n'y a pas de dernier mot en ce sens-là, il est difficile de comprendre ce qu'il pourrait avoir de particulièrement nouveau ou de véritablement scandaleux pour la plupart des philosophes d'aujourd'hui. Rorty reconnaît, du reste, que ce que Derrida essaie de détruire pourrait bien s'apparenter davantage à une histoire qu'il a lui-même largement inventée qu'à une réalité concrète. Si la philosophie était ou prétendait encore aujourd'hui être ce qu'elle ne peut, selon Derrida, en aucun cas être, alors il *serait* indispensable pour les philosophes de comprendre sa « démonstration ». Mais peut-être ne démontre-t-elle en fin de compte que l'impossibilité radicale d'une discipline hypothétique et plus ou moins fictive que l'on peut appeler par commodité ou par convention « philosophie ».

L'histoire visée par Derrida est une histoire dans laquelle on parle naïvement d'idées claires et distinctes de quelque chose, de significations bien déterminées et stables, d'une présentation non métaphorique et d'une discussion argumentée de questions substantielles, etc. Derrida « estime qu'il y a une définition utile de la "philosophie" selon laquelle le mot désigne précisément cette espèce de croyance — les croyances à des idées claires et distinctes, à des concepts tellement lustrés que les contextes roulent sur eux comme des gouttes d'eau, à des signes aux arêtes tellement tranchantes qu'ils coupent tout droit à travers les tentatives que l'on pourrait faire pour les utiliser de façon équivoque, à une pensée et une écriture dont la clarté est intrinsèque, et non pas simplement une question de familiarité pour un certain public de lecteurs. La philosophie, ainsi définie, est le sujet — le seul sujet — de *Marges de la philosophie*. Si on lit le livre comme un essai

7. R. Rorty, « Philosophy as a Kind of Writing », in *Consequences of Pragmatism*, The Harvester Press, Brighton, Sussex, 1982, p. 109.

sur ce sujet plutôt que sur la communication, la signification, la métaphore ou le Langage, alors il prend un sens admirable » (*Signposts along the way that Reason went*, p. 6).

Je ne sais pas si l'on doit considérer qu'une des raisons essentielles qui se sont opposées à la pénétration des idées de Derrida dans les milieux philosophiques anglo-saxons a été, comme le suggère Rorty, le fait que, pour des lecteurs familiarisés depuis un certain temps avec les textes du deuxième Wittgenstein, elles ne donnaient pas l'impression d'apporter quelque chose de réellement nouveau, mais plutôt d'exprimer sous une forme discutable et inutilement dramatisée des choses relativement connues et acceptées. Tout ce que je peux dire, pour avoir lu à peu près en même temps Derrida et Wittgenstein, est que ce que j'aurais tendance à considérer en fin de compte comme vrai, important et durable dans l'œuvre du premier (si l'on fait abstraction de la partie proprement historique de son travail) m'a toujours semblé effectivement avoir déjà été formulé pour l'essentiel, sous une forme plus sobre, plus adaptée et plus convaincante, par le deuxième. (Je ne parle pas du fait que, lorsqu'on a lu également Mauthner et d'autres extrémistes de la même catégorie, il est difficile d'être encore offusqué ou scandalisé d'une manière quelconque par le radicalisme très relatif de Derrida et de s'effrayer de la menace que le discours de la déconstruction pourrait donner l'impression de faire peser sur les croyances traditionnelles que nous entretenons dans des choses comme le Langage, la Science ou la Philosophie.)

On peut naturellement admettre que, comme le souligne Rorty, même après avoir lu Wittgenstein, il n'est pas tout à fait inutile d'entendre une nouvelle fois la leçon, parce que la menace d'une rechute dans l'onto-théologie est probablement encore pour longtemps réelle, sérieuse et permanente. Mais ce qui fait problème est qu'en l'absence de tout ce qui risquerait de ressembler un peu trop à une argumentation en bonne et due forme (et qui, par le fait, relèverait encore implicitement de la métaphysique, au-delà de laquelle il s'agit désormais de se situer), on finit par ne plus comprendre très bien pourquoi il est si important de ne retomber en aucun cas dans l'onto-théologie et d'accumuler les précautions pour éviter toute espèce de compromission avec la tradition métaphysique occidentale. La seule chose réellement acquise est qu'un certain nombre de présuppositions et de notions

propres à un certain univers culturel sont en quelque sorte clouées au pilori. L'exposé des motifs fait partie des choses qui sont supposées connues, sans pourtant avoir jamais été explicitées et discutées.

Si la leçon principale que nous devons tirer de philosophes « irrationalistes » comme Heidegger ou Derrida est, comme le pense Rorty, l'obligation de renoncer au dernier mot et au point de vue ultime et définitif, au langage privilégié dans lequel on pourrait discuter et départager les différents langages en compétition, aux « méta-instruments qui permettront de tester tout instrument conceptuel d'un nouveau genre » (*ibid.*, p. 5), c'est une leçon que nous pouvons apparemment très bien tirer de Wittgenstein lui-même, sans avoir à accepter aucune des conséquences extrêmes que Derrida en a tirées pour sa part. Une des choses les plus importantes que l'on peut apprendre de Wittgenstein est justement qu'il n'y a aucune raison d'accepter l'alternative : ou bien le signifié transcendantal de la métaphysique aux contours absolument nets et donné immédiatement sur le mode de la « présence » intégrale, ou bien le glissement, la dérive et la dissémination à l'infini des significations abandonnées désormais à leur « jeu » incontrôlable. Sur ce point, comme le remarque Searle : « L'erreur réelle du métaphysicien classique ne consistait pas tant dans la croyance qu'il y a des fondements métaphysiques, mais plutôt dans la croyance que des fondements de ce genre étaient d'une manière ou d'une autre nécessaires, la croyance que, s'il n'y a pas de fondements de cette sorte, quelque chose est perdu ou menacé ou sapé ou mis en question⁸. »

Il me paraît incontestable que la critique derridienne manifeste, par rapport à la perspective fondationaliste traditionnelle qu'elle déconstruit, une forme de dépendance implicite dont celle de Wittgenstein (peut-être justement parce que la référence à la tradition et à l'histoire n'y joue qu'un rôle relativement négligeable) est, au contraire, tout à fait libérée : « Derrida se rend compte que le projet husserlien qui vise à donner un fondement transcendantal à la science, au langage et au sens commun est un échec. Mais ce dont il ne se rend pas compte est que cela ne menace pas le moins du monde

8. John R. Searle, « The Word Turned Upside Down », *The New York Review of Books*, 27 octobre 1983, p. 78.

la science, le langage ou le sens commun. Comme dit Wittgenstein, cela laisse toutes les choses exactement comme elles sont » (*ibid.*). C'est probablement parce que Derrida partage à son insu avec la tradition qu'il critique la croyance à la nécessité d'un fondement qu'il tend à attribuer à sa critique des conséquences incomparablement plus radicales que ne le fait Wittgenstein et reste convaincu qu'elle ne laissera précisément pas les choses en l'état. Alors que Wittgenstein ne prétend détruire que des constructions philosophiques sans consistance, dont l'effondrement définitif ne changera rien pour l'essentiel, Derrida est manifestement persuadé de questionner, de suspecter, de contester et de détruire bien autre chose et beaucoup plus. Seule l'idée que les caractéristiques fondamentales de la tradition culturelle qu'il déconstruit ont été déterminées de part en part par un certain type de questions, de réponses et de croyances « métaphysiques » qui sont devenues impossibles ou absurdes a pu lui permettre d'affirmer l'incommensurabilité absolue du futur qui s'annonce avec le passé qui s'achève et de parler de l'après au seuil duquel nous nous trouvons dans les termes de l'« inouï », de l'« encore innommable » et de la « monstruosité »⁹. Ce à quoi nous nous trouvons confrontés désormais n'est rien de moins que l'obligation de penser de façon inouïe dans l'ouverture d'une question inouïe, qui « sera légitimement entendue comme *ne voulant rien dire*, comme n'appartenant plus au système du vouloir-dire » (*La voix et le phénomène*, p. 115-116).

Or, en réalité, même s'il est vrai que le système de distinctions et d'oppositions consacrées sur lequel a vécu pendant des siècles la tradition occidentale n'a pas le genre de fondement (philosophique) qu'elle croyait pouvoir lui découvrir, on ne peut pas en conclure automatiquement que les distinctions et les oppositions en question sont devenues inutilisables ou même simplement tout à fait problématiques. L'absence de fondement (en ce sens-là) ne signifie pas nécessairement qu'il manque quelque chose d'indispensable et qu'il suffirait de s'en rendre compte pour que les choses changent du tout au tout.

De façon générale, la question de savoir quel genre de

9. Cf. par exemple *L'écriture et la différence*, Editions du Seuil, 1967, p. 428 ; *La voix et le phénomène*, P.U.F., 1967, p. 115.

transformation pourrait résulter pour d'autres que les philosophes professionnels de l'abandon de certaines illusions philosophiques fondamentales n'admet aucune réponse simple. Les philosophes ont une curieuse tendance à vouloir faire avancer le monde au rythme de leurs propres prises de conscience, désenchantements et abandons. Les qualificatifs du type post-(post-moderne, post-philosophique, post-historique, etc.) ont généralement pour but de caractériser un état de la culture et de la société dans lequel un certain type de fondement, de justification, de finalité ou de projet qui paraissait constitutif de la période précédente est dorénavant reconnu comme illusoire, sans que le genre de modification concrète que l'on peut attendre de la prise de conscience de cette situation nouvelle soit pour l'instant très évident ou très significatif.

Lyotard appelle « postmoderne » la condition qui résulte de « l'incrédulité à l'égard des métarécits¹⁰ ». L'époque postmoderne, à laquelle nous appartenons désormais, voit disparaître « le grand héros, les grands périls, les grands périple et le grand but » (*ibid.*, p. 7-8). Elle représente également la fin de la « grande théorie » et la disparition de la figure classique de l'« intellectuel », considéré comme le producteur patenté de métarécits de légitimation. Mais le fait que les grands récits philosophiques de l'esprit, du sens, de l'histoire, du progrès, de l'émancipation, etc., se heurtent dorénavant à un scepticisme généralisé n'implique pas forcément que nous ayons perdu quelque chose de plus important que la possibilité de tenir un certain discours de légitimation qui n'avait peut-être jamais été tout à fait crédible ni réellement cru par d'autres que ceux qui avaient pour fonction de le produire.

Pour Lyotard, le passage à la condition postmoderne se traduit évidemment par des changements d'une tout autre envergure, qui affectent notamment en profondeur la science elle-même. Une extension considérable du domaine du sachable et du dicible est en train de se réaliser, au prix d'une redéfinition radicale des concepts mêmes de savoir et de dire. Une science « postmoderne », dont les intérêts, les méthodes et les objectifs ne sont plus les mêmes qu'auparavant, a pris la suite de la science dite « moderne ». En réalité, il est facile de s'apercevoir que les changements dont il s'agit sont

10. *La condition postmoderne*, Editions de Minuit, 1979, p. 7.

davantage postulés de façon typiquement « philosophique » que constatés empiriquement. Wittgenstein dirait que Lyotard s'intéresse beaucoup plus à ce qui *pourrait* ou *devrait* résulter (dans une perspective qui reste fondamentale-ment celle du philosophe, au sens le plus « moderne » — c'est-à-dire le plus classique — du terme) du fait qu'une certaine description philosophique est devenue impossible ou implausible, qu'à ce qui se passe réellement.

La conclusion étrange que Lyotard croit en effet pouvoir tirer d'un certain nombre de recherches contemporaines est tout simplement que :

« La prééminence de la fonction continue à dérivée comme paradigme de la connaissance et de la prévision est en train de disparaître. En s'intéressant aux indécidables, aux limites de la précision du contrôle, aux quanta, aux conflits à information non complète, aux « fracta », aux catastrophes, aux paradoxes pragmatiques, la science postmoderne fait la théorie de sa propre évolution comme discontinue, catastrophique, non rectifiable, paradoxale. Elle change le sens du mot savoir, et elle dit comment ce changement peut avoir lieu. Elle produit non pas du connu, mais de l'inconnu. Et elle suggère un modèle de légitimation qui n'est nullement celui de la meilleure performance, mais celui de la différence comprise comme paralogie » (*ibid.*, p. 97).

Lyotard évoque à ce propos l'« anarchisme épistémologique » de Feyerabend. Mais il oublie de remarquer que *Contre la méthode* encourage la prolifération systématique d'explications et de théories divergentes dans un but qui reste, malgré tout, celui du progrès de la connaissance scientifique. A aucun moment Feyerabend ne suggère réellement que le désaccord, la rivalité et le conflit pourraient constituer eux-mêmes le but visé ou la chose cherchée.

Pour Lyotard, la science actuelle n'a plus pour fin, comme autrefois, la connaissance de la réalité, mais simplement l'invention de « bonnes idées » ou de « bonnes histoires » (dont on admet tout de même que le savant est en principe tenu de les vérifier). On se demande bien d'ailleurs pourquoi il est encore question de vérification, puisque la vérification ne peut avoir pour but que la réalisation d'un certain accord sur la vérité ou, en tout cas, l'acceptabilité de certaines propositions. On a accusé Popper d'avoir commis une erreur

fatale en érigeant l'« attitude critique » en impératif catégorique de la vie intellectuelle, ce qui a encouragé fortement les ignorants (qui n'avaient pourtant pas besoin de ce genre de caution) à s'imaginer que la « posture adverse » et la contestation de principe étaient la seule chose qui compte¹¹. Chez Lyotard, la position contraire ne détient pas seulement le privilège de l'auto-légitimation, c'est elle qui, en fait, légitime le processus de la recherche dans son ensemble.

L'avantage de cette façon de voir les choses est notamment de fournir une solution immédiate, facile et, qui plus est, tout à fait uniforme à la question de la légitimité en général. La réponse est fondamentalement la même pour la science, la philosophie, l'art et sans doute aussi la morale. La philosophie, dirait Deleuze, doit être considérée « comme un discours créateur ni plus ni moins que les autres disciplines¹² ». Comme les autres et ni plus ni moins que les autres, elle se borne à inventer des concepts. Quel genre de concepts et pour quoi faire ? Pour résoudre quel type de problèmes ? Pour ajouter exactement quoi (de « philosophique ») à tout ce qui se crée, par ailleurs, dans les autres secteurs de la culture ? La question ne sera pas posée : elle impliquerait le retour à un discours de légitimation que la philosophie ne peut plus tenir à propos d'aucune autre discipline ni, bien entendu, à propos d'elle-même. La légitimation par la créativité en soi (qui implique la valorisation systématique de choses comme ce que Lyotard appelle la « paralogie », le « dissentiment », le « différend », etc.) est précisément la seule forme de légitimation qui soit encore recevable aujourd'hui. Concrètement parlant, cela signifie que le modèle proposé à la philosophie (et, finalement, à la science elle-même) est celui des avant-gardes littéraires et artistiques, où la légitimité consiste souvent, pour l'essentiel, dans le désaccord avec ce qui a précédé, le simple fait de proposer « autre chose », qui diffère aussi radicalement que possible de ce que l'on faisait avant.

Lyotard voudrait nous persuader en quelque sorte que le but de la science postmoderne n'est pas de parvenir à des réponses déterminées et universellement acceptées aux questions qu'elle se pose, mais plutôt d'éviter par tous les

11. Cf. David Stove, *Popper and After, Four Modern Irrationalists*, Pergamon Press, Oxford, 1982, p. 99.

12. Cf. « Le philosophe "menuisier" », entretien avec Gilles Deleuze, *Libération*, 3 octobre 1983.

moyens que des réponses de ce genre réussissent finalement à s'imposer. Rorty a, à mon sens, entièrement raison de remarquer à ce propos :

« Je ne pense pas que de tels exemples de questions scientifiques [ceux qui sont cités par Lyotard] fassent quoi que ce soit pour appuyer la thèse que "le consensus n'est pas la fin de la discussion". Lyotard tire une conclusion non valide qui va des intérêts habituels de diverses disciplines scientifiques à l'idée que la science est d'une manière ou d'une autre en train de découvrir qu'elle devrait viser la révolution permanente plutôt que l'alternance entre normalité et révolution que Kuhn a rendue familière. Dire que "la science vise à" ajouter des paralogismes, c'est comme dire que "la politique vise à" ajouter des révolutions aux révolutions. Aucun examen des intérêts de la science ou de la politique contemporaines ne peut démontrer quoi que ce soit en ce sens et, le mieux que l'on puisse démontrer, c'est qu'une discussion des visées de l'une ou l'autre n'est pas particulièrement utile¹³. »

La condition postmoderne et plus encore *Le différend* usent et abusent de ce qu'on pourrait appeler le style énumératif-allusif, qui procède par accumulation d'exemples n'ayant entre eux, la plupart du temps, qu'une analogie extrêmement vague et souvent aucun rapport direct avec ce qui est réellement en question, mais qui pourraient facilement accréditer, auprès de quelqu'un qui n'a pas envie de regarder les choses de trop près, l'idée que ce qui nous intéresse désormais avant tout est le différend insoluble plutôt que le dialogue, le dissentiment plutôt que l'accord, l'indécidabilité plutôt que la décision, la singularité et l'incommensurabilité plutôt que l'existence ou la recherche d'un point commun, etc. Pour un peu, l'intérêt que nous portons aux résultats d'indécidabilité signifierait que le but principal du mathématicien ou du logicien n'est plus, comme auparavant, de démontrer quelque chose, mais plutôt de démontrer qu'on ne peut pas le démontrer. Comme si, par exemple, le résultat de Gödel, qui, de toute façon, ne prouve pas du tout, comme semblent le croire certains philosophes, qu'il y a des propositions mathé-

matiques qui ne sont ni vraies ni fausses, mais plutôt (on pourrait presque dire : au contraire) que l'on peut construire, pour tout système formel d'un certain type, une proposition mathématique exprimable dans le système, qui, bien que vraie, n'y est pourtant pas démontrable (ni réfutable), pouvait encourager en quoi que ce soit l'idée que ce qui préoccupe avant tout les mathématiciens d'aujourd'hui est autre chose que la vérité ou la fausseté des propositions mathématiques.

De façon générale, il est évident que l'intérêt (compréhensible) que nous portons à des questions comme celle de savoir s'il existe ou non une méthode de décision générale pour une certaine catégorie de problèmes ne signifie nullement qu'en cas de réponse négative la résolution de problèmes particuliers de cette catégorie cesse de constituer pour nous un objectif prioritaire. Contrairement à ce que semble suggérer Lyotard, la fascination (tout à fait traditionnelle) qu'exercent sur la logique et la théorie du langage les apories, les paradoxes, les *insolubilia*, les antinomies, etc., n'autorise pas du tout à supposer que le but principal pourrait être dorénavant de les produire plutôt que de les résoudre. Poincaré constatait méchamment que la « logistique » (comme on l'appelait à l'époque) avait cessé d'être stérile, puisqu'elle engendrait désormais des contradictions. Lyotard dirait sans doute (sans paradoxe) que c'est effectivement cela qu'elle cherche à engendrer (pauvre Frege !) et tirerait probablement des fameuses anomalies de la théorie quantique (qui constituent pourtant un problème que l'on continue à essayer de résoudre par les moyens les plus divers, y compris celui qui consisterait à adopter pour les phénomènes quantiques une logique autre que la logique classique) une preuve du fait que c'est tout bonnement la production de l'« anomal », plutôt que son élimination, et la recherche de l'incompréhensible, plutôt que de la compréhension, qui représentent l'objet nouveau de la physique et, de façon plus générale, du savoir postmoderne.

Il est incontestable que les développements récents de la physique contemporaine sont de nature à remettre sérieusement en question l'idée que la recherche physique devrait nécessairement converger en fin de compte vers quelque chose comme la seule et unique théorie physique vraie. Mais en déduire que la divergence a remplacé la convergence comme but ou, en tout cas, comme horizon de la recherche,

13. R. Rorty, « Habermas, Lyotard et la postmodernité », *Critique*, n° 442 (mars 1984), p. 183.

serait tout à fait absurde. Lyotard se demande « si une légitimation est possible qui s'autoriserait de la seule paralogie » (*La condition postmoderne*, p. 98). Et il reproche à Habermas de continuer à traiter le problème dans la perspective de la recherche d'un consensus universel, qui constituerait le résultat du dialogue argumentatif. La position de Habermas a l'inconvénient de présupposer que « la finalité du dialogue est le consensus » (p. 106). Or, objecte Lyotard, « nous avons montré, en analysant la pragmatique scientifique, que le consensus n'est qu'un état des discussions et non leur fin. Celle-ci est plutôt la paralogie. Ce qui disparaît avec ce double constat (hétérogénéité des règles, recherche du dissentiment), c'est une croyance qui anime encore la recherche de Habermas, à savoir que l'humanité comme sujet collectif (universel) recherche son émancipation commune au moyen de la régularisation des "coups" permis dans tous les jeux de langage, et que la légitimité d'un énoncé quelconque réside dans sa contribution à cette émancipation » (*ibid.*).

Bien que le consensus soit peut-être devenu effectivement « une valeur désuète et suspecte », une analyse sérieuse de la pragmatique scientifique ne prouve aucunement la réalité du changement décisif que Lyotard croit avoir décelé dans la nature de la science elle-même. Et Rorty le soupçonne fort justement de n'avoir posé la question « Où peut résider la légitimité après la fin des métarécits ? » que pour proposer finalement un métarécit de plus, dont un des buts principaux est, bien entendu, de légitimer en même temps la philosophie, en redéfinissant son objet de façon appropriée : « Il est (...) de la responsabilité devant la pensée de détecter les différends et de trouver l'idiome (impossible) pour les phraser. C'est ce que fait un philosophe. Un intellectuel aide à les faire oublier, en préconisant tel genre, quel qu'il soit (y compris l'extase sacrificielle), pour l'hégémonie politique¹⁴. »

Lyotard ne renonce évidemment pas à l'idée que les philosophes — à défaut des « intellectuels » — ont une mission d'avant-garde qui consiste à protéger et au besoin à susciter le différend contre toutes les tentatives de régularisation (et, bien entendu, également d'innovation) susceptibles de profiter aux normes, aux règles, aux institutions et aux pratiques en usage. La paralogie, c'est-à-dire le dérèglement

et la déstabilisation non « autorisés » par le système, non récupérables par lui pour l'amélioration de ses performances, constituent la seule valeur que la philosophie puisse faire intégralement sienne. Tout ce qui peut favoriser le respect des règles, la communication ordinaire, l'accord, le consensus, etc., est, au contraire, intrinsèquement suspect. On pourrait croire naïvement que les gens n'ont déjà que trop tendance aujourd'hui à considérer qu'il y a autant de vérités que d'individus. Mais Lyotard semble estimer que c'est justement lorsque plusieurs personnes tombent et restent d'accord sur quelque chose qu'il y a un problème sérieux. En cela, comme l'observe Rorty : « Lyotard retient malheureusement une des idées de gauche les plus stupides, celle qui veut que le fait d'échapper à ces institutions [celles qui ont été transmises par la tradition et sont généralement acceptées par la communauté] soit nécessairement une bonne chose, car cela assurerait que l'on ne sera pas "utilisé" par les forces mauvaises qui ont "coopté" ces institutions. Un gauchisme de ce genre dévalue le consensus et la communication, puisqu'il estime que l'intellectuel "se compromet" dans la mesure où il demeure capable de parler aux gens qui ne font pas partie de l'avant-garde » (*op. cit.*, p. 196).

Il va sans dire que, puisque la seule forme d'innovation qui pourrait être approuvée et encouragée sans réserve est celle qui échapperait complètement au risque de l'institutionnalisation et de la bureaucratisation, le plus sûr est encore de ne pas lui laisser le temps de s'y exposer. La révolution doit donc être permanente ou ne pas être. Comme le constate Frank : « Même le consensus sans domination, dans la mesure où il n'est pas maintenu en vie par la liberté de continuer indéfiniment à discuter, n'échappe pas au soupçon [de Lyotard] d'être en réalité un instrument bureaucratique qui sert à éviter ou à arrêter la discussion ; la seule révolution qui serait véritablement non totalitaire est celle qui serait permanente. (À partir de là, me semble-t-il, on peut expliquer quelque peu la séduction que non seulement Nietzsche, mais — singulières retrouvailles — également le maoïsme, ont exercée sur l'intelligence néostructuraliste » (*Was ist Neostukturalismus?*, p. 111).

J'ai rapproché dans cette discussion le cas de Lyotard et celui de Derrida, parce qu'il y a entre eux, en dépit de tout ce qui les sépare, un certain nombre de points communs

14. Jean-François Lyotard, *Le différend*, Editions de Minuit, 1983, p. 206.

extrêmement significatifs, que l'on peut considérer comme caractéristiques de la mentalité intellectuelle que le premier qualifie de « postmoderne » : « Méfiance radicale à l'égard des formations de consensus de toute nature (et identification de celles-ci avec le concept de la métaphysique) ; préférence pour la différenciation et pour la modification du système (au lieu que ce soit, comme dans le structuralisme ou dans la théorie des systèmes, pour la conservation des systèmes) ; un doute, justifié par des considérations relevant de la théorie du langage, à l'égard de la prétention d'universalité de l'Esprit (spéculatif), même lorsqu'elle se présente sous l'espèce considérablement plus modeste de l'Herméneutique universelle ; un certain recours au vitalisme du *désir* comme parade contre les exigences du surmoi allié au "système" » (*ibid.*, p. 114-115).

On pourrait ajouter à cela le comportement typiquement avant-gardiste et élitiste dont parle Rorty, appuyé sur l'idée que le philosophe doit toujours conserver soigneusement ses distances par rapport à tout ce qui, dans la communauté linguistique et culturelle à laquelle il appartient, donne l'impression de fonctionner un peu trop « normalement » : le consensus et la solidarité qui se manifestent dans le respect d'institutions, de règles et de normes acceptées sans protestation, la rationalité *vulgaire*, le langage *ordinaire*, le sens *commun* linguistique, la compréhension *usuelle*, l'usage *quotidien*, etc. La « police du langage », contre laquelle peuvent opérer à chaque instant « des "littératures" ou des "révolutions" encore sans modèle » (Derrida), le « maintien de l'ordre » dans les échanges linguistiques, la préservation du consensus, de l'uniformité et de la régularité indispensables à l'existence même d'une communauté de compréhension et de dialogue, constituent des choses dont le philosophe peut reconnaître (et déplorer) la nécessité, mais dont il ne doit à aucun moment donner l'impression qu'elles pourraient être également, jusqu'à un certain point, *son* affaire. Ce refus total de participation, qui est également caractéristique de l'attitude de penseurs comme Foucault et Deleuze et qui est souvent considéré en France comme constitutif de la qualité même de philosophe, revient à tenir pour acquis qu'un aspect essentiel de la situation, qui, par la force des choses, concerne très directement et très concrètement le philosophe, en tant que citoyen d'une communauté linguistique, culturelle et

politique, ne peut et ne doit plus l'intéresser en aucune façon en tant que philosophe. Tout ce qui rappelle de près ou de loin l'« ordre », la « normalité », la « réglementation », la « régularisation », etc., fait partie des choses dont ne peuvent se préoccuper sérieusement que les gens incultes, les hommes politiques, les bureaucrates, les policiers, les médecins et les psychiatres.

3. LE DIFFÉREND CONTRE LE DIALOGUE.

L'idée de légitimation par la paralogie, qui avait été proposée dans *La condition postmoderne*, réapparaît sous une forme plus nuancée (ou plus ambiguë) dans *Le différend* :

« Accordez au moins ceci : les phrases du langage ordinaire sont équivoques, mais c'est une noble tâche de rechercher l'univocité et de ne pas entretenir l'équivocité. — C'est du moins platonicien. Vous préférez le dialogue au différend. Et vous présumez que l'univocité premièrement est possible ; deuxièmement est la santé des phrases. Et si l'enjeu de la pensée (?) était le différend plutôt que le consensus ? Et cela dans le genre noble comme dans l'ordinaire ? Et en pleine "santé", en toute vigilance ? Cela ne veut pas dire qu'on entretient l'équivoque. Mais, au bout de l'univocité, quelque chose s'annonce (par le sentiment) que cette "voix unique" ne peut pas phraser » (*Le différend*, p. 127).

Sur ce point, Wittgenstein dirait que, tout comme n'importe quelle explication *peut* ne pas être comprise, n'importe quelle phrase, y compris la plus ordinaire, *pourrait* être équivoque (et le devient d'ailleurs dans certains cas). Vue *sub specie aeternitatis*, toute explication est insuffisante et toute phrase potentiellement ambiguë. Mais pourquoi devrait-on accorder plus d'importance à l'inexistence d'une explication dernière ou d'une univocité parfaite qu'au fait bien réel et autrement plus significatif que la plupart des phrases, dans leur usage normal, *ne sont pas* (quoi qu'en pense Lyotard) équivoques et ne prêtent pas à contestation ? Il est peut-être tout à fait incompréhensible que les hommes réussissent à se comprendre ; mais c'est un fait qu'ils y parviennent au moins dans une proportion non négligeable de cas.

Lyotard se rend évidemment compte à certains moments que la forme de légitimation qu'il propose pour le savoir postmoderne risque de paraître encore beaucoup trop moderne :

« Est-ce qu'en ce sens nous ne sommes pas modernes ? L'incommensurabilité, l'hétérogénéité, le différend, la persistance des noms propres, l'absence d'un tribunal suprême ? Ou bien est-ce au contraire le romantisme qui continue, la nostalgie qui accompagne le retrait de..., etc. ? Le nihilisme ? un bon travail de deuil de l'être ? et l'espérance qui naît avec lui ? et qui est encore l'espérance d'une rédemption ? Tout cela s'inscrivant encore dans la pensée d'un avenir rédempteur ? Se peut-il que "nous" ne nous racontions plus rien ? Ne "nous" racontons-nous pas, que ce soit avec amertume ou avec allégresse, le grand récit de la fin des grands récits ? Est-ce qu'il ne suffit pas qu'elle pense selon la fin d'une histoire pour que la pensée reste moderne ? Ou bien la post-modernité est-elle cette occupation de vieillard qui fouille dans la poubelle de la finalité pour y trouver des restes, qui brandit les inconscients, les lapsus, les bords, les confins, les goulags, les parataxes, les non-sens, les paradoxes, et qui en fait sa gloire de nouveauté, sa promesse de changement. Mais cela aussi est un but pour une humanité. Un genre. (Mauvais pastiche de Nietzsche. Pourquoi ?) » (*ibid.*, p. 197).

La question est tout à fait pertinente. Je n'ai pas l'impression que Lyotard ait produit autre chose qu'un mauvais pastiche du renversement des valeurs nietzschéen, où le dissentiment, le différend, l'affrontement, etc., ont été simplement mis à la place du consensus, du dialogue, de la coopération, etc. Dans le langage de Rorty, Lyotard ne consent pas plus que Habermas à laisser les récits habituels qui assurent la cohésion de notre culture faire leur travail et « il se gratte là où rien ne le démange » (*Habermas, Lyotard et la postmodernité*, p. 185). En d'autres termes, il éprouve le besoin de combler d'une manière ou d'une autre le vide regrettable laissé par la disparition des grands récits, en inventant une fable complètement paradoxale qui n'a aucun rapport avec les valeurs, les justifications, les finalités et les espérances dont il est question dans les « petites » histoires que se racontent les gens ordinaires de la société à laquelle il appartient. L'intérêt persistant que ceux-ci continuent à porter à des choses aussi « dépassées » que la conversation

ordinaire, le consensus, la solidarité, l'harmonie, etc., doit signifier en fin de compte qu'ils sont mystifiés.

C'est évidemment parce qu'ils continuent, en fait, à prendre beaucoup plus au sérieux qu'ils ne le méritent les métarécits philosophiques et les considèrent comme ayant été non seulement plausibles mais même en un certain sens *vrais* à propos d'un certain type de société, de culture, d'institutions, de droit, de science, etc., que les gens qui prétendent se situer au-delà de la métaphysique, de la philosophie de l'histoire et des métarécits de la tradition occidentale se croient obligés également de donner l'impression qu'ils sont sortis de cette tradition et de parler au nom d'une autre qui s'inspirerait de principes complètement différents et quelquefois diamétralement opposés aux siens. Rorty adopte, pour sa part, une attitude sensiblement différente, qui consiste à « contraster le libéralisme bourgeois, la tentative faite pour réaliser les espérances de la bourgeoisie de l'Atlantique Nord, avec le libéralisme philosophique, une collection de principes kantien dont on estime qu'ils nous justifient dans le fait d'entretenir ces espérances¹⁵ ».

Effectivement, il importe au plus haut point de ne pas confondre l'impossibilité (peut-être) définitivement avérée de donner une réponse *philosophique* de type kantien à la question « Que pouvons-nous espérer ? » avec l'idée qu'il pourrait y avoir désormais quelque chose de déraisonnable, d'absurde ou de fautif dans le fait de conserver des croyances, des attentes, des aspirations et des espérances qui seraient devenues impossibles parce qu'elles se sont révélées en fin de compte « sans fondement ». Comme le suggère Rorty, les allégeances et les convictions dans lesquelles s'exprime notre adhésion à un groupe n'ont pas forcément un fondement quelconque « en dehors du fait que les croyances, les désirs et les émotions qui les soutiennent se recoupent avec ceux de fractions importantes d'autres membres du groupe, avec lesquelles nous nous identifions pour les besoins de la délibération morale ou politique, et du fait supplémentaire qu'il s'agit là de caractéristiques *distinctives* de ce groupe, de caractéristiques qu'il utilise pour construire l'image qu'il se fait de lui-même par l'intermédiaire de contrastes avec les

15. R. Rorty, « Postmodernist Bourgeois Liberalism », *The Journal of Philosophy*, vol. LXXX (1983), p. 585.

autres groupes » (*ibid.*, p. 586). Rorty considère que « l'analogie hégélienne naturalisée de la "dignité humaine intrinsèque" est la dignité comparative d'un groupe avec lequel une personne s'identifie » (*ibid.*). Les grands idéaux, les grands buts et les grandes espérances dont il est question dans les métarécits philosophiques à prétentions universalistes n'ont pas d'autre but que d'appuyer les comparaisons que l'on fait et les contrastes que l'on établit avec d'autres communautés considérées comme inférieures en dignité sur une autorité transcendante, plus solide et plus impartiale que celle des récits, des anecdotes, des symboles et des exemples historiques qui servent de référence à la communauté concernée.

Rorty proteste, à ce propos, contre la tendance générale qu'ont les adversaires du postmodernisme à l'identifier purement et simplement avec le relativisme : « La conception selon laquelle toute tradition est aussi rationnelle ou aussi morale que n'importe quelle autre ne pourrait être soutenue que par un dieu, quelqu'un qui n'aurait pas besoin d'utiliser (mais seulement de mentionner) les termes "rationnel" ou "moral", parce qu'il n'aurait pas besoin de chercher ou délibérer. Un être de ce genre se serait évadé de l'histoire et de la conversation pour se réfugier dans la contemplation et le métarécit. Accuser le postmodernisme de relativisme, c'est mettre un métarécit dans la bouche du postmoderniste » (*ibid.*, p. 589). En réalité, il se trouve simplement que des expressions comme « droit inaliénable », « dignité de l'homme », « intérêt commun de l'humanité », etc., font partie du vocabulaire kantien traditionnellement lié à l'image d'eux-mêmes et de leur respectabilité comparativement plus grande que construisent et entretiennent des groupes humains d'un certain type, en l'occurrence les sociétés démocratiques occidentales. Mais quelqu'un qui souhaite maintenir et réformer les institutions libérales qui constituent, pour les sociétés de ce genre, la preuve indiscutable de leur supériorité est simplement « dans la position d'avoir à défendre, sur la base de la seule solidarité, une société qui a demandé traditionnellement à être fondée sur quelque chose de plus que la simple solidarité » (*ibid.*, p. 584).

Si l'on peut concevoir une façon de les défendre qui accepte résolument d'être ethnocentrique et qui n'est pas obligée d'invoquer les grandes notions, les grands principes et les grandes vérités transculturelles et anhistoriques, le postmo-

dernisme à la Lyotard commet, du même coup, l'erreur de présenter comme une conséquence qui résulte objectivement de l'obligation de renoncer aux métarécits ce qui est en réalité un simple refus tout à fait classique de se solidariser avec sa propre communauté.

Il est clair que « les plaintes concernant l'irresponsabilité sociale des intellectuels visent typiquement la tendance des intellectuels à se marginaliser, à sortir d'une communauté en s'identifiant intérieurement à une autre communauté — par exemple, un autre pays ou une autre période historique, un collège invisible ou un sous-groupe aliéné à l'intérieur de la communauté plus grande » (*ibid.*, p. 583). Ce comportement est appelé « irrationnel » pour la simple raison que : « Selon une conception quinienne, le comportement rationnel est tout simplement le comportement adaptatif d'une espèce qui est en gros identique au comportement qu'ont, dans des circonstances semblables, les autres membres d'une certaine communauté de référence. L'irrationalité, aussi bien en physique qu'en éthique, est une affaire de comportement qui amène quelqu'un à se défaire ou à être dépouillé de son appartenance à une communauté de ce genre » (*ibid.*, p. 586). Ce que Rorty appelle « rationalité » n'implique donc aucune référence particulière à ce que la tradition occidentale appelle la Raison : l'irrationalité est simplement le refus partiel ou complet de s'identifier à un groupe déterminé et d'adopter le comportement qui peut être considéré comme rationnel, au sens de la rationalité (c'est-à-dire, en fin de compte, d'une certaine normalité) propre au groupe concerné. Le propre de notre tradition, organisée essentiellement autour des idées de Raison et de Vérité, a été d'essayer de donner à l'opposition du rationnel et de l'irrationnel et à celle du vrai et du faux une signification et une importance intrinsèques, qui dépassent largement l'usage purement classificatoire que l'on peut en faire pour caractériser l'opposition entre ceux qui acceptent et ceux qui refusent l'identification à une communauté donnée et la différence qui existe entre ce qu'il est *bon* et ce qu'il est *mauvais* de croire pour une certaine communauté réelle ou imaginaire à un certain moment.

Puisque, « d'un point de vue pragmatiste, dire que ce qu'il est rationnel pour nous de croire peut ne pas être *vrai* ne revient qu'à dire qu'il est toujours possible que quelqu'un ait une meilleure idée, qu'il y a toujours place pour une croyance

« ... Un accord est-il *toujours* désirable ? Supposons qu'il y ait une discussion et que la question en litige soit la vérité ou la fausseté d'une théorie ou d'une hypothèse. Nous — c'est-à-dire, les témoins ou les juges rationnels de la discussion — aimerions naturellement que la discussion finisse par un accord entre toutes les parties sur le fait que la théorie est vraie, si elle est effectivement vraie, ou sur le fait que la théorie est fausse, si elle est effectivement fausse : nous aimerions que la discussion aboutisse, si possible, à un verdict qui représente la vérité. Mais nous n'aimerions pas l'idée qu'on a abouti à un accord sur la vérité de la théorie, si la théorie était en réalité fausse ; et même si elle était vraie, nous préférons qu'aucun accord ne soit réalisé sur sa vérité, si les arguments qui soutiennent la théorie étaient beaucoup trop faibles pour engendrer la conclusion. Dans un cas de ce genre, nous préférons qu'aucun accord ne soit réalisé. Et en pareil cas nous dirions que la discussion a été féconde lorsque le choc des opinions a amené les participants à produire des arguments nouveaux et intéressants, même si ces arguments n'étaient pas concluants. Car les arguments concluants sont très rares dans toutes les questions débattues, à l'exception des plus triviales, même s'il est vrai que les arguments dirigés contre une théorie peuvent quelquefois être assez forts » (*ibid.*, p. 26).

En d'autres termes, on ne voit pas très bien ce que Popper lui-même pourrait trouver à objecter à l'idée que « le consensus n'est qu'un état des discussions et non leur fin ». Et la même chose est évidemment vraie pour Peirce, puisque la seule forme de consensus qui puisse être considérée comme autre chose qu'une étape transitoire de la discussion est, chez lui, le consensus final, qui ne sera peut-être jamais atteint réellement, mais dont l'idée est, en tout cas, nécessairement présupposée par ceux qui acceptent de s'engager dans le processus de la recherche. Le dissentiment (dont le doute peut être considéré comme une forme particulière) constitue justement le moteur qui remet inlassablement en marche le processus, momentanément stoppé par des formes d'accord provisoires. (Une bonne partie des objections qui ont été formulées contre la théorie de la vérité-consensus, telle qu'elle a été adoptée par Habermas et Apel, repose manifestement sur la tendance à interpréter comme une description irréaliste de ce qui se passe entre les partenaires de l'échange ce qui constitue en réalité une présupposition transcendantale de

l'idée même de dialogue (rationnel).) Puisqu'il est évident qu'un consensus parfaitement contestable peut être réalisé à propos de choses fausses ou de choses qui n'ont jamais réellement fait l'objet d'une discussion et d'une recherche, les théoriciens du consensus se trouvent immédiatement en présence d'un problème difficile et crucial, qui est celui de la formulation d'un critère permettant de distinguer entre le consensus légitime (justifié dans sa prétention de durer, parce qu'il est supposé représenter la vérité) et le consensus illégitime (qui ne peut avoir aucune prétention de ce genre). Pour ne pas risquer de se heurter à une difficulté de ce type, Lyotard préfère décréter tout simplement que le consensus est, d'une certaine manière, par définition illégitime et n'existe que pour être remis en question.

Le *différend* commence par une définition relativement claire de son objet : « A la différence d'un litige, un différend serait un cas de conflit entre deux parties (au moins) qui ne pourrait pas être tranché équitablement faute d'une règle de jugement applicable aux deux interprétations » (p. 9). Ce que le titre suggère est qu'« une règle universelle de jugement entre des genres hétérogènes fait défaut en général ». Cela évoque à première vue le genre de situations bien réelles, mais pas nécessairement représentatives de la manière dont les choses se passent de façon générale, dans lesquelles, comme dit Wittgenstein, nous sortons d'un jeu de langage pour en combattre un autre. Si nous rencontrons des gens qui ne considèrent pas les lois de la physique comme une bonne raison d'agir ou de ne pas agir d'une certaine façon, comment devons-nous interpréter la situation ? « Au lieu du physicien, ils interrogent, par exemple, un oracle. (Et nous les considérons, pour cette raison, comme primitifs.) Est-il faux de leur part d'interroger un oracle et de s'orienter d'après lui ? — Si nous appelons cela "faux", ne doit-on pas dire que nous sortons déjà de notre jeu de langage et *combattons* le leur¹⁸ ? »

Mais nous avons été avertis, dès *La condition postmoderne*, que cette situation de guerre n'a absolument rien d'exceptionnel et constitue, en réalité, le cas normal :

« ... Tout énoncé doit être considéré comme un "coup" fait dans un jeu. Cette dernière observation conduit à admettre

18. Ludwig Wittgenstein, *Ueber Gewissheit* (*On Certainty*), B. Blackwell, Oxford, 1969, § 609.

un premier principe qui sous-tend toute notre méthode : c'est que parler est combattre, au sens de jouer, et que les actes de langage relèvent d'une agonistique générale. Cela ne signifie pas nécessairement que l'on joue pour gagner. On peut faire un coup pour le plaisir de l'inventer : qu'y a-t-il d'autre dans le travail de harcèlement de la langue qu'accomplissent le parler populaire ou la littérature ? L'invention continuelle de tournures, de mots et de sens qui, au niveau de la parole, est ce qui fait évoluer la langue, procure de grandes joies. Mais sans doute même ce plaisir n'est pas indépendant d'un sentiment de succès, arraché à un adversaire au moins, mais de taille, la langue établie, la connotation » (p. 23).

Le différend va finalement proliférer au point de devenir ce qui se passe (ou, en tout cas, pourrait se passer) toutes les fois que l'on sort d'une phrase pour enchaîner avec une autre. Toute utilisation du langage crée en quelque sorte un compte à régler avec d'autres ou avec le langage lui-même. « A chaque occurrence, écrit Lyotard, la continuité de la phrase qui arrive avec les précédentes est menacée, et la guerre des genres est ouverte pour assurer la succession. La prose est peut-être impossible. Elle est tentée d'un côté par le despotisme, de l'autre par l'anarchie » (*Le différend*, p. 228). D'où l'idée que « la politique est immédiatement donnée avec une phrase comme différend à régler au sujet de la manière d'enchaîner avec elle » (p. 204). La politique « témoigne du néant qui s'ouvre à chaque phrase occurrente et à l'occasion duquel le différend naît entre les genres de discours » (*ibid.*). Et, puisque tout est linguistique (comme tout est politique, mais c'est au fond exactement la même chose), Lyotard n'hésite pas à affirmer à propos du moindre mal que les politiciens devraient chercher à réaliser au lieu du bien : « Par mal j'entends et l'on ne peut entendre que l'interdiction des phrases possibles à chaque instant, un défi opposé à l'occurrence, le mépris de l'être » (*ibid.*).

On pourrait croire que l'existence d'une pluralité d'enchaînements possibles, dont un seul pourra avoir lieu, ne crée pas forcément un différend. Mais, pour Lyotard, justement si : « Mais que plusieurs enchaînements soient possibles n'entraîne pas qu'il y ait un différend entre eux ? — Si, parce qu'il n'en est qu'un seul qui puisse arriver (être "actualisé") à la fois... » (p. 52). Que l'existence même d'un langage et la possibilité de se comprendre par le langage impliquent

constitutivement le genre d'« interdiction » que décrit Lyotard n'a aucune importance. L'échange linguistique ordinaire et la compréhension normale sont justement « anormaux », en ce sens qu'ils entraînent la renonciation de fait au seul et unique droit imprescriptible dont on puisse faire état.

La conception foncièrement sentimentale, pieuse et idyllique de la communication qui survit dans les interprétations ordinaires de l'échange linguistique comme ayant pour but la compréhension et l'entente est traitée par Lyotard avec un mépris nietzschéen. Sa philosophie du langage présente toutes les caractéristiques du genre de pensée « noble » que Nietzsche souhaitait voir pratiquer par ses continuateurs potentiels, ceux qui ne peuvent se trouver que « là où règne un mode de pensée *créateur*, qui n'assigne pas comme but au monde le bonheur du repos, le "sabbat de tous les sabbats" et qui honore dans la paix elle-même le moyen d'arriver à de nouvelles guerres¹⁹ ».

La tendance de Lyotard est, comme je l'ai dit, de penser la situation du philosophe d'aujourd'hui uniquement en fonction du modèle de la transgression représenté par l'artiste d'avant-garde. Inversement, l'artiste d'aujourd'hui ne peut être qu'un philosophe :

« Le postmoderne serait ce qui dans le moderne allègue l'imprésentable dans la présentation elle-même ; ce qui se refuse à la consolation des bonnes formes, au consensus d'un goût qui permettrait d'éprouver en commun la nostalgie de l'impossible ; ce qui s'enquiert de présentations nouvelles, non pas pour en jouir, mais pour mieux faire sentir qu'il y a de l'imprésentable. Un artiste, un écrivain postmoderne est dans la situation d'un philosophe : le texte qu'il écrit, l'œuvre qu'il accomplit ne sont pas en principe gouvernés par des règles déjà établies, et ils ne peuvent pas être jugés au moyen d'un jugement déterminant, par l'application à ce texte, à cette œuvre de catégories connues. Ces règles et ces catégories sont ce que l'œuvre ou le texte recherche. L'artiste et l'écrivain travaillent donc sans règles, et pour établir les règles de ce qui *aura été fait*²⁰. »

19. Friedrich Nietzsche, « Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre », in *Werke*, herausgegeben von Karl Schlechta, Ullstein Bücher, Frankfurt-Berlin-Vienne, 1979-1981, vol. IV, p. 63.

20. « Réponse à la question : qu'est-ce que le postmoderne ? », *Critique*, n° 419 (avril 1982), p. 366-367.

La tâche de la philosophie ne peut être en aucun cas d'essayer de concevoir ou de comprendre des choses existantes problématiques, mais uniquement de fournir de l'irréel, de l'inconcevable et de l'imprésentable. Bien que cet aspect puisse représenter effectivement un élément important de l'attitude et de la recherche du philosophe, je ne vois pour ma part aucune raison de considérer la caractérisation que donne Lyotard de la philosophie en général et de ses objectifs comme moins simpliste, partielle, intéressée, arbitraire et unilatérale que la plupart de celles qui ont été proposées jusqu'ici. Mais ce qui est plus grave est sa façon très typique de postuler dogmatiquement que les intérêts (très respectables, mais en même temps très spécifiques) de l'intellectuel (ou, pour lui faire plaisir, du « philosophe ») d'avant-garde peuvent être invoqués directement comme réponse suffisante à la question de la légitimation, telle qu'elle peut être ressentie, vécue et réglée concrètement par des gens qui n'ont aucun moyen, aucune raison et aucune envie de partager réellement les intérêts en question.

La vérité est bien plutôt que, comme l'écrit Rorty : « ... On peut considérer que l'intellectuel a, en tant qu'intellectuel, des besoins particuliers et idiosyncrasiques, comme le besoin d'ineffable, de sublime, comme le besoin d'outrepasser les limites, d'utiliser des mots qui ne font partie des jeux de langage de personne et d'aucune institution sociale, mais on ne devrait pas considérer pour autant que l'intellectuel sert une fin *sociale* quand il satisfait ces besoins. Comme le dit Habermas, c'est en découvrant des façons belles d'harmoniser les intérêts plutôt que des façons sublimes de se détacher des intérêts des autres qu'il est possible de servir des fins sociales » (*Habermas, Lyotard et la postmodernité*, p. 196). La plupart des arguments que l'on voit revenir régulièrement en France dans les manifestes et les programmes élaborés pour la défense et la promotion de la philosophie ont la faiblesse rédhitoire de présupposer, sans la moindre velléité de discussion, cette identification de besoins propres à un groupe très particulier avec des besoins qui sont (ou, en tout cas, devraient être) ceux de la collectivité dans son ensemble.

4. DE LA CRITIQUE DU MÉTALANGAGE UNIVERSEL À LA THÉORIE DE LA GUERRE CIVILE GÉNÉRALISÉE.

La grande idée de Lyotard (empruntée, estime-t-il, à Wittgenstein) est celle de la pluralité et de l'hétérogénéité irréductibles des « jeux de langage », qui fait de l'énonciation de n'importe quelle phrase la source d'un différend à régler. D'une part, il y a une multiplicité de régimes de phrases : « raisonner, connaître, décrire, raconter, interroger, montrer, ordonner, etc. », et « deux phrases de régime hétérogène ne sont pas traduisibles l'une dans l'autre ». Pourquoi, au fait, devraient-elles l'être ? Et en quel sens du mot « traduire » ? D'autre part, il y a une multiplicité de genres de discours, qui organisent les enchaînements de phrases hétérogènes selon des règles spécifiques qui correspondent à des fonctions et répondent à des finalités différentes : « savoir, enseigner, être juste, séduire, justifier, évaluer, émouvoir, contrôler... » (*Le différend*, p. 10). La question qui se pose est celle-ci :

« Une phrase "arrive". Comment enchaîner sur elle ? Un genre de discours fournit par sa règle un ensemble de phrases possibles, chacune relevant d'un régime de phrases. Mais un autre genre de discours fournit un ensemble d'autres phrases possibles. Il y a un différend entre ces ensembles (ou entre les genres qui les appellent) parce qu'ils sont hétérogènes. Or il faut enchaîner "maintenant", une autre phrase ne peut pas ne pas arriver, c'est la nécessité, c'est-à-dire le temps, il n'y a pas de non-phrase, un silence est une phrase, il n'y a pas de dernière phrase. En l'absence d'un régime de phrases ou d'un genre de discours jouissant d'une autorité universelle pour trancher, n'est-il pas nécessaire que l'enchaînement, quel qu'il soit, fasse un tort aux régimes et aux genres dont les phrases possibles restent inactualisées ? » (*ibid.*).

Si je comprends bien Lyotard, l'impossibilité de faire suivre une phrase de n'importe quelle autre devrait *nécessairement* (la question posée est, de toute évidence, purement rhétorique) entraîner une injustice à l'égard de toutes les autres phrases possibles qui vont se trouver exclues. Le simple fait que n'importe quelle phrase ne puisse être prononcée à n'importe quel moment dans n'importe quel contexte linguistique (pour ne rien dire des restrictions imposées, en outre, par la situation extra-linguistique) constitue déjà en lui-même un « tort » susceptible de requérir un arbitrage et de donner lieu

à une réparation (pour lesquels il est, cependant, impossible d'invoquer une quelconque autorité suprême). En vertu du même raisonnement, on devrait probablement dire, à propos du problème de la continuation « correcte » d'une suite de nombres comme 2, 4, 6, 8,..., que l'obligation de poursuivre d'une certaine façon constitue un préjudice commis à l'égard de toutes les autres manières dont on pourrait théoriquement le faire. Que nous ayons, comme le souligne Wittgenstein, une propension naturelle à continuer à peu près tous de la même façon, sans laquelle l'apprentissage serait tout simplement impossible, et qu'un différend ne surgisse effectivement que dans des cas relativement exceptionnels, cela constitue le genre de « détail » qui ne peut évidemment pas intéresser un philosophe comme Lyotard.

Bien qu'il cite à tout propos Wittgenstein, il n'a apparemment pas jugé bon de retenir trois choses sur lesquelles l'auteur des *Recherches philosophiques* a pourtant régulièrement et spécialement insisté. La première est que non seulement la chaîne des raisons a une fin mais elle n'a même, dans un bon nombre de cas, aucun commencement. L'absence de justification (au sens de l'absence de place pour un problème de justification) ne peut être interprétée réellement comme une absence de légitimation. « Utiliser le mot sans justification ne signifie pas, remarque Wittgenstein, l'utiliser à tort (*zu Unrecht*)²¹. » Lyotard raisonne à peu près comme si l'occurrence (ou la non-occurrence) d'une phrase quelconque exigeait en principe à chaque fois une justification et pouvaient donner lieu, en l'absence de celle-ci, à une contestation et un différend. En réalité, on peut dire de l'aspect proprement « agonal », indûment universalisé par Lyotard, exactement ce que Wittgenstein dit du doute. Il peut, selon les cas, occuper une place plus ou moins considérable ou, au contraire, être totalement inexistant dans les utilisations que nous faisons du langage : « ... Le doute peut être complètement absent ; et il peut être présent au degré le plus minime et également jusqu'au plus haut degré²². »

21. *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, herausgegeben von G. E. M. Anscombe, R. Rhees und G. H. von Wright, revidierte und erweiterte Ausgabe, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1974, p. 406.

22. L. Wittgenstein, *Last Writings on the Philosophy of Psychology*, Preliminary Studies for Part II of *Philosophical Investigations*, edited by G. H. von Wright and Heikki Nyman, B. Blackwell, Oxford, 1982, p. 49.

La deuxième chose est qu'une règle n'est pas uniquement une chose à laquelle on peut consentir à se plier par nécessité, par paresse ou par conformisme, mais également une chose que l'on peut *vouloir* adopter et suivre :

« Pourquoi parlé-je toujours de la contrainte par la règle ; pourquoi pas du fait que je peux *vouloir* la suivre ? Car c'est en vérité tout aussi important.

Cependant, je ne veux pas non plus dire que la règle me contraint à agir de cette façon, mais qu'elle me donne la possibilité de m'attacher à elle et de me laisser contraindre par elle.

Et celui qui, par exemple, joue un jeu, celui-là est attaché à ses règles. Et c'est un fait intéressant que les hommes établissent des règles pour le plaisir et se conduisent ensuite selon elles » (*Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, p. 429).

Pour Lyotard, il est évident que l'intérêt principal des règles réside dans le plaisir « guerrier » que l'on éprouve à en inventer d'autres que celles qui existent. Il serait indigne d'un philosophe de prendre également en considération la satisfaction que l'on peut trouver dans le fait de se laisser guider par les règles actuellement en usage. Les règles n'existent pas pour être suivies, mais pour être contestées et changées.

Le troisième élément dont Lyotard a décidé de ne tenir aucun compte est que l'existence même d'un langage repose sur une uniformité et une concordance non seulement dans les définitions, mais également dans les jugements et — ce qui est encore plus important — dans les actions :

« Il est vrai que tout pourrait être d'une manière ou d'une autre justifié [et donc, bien entendu, également contesté]. Mais le phénomène du langage repose sur la régularité, sur la concordance dans l'action.

Ici, il est de la plus haute importance que nous tous, où l'immense majorité d'entre nous, soient d'accord dans certaines choses. Je peux, par exemple, être tout à fait sûr que la couleur de cet objet sera appelé « vert » par la très grande majorité des hommes qui le voient » (*ibid.*, p. 342).

Il est évident que la question de savoir comment nous devons traiter les minorités qui, justement, ne voient pas ou ne décrivent pas les choses comme nous nous y attendions

se pose réellement et, parce qu'il n'y a effectivement pas d'autorité impartiale qui puisse arbitrer une confrontation de ce genre, de façon tout à fait dramatique et même tragique. Mais cela n'autorise en aucune manière le philosophe à oublier que des choses comme ce que Lyotard appelle le « différend » ne peuvent se produire dans le langage qu'à la condition qu'il y ait un langage, c'est-à-dire sur un fond de concordance normale et d'échanges harmonisés et pacifiés entre les participants :

« Il est de la plus haute importance qu'une contestation ne naisse presque jamais entre les hommes sur la question de savoir si la couleur de cet objet-ci est la même que celle de celui-là ; la longueur de cette barre-ci la même que celle de celle-là. Cette concordance paisible est l'environnement caractéristique de l'usage du mot "identique".

Et l'on doit dire une chose analogue de la démarche qui consiste à procéder selon une règle.

On ne voit pas éclater de controverse sur la question de savoir si l'on a procédé ou non conformément à la règle. On n'en arrive pas, par exemple, sur cette question à des voies de fait » (*ibid.*, p. 323).

Lyotard en arrive au contraire, à peu de chose près, à voir dans *tout* acte de langage l'occasion d'une controverse insoluble dans l'état actuel des choses, d'un refus de participation formulé au nom d'un autre langage qui reste à créer et de l'appartenance à une communauté linguistique potentielle différente, pour l'instant imaginaire, mais exigeant d'être réalisée dans l'intérêt de la « justice ».

Wittgenstein a suggéré à un moment donné que la renonciation à des idées comme celles d'une règle de toutes les règles, d'un langage de tous les langages, d'un calcul de tous les calculs, etc., pouvait être considérée en quelque sorte comme le thème central de ses considérations philosophiques :

« ... La philosophie a affaire à des calculs dans un sens identique à celui auquel elle a affaire à des pensées, à des phrases et à des langages. Mais, si elle avait affaire de façon essentielle au concept de calcul, donc au concept du calcul de tous les calculs, alors il y aurait une métaphilosophie. (Mais il n'y en a pas. On pourrait présenter tout ce que nous avons

à dire d'une manière telle que cela apparaîtrait comme une pensée directrice²³). »

Mais une autre idée directrice de la philosophie de Wittgenstein a été que cette renonciation aux métaconcepts ne fait surgir aucune difficulté nouvelle, en dehors de celle qui consiste précisément à se persuader que rien n'a été modifié par là. Avec ou sans métalangage, métacalcul, métarègles de l'espèce considérée, il reste vrai, de façon générale, qu'« à propos de notre langage il n'y a pas plus de scrupules qui soient justifiés qu'un joueur d'échecs n'en a à propos du jeu d'échecs, à savoir aucun » (*ibid.*, p. 121). Les scrupules de Lyotard peuvent être considérées, par contraste, comme le prototype des métascrupules philosophiques qui sembleraient devoir résulter de l'impossibilité de se référer désormais à des instances et à des autorités du type méta-(métarécit, métalangage, métagenre, métarégime, etc., dans lesquels on pourrait formuler, discuter et arbitrer tous les conflits éventuels entre les récits ordinaires, les langages, les genres de discours, les régimes de phrases, etc.).

Lyotard ne voit manifestement que deux possibilités : ou bien la commensurabilité complète est garantie par la réductibilité à un type de phrases, à un genre ou à un langage suprêmes ; ou bien il y a incommensurabilité totale, et donc conflit, parce que n'importe quelle suite de phrases devrait fatalement donner lieu à la question insoluble : « Pourquoi *ces* phrases, enchaînées de *cette* façon, plutôt que d'autres ? » S'il n'existe pas de compétence susceptible d'administrer la preuve formelle que cet enchaînement particulier était le « bon » et de débouter par là de leurs prétentions tous ceux qui auraient pu vouloir exister à sa place, le droit des phrases qui « arrivent » effectivement n'est, en fait, qu'une violence exercée aux dépens de toutes celles qui se trouvent, du même coup, écartées.

L'enjeu peut donc, selon Lyotard, être formulé ainsi : « En montrant que l'enchaînement d'une phrase sur une phrase est problématique et que ce problème est la politique, ériger la politique philosophique à l'écart de celle des "intellectuels" et des politiques. Témoigner du différend » (*Le différend*,

23. *Philosophische Grammatik*, herausgegeben von R. Rhees, B. Blackwell, Oxford, 1969, p. 116.

p. 11). La politique des intellectuels et des politiques s'occupe des discours et des échanges régularisés et fonctionnels, celle des philosophes est spécialisée dans le règlement « honorable » des différends entre phrases. Malheureusement, Lyotard n'a à aucun moment « montré » que l'enchaînement d'une phrase sur une autre était, de façon générale, problématique. Il a simplement construit une théorie philosophique complètement abstraite — qui constitue exactement le prototype de ce que Wittgenstein appellerait une « mythologie » —, en vertu de laquelle, par exemple, le simple fait qu'une question posée appelle normalement à sa suite une réponse (ce qui restreint évidemment dans une mesure considérable le nombre des phrases qui peuvent prétendre « légitimement » lui succéder) devrait déjà poser un problème de « politique philosophique ».

• Le différend est, nous dit Lyotard, l'état instable et l'instable du langage où quelque chose qui doit pouvoir être mis en phrases ne peut pas l'être encore » (*ibid.*, p. 29). Le différend est donc d'abord une incitation à inventer un nouvel idiome dans lequel le désaccord puisse être formulé et transformé en un litige. Mais, puisque tout enchaînement de phrases est en soi problématique et que tout problème d'enchaînement de phrases est de l'ordre d'un différend, on ne voit pas très bien en quoi l'invention d'un nouveau langage pourrait régler quoi que ce soit. Il est vrai qu'un langage comporte des états instables qui correspondent à l'émergence de nouvelles possibilités d'expression. Mais ce que suggère Lyotard est, en réalité, que l'état instable est tout simplement l'état normal et habituel et que l'on ne parle guère que pour dire (ou, en tout cas, donner à entendre) que l'on ne peut pas (encore) dire ce que l'on voudrait dire. C'est ce que l'on pourrait appeler le « principe d'inexprimabilité ». L'acte de langage paradigmatique est, en fait, un acte de guerre contre le langage lui-même. Les possibilités d'expression qu'il contient n'existent pas pour être utilisées, mais seulement pour être débordées.

Si l'on oublie un instant qu'il s'agit pour lui uniquement d'une affaire qui se passe entre phrases et qui ne peut être réglée finalement que par l'invention d'une nouvelle manière de « phraser », pour en revenir à une conception un peu plus classique de ce que Lyotard entend par un *différend*, on ne voit pas très bien ce que sa théorie ajoute exactement à l'idée

tout à fait traditionnelle qu'il existe des conflits dont la résolution ne peut résulter de la simple application des principes existants, mais uniquement de leur adaptation à des situations inédites par l'intermédiaire de règles (largement implicites) comme celles de la prudence, de l'équité, de l'humanité, etc., ou même, en fait, sans que l'on puisse parler de « règles » quelconques (y compris de celles qui pourraient être, comme il le dit, déduites après coup de la solution qui aura été trouvée). Lyotard est à la recherche d'une « post-modernité honorable » (*ibid.*, p. 11), c'est-à-dire d'une façon équitable de régler les différends, qui renonce entièrement à utiliser les références habituelles des doctrines universalistes : la réalité (en soi), le sujet (transcendantal), la communauté (idéale), la finalité (ultime), etc. Cette façon de procéder est, d'une certaine manière, exactement ce que l'on a toujours compris sous le nom de « pragmatisme », au bon sens du terme (il y en a un, quoi qu'en pensent les philosophes). L'impression que l'on éprouve en lisant *Le différend* est que la philosophie n'a découvert la « postmodernité » que pour enfoncer une fois de plus un certain nombre de portes grandes ouvertes.

Etant donné 1) l'impossibilité d'ignorer les conflits, 2) la nécessité que le juge soit en même temps partie, le problème est de « trouver, sinon ce qui peut légitimer le jugement (le « bon » enchaînement), du moins comment sauver l'honneur de penser » (*ibid.*, p. 10). Le fait qu'il n'y ait pas de règles explicites et générales qui déterminent *a priori* en quoi pourrait consister une solution honorable signifie précisément, pour Lyotard, que le problème est de nature *philosophique*. Il n'y a évidemment aucun inconvénient à le qualifier de cette façon, si ce n'est que l'on ne comprend pas très bien pourquoi les gens devraient avoir encore besoin du philosophe pour résoudre *leurs* problèmes philosophiques. La réponse consiste évidemment à lui attribuer implicitement la position privilégiée d'un acteur capable de s'identifier immédiatement à toutes les causes dans lesquelles s'exprime un refus d'identification que la justice et le droit existants ne permettent pas de traiter équitablement et doué, en outre, du genre de sensibilité, d'imagination et de discernement supérieurs que requiert à chaque fois la découverte (ou, plus exactement, l'invention) d'une solution acceptable. Alors que, comme le remarque Rorty, « la plupart des dilemmes

moraux sont (...) des reflets du fait que la majorité d'entre nous s'identifient à un certain nombre de communautés différentes et répugnent également à se marginaliser par rapport à l'une quelconque d'entre elles » (*Postmodernist Bourgeois Liberalism*, p. 587), le philosophe ignore, dans sa profession, les hésitations de l'agent moral et du citoyen ordinaires et dispose de la possibilité de se marginaliser en quelque sorte à la demande.

L'hétérogénéité des régimes de formation de phrases et des genres de discours engendre, aux yeux de Lyotard, une situation intrinsèquement conflictuelle, parce que, comme je l'ai déjà signalé, il n'envisage pas qu'il puisse exister un moyen terme entre la réduction neutralisante et la guerre larvée ou déclarée de chacun contre tous. Ce qui remplace en quelque sorte le *Cogito* cartésien dans ce genre de théorie est la constatation du fait qu'il y a au moins une phrase. A partir du moment où est posée la question « Quelle autre peut-il, va-t-il ou doit-il y avoir ? », nous sommes irrémédiablement installés dans le différend, et donc dans la philosophie. C'est généralement à propos de l'hétérogénéité qui existe entre le discours cognitif et le discours évaluatif ou prescriptif (la fameuse dichotomie du fait et de la valeur) que le problème de la réunification s'est posé en priorité dans la tradition philosophique. Mais Lyotard ne voit aucune raison de reconnaître une profondeur spéciale ou d'accorder une importance privilégiée à ce cas particulier : « L'incommensurabilité, au sens de l'hétérogénéité des régimes de phrases et de l'impossibilité de les soumettre à une même loi (sauf à les neutraliser), marque aussi bien la relation des cognitives ou des prescriptives avec les interrogatives, les performatives, les exclamatives... A chacun de ces régimes correspond un mode de présentation d'un univers, et un mode qui n'est pas traduisible dans un autre » (*ibid.*, p. 187).

Le passage du discours descriptif au discours normatif (la « *is-ought question* ») soulève une difficulté particulière, parce que, comme le remarque Hume, nous « déduisons » régulièrement des énoncés en *ought* d'énoncés en *is*, sans que la relation logique qui autorise à le faire ait jamais été réellement explicitée et clarifiée :

« Dans tous les systèmes de moralité que j'ai rencontrés jusqu'à présent, j'ai toujours remarqué que l'auteur procède

pendant un certain temps selon la façon ordinaire de raisonner, et établit l'existence d'un Dieu ou fait des observations concernant les choses humaines. Et puis tout d'un coup je suis surpris de découvrir qu'au lieu des liaisons copulatives habituelles des propositions, *est* et *n'est pas*, je ne rencontre plus une proposition où le lien ne soit pas assuré par un *doit* ou un *ne doit pas*. Ce changement est imperceptible ; mais il est pourtant de la plus haute importance. Car, dans la mesure où ce *doit*, ou *ne doit pas*, exprime une relation ou une affirmation nouvelles, il est nécessaire qu'il soit remarqué et expliqué ; et en même temps il faut donner une raison qui rende compte d'une chose qui semble tout à fait inconcevable, à savoir comment il se fait que cette nouvelle relation puisse être une déduction effectuée à partir d'autres, qui sont entièrement différentes d'elle²⁴. »

Etant donné l'existence et la fréquence de ce genre d'« enchaînements » (pour parler comme Lyotard), il est naturel et à peu près inévitable que l'on se demande à un moment ou à un autre si les énoncés de valeur ne devraient pas être considérés en fin de compte comme une sous-classe des énoncés de fait. Mais j'avoue ne pas comprendre pourquoi la relation des phrases cognitives avec les phrases interrogatives ou exclamatives devrait nécessairement poser un problème et susciter une tentation du même genre. Il peut effectivement y avoir un conflit du genre de ceux auxquels songe Lyotard entre le discours cognitif et le discours éthique et religieux, parce que l'éthique et la religion formulent des propositions qui peuvent donner l'impression de représenter une forme de « connaissance » autre que celle de la connaissance au sens étroit (dont la science est supposée constituer le paradigme). Et il est vrai qu'il n'existe pas, en pareil cas, de « langage homogène » qui permettrait de donner immédiatement au différend la forme d'un litige. Mais pourquoi devrait-on retrouver une situation exactement comparable dans tous les cas où des phrases de régime (ou, comme dirait la théorie des actes de langage, de force illocutoire) différents se rencontrent et, selon Lyotard, s'affrontent ?

« ... Une famille de phrases, nous explique-t-il à propos de Kant, non seulement empiète sur une autre, mais ne peut manquer d'avoir recours à une autre pour établir sa propre

24. David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. Selby-Bigge, p. 469.

légitimité (...) C'est même la raison qui explique que l'une et l'autre se présentent en adversaires devant le juge ou le veilleur critique. Comment celui-ci saurait-il que l'éthique n'est pas la connaissance s'il n'essayait pas d'élaborer la légitimité de la première sur le mobile qui a servi à la deuxième, en tentant de déduire le "principe moral" comme s'il était un principe de la connaissance, au prix donc de concevoir la causalité libre comme si elle était une causalité dans la série des causes et des effets (...) ? » (*Le différend*, p. 181). Assurément, on ne peut déterminer si l'éthique est ou non la connaissance qu'à la condition de s'être demandé si elle constitue ou non une forme particulière de *connaissance*. Mais, si le simple fait de poser la question dans ces termes constitue déjà un « empiètement », une « usurpation » ou un « abus de pouvoir », il vaudrait mieux admettre ouvertement que l'abîme qui sépare les phrases de régime différent est d'une nature telle que l'on ne peut même pas essayer de dire en quoi il consiste. Si chaque type de phrases a son mode de formation et de validation, d'où provient le fait qu'il est néanmoins obligé de s'adresser à un autre pour assurer sa légitimité, au lieu d'essayer, au contraire, tout simplement de lui imposer la sienne ? Dans une situation d'incomparabilité « abyssale », comme celle qui est supposée être en question ici, une relation asymétrique et inégalitaire de cette sorte est exactement aussi incompréhensible que n'importe quelle autre espèce de rapport. Il ne devrait pas y avoir de différend, parce qu'il n'y a pas matière à différend.

Dans *La condition postmoderne*, Lyotard constatait que le savoir scientifique entre immédiatement en conflit avec le savoir narratif contenu dans les histoires traditionnelles, qu'il réduit plus ou moins à l'état d'absurdités sans intérêt : « Le scientifique s'interroge sur la validité des énoncés narratifs et constate qu'ils ne sont jamais soumis à l'argumentation et à la preuve. Il les classe dans une autre mentalité : sauvage, primitive, sous-développée, arriérée, aliénée, faite d'opinions, de coutumes, d'autorité, de préjugés, d'ignorance, d'idéologies. Les récits sont des fables, des mythes, des légendes, bons pour les femmes et les enfants. Dans les meilleurs cas, on essaiera de faire pénétrer la lumière dans cet obscurantisme, de civiliser, d'éduquer, de développer » (p. 48).

Mais la culture scientifique ne peut imposer (abusivement) à la culture narrative son propre mode de légitimation, qui est

celui du discours de la rationalité obligée, que parce que les « histoires » qu'elle raconte de son côté peuvent entrer réellement en compétition avec d'autres que le savoir populaire transmet à propos des mêmes choses. « Il y a (...), nous dit Lyotard, une incommensurabilité entre la pragmatique narrative populaire, qui est d'emblée légitimante, et ce jeu de langage connu de l'Occident qu'est la question de la légitimité, ou plutôt la légitimité comme référent du jeu interrogatif » (*ibid.*, p. 42-43). Mais il s'agit d'une incommensurabilité complète entre deux modes de légitimation tout à fait différents, et non entre deux types de discours absolument incomparables, puisqu'ils appartiennent l'un et l'autre au genre cognitif et à la catégorie du savoir, au sens le plus large. Affirmer qu'un problème du même type se pose nécessairement à propos des relations entre n'importe quel genre de discours et n'importe quel autre et pour finir également entre n'importe quelle phrase et n'importe quelle autre, relève d'une démarche intellectuelle qui consiste à céder simultanément à trois obsessions typiquement philosophiques : celle de la généralité, celle de la radicalité et, pour couronner le tout (ce qui, dans le cas de Lyotard, n'est pas le moindre paradoxe), celle de la légitimité elle-même.

La manière dont *Le différend* parvient à tirer des textes de Wittgenstein une théorie complètement anarchiste de l'atomisation intégrale du langage, menacé à chaque instant par la dislocation, et un encouragement à la constitution d'une sorte de « pragmatique des particules langagières », est à première vue un mystère total. Dire que les écrits du deuxième Wittgenstein ont été « détournés » de leur sens serait un remarquable euphémisme. Il faut, en réalité, ignorer absolument tout du genre de problèmes que la théorie wittgensteinienne des jeux de langage a pour but de résoudre et de la manière dont elle y parvient pour aboutir à une conception de ce genre. Un passage de *La condition postmoderne* révèle d'ailleurs que Lyotard a parcouru d'emblée la moitié du chemin, en s'empressant d'identifier plus ou moins la pluralité des jeux de langage à la pluralité des formes d'énoncés : « Autres sont encore l'efficiencia d'une interrogation, d'une promesse, d'une description littéraire, d'une narration, etc. Nous abrégeons. Lorsque Wittgenstein, reprenant à zéro l'étude du langage, centre son attention sur les effets des discours, il appelle les diverses sortes d'énoncés qu'il

repère de cette manière, et dont on vient de dénombrer quelques-unes, des jeux de langage » (p. 22).

Lyotard n'a finalement retenu de Wittgenstein que la « désintronisation des jeux de langage » (*Le différend*, p. 12), comme préparation à la « pensée de la dispersion ». La contribution positive que la notion de jeu de langage apporte à la résolution des difficultés qui résultent de la répudiation de l'idée du langage comme « système » ou comme « calcul », au sens de Frege et du *Tractatus*, est délibérément laissée de côté. Lyotard ne veut rien savoir de ce que les interprètes considèrent généralement comme le noyau central des *Recherches philosophiques*, les développements consacrés à la notion de règle et de ce que c'est que suivre une règle, la critique de la notion de langage privé, la mise en évidence de l'aspect intrinsèquement social du phénomène de la signification, la référence à l'usage et à la pratique comme constituant la réponse définitive (et suffisante) à tous les problèmes philosophiques de « fondement », la tendance à enraciner le sens, la convention, la régularité et la nécessité dans le consensus réalisé au niveau de l'action plutôt que du jugement et de la réflexion, etc.

5. LA CRITIQUE DE L'ANTHROPOCENTRISME, OU COMMENT ON LIQUIDE LE PRINCIPAL.

Le mystère qui vient d'être évoqué s'éclaircit largement lorsqu'on s'aperçoit que tous les éléments qui auraient pu empêcher le langage de devenir ce à quoi il se réduit finalement pour Lyotard : une poussière d'événements « langagiers » engagés dans une sorte d'affrontement de chacun avec tous pour le passage à l'être, ont été complètement censurés dès le départ. L'héritage de Wittgenstein doit être débarrassé entièrement, comme celui de Kant, des concessions regrettables faites à l'anthropocentrisme et à l'anthropomorphisme : « notion d'« usage » chez tous les deux, anthropologisme transcendantal chez Kant, empirique chez Wittgenstein » (*ibid.*). Sur ce point, l'anarcho-structuralisme est le digne héritier de son prédécesseur structuraliste. La faute par excellence serait de se résoudre à traiter le langage comme un instrument dont quelqu'un se sert pour une fin quelconque. L'idée que le langage, affranchi de toute espèce de dépen-

dance par rapport à un utilisateur, constitue la seule réalité qui compte et avec laquelle on doit désormais compter est — bien qu'elle ne résulte en aucune façon du « tournant langagier » des philosophies occidentales auquel se réfère Lyotard — considérée comme une chose qui devrait aller de soi pour un penseur postmoderne. Il n'y a que le langage ou, plus exactement que *du* langage.

On pourrait croire que ce qui est typiquement « postmoderne » chez un auteur comme Wittgenstein est justement la mise en évidence du fait que *toute* notion de vérité, d'objectivité, de légitimité, etc., aussi bien dans les mathématiques que dans la morale ou dans n'importe quelle autre partie de la culture, comporte nécessairement un élément anthropocentrique essentiel, qui n'a cependant en lui-même absolument rien de fâcheux ou de compromettant, dans la mesure où une vérité, une objectivité, une légitimité, etc., complètement purgées de ce genre de « résidu » constitueraient un non-sens pur et simple. Mais Lyotard continue à rêver, pour sa part, de rendre la philosophie « inhumaine » et voudrait pouvoir considérer le langage d'un point de vue qui ne soit en aucune façon contaminé par une référence explicite ou implicite à des intérêts, des intentions ou des finalités quelconques, qui sont nécessairement encore « humains, trop humains ».

Wittgenstein doit être traité, selon lui, comme « une victime de l'empirisme anthropologique » (*ibid.*, p. 117). L'inconvénient majeur de sa notion de jeu de langage est qu'elle reste tributaire d'une certaine idée de finalité ou de succès qui détermine l'agencement des phrases entre elles (et, dirait Wittgenstein, leurs relations essentielles avec des actions non linguistiques corrélatives de types divers). Or il ne peut être question pour Lyotard, une fois que l'on a renoncé à « accréder quelque volonté métaphysique ou une phénoménologie des intentions comme les philosophies du *meaning* », de revenir simplement « aux « jeux de langage » des *Philosophische Untersuchungen*, à leur anthropologie » (*ibid.*, p. 189). Wittgenstein précise que le mot « jeu de langage », tel qu'il est utilisé par lui, « doit (...) faire ressortir que le fait de parler le langage est une partie d'une activité, ou d'une forme de vie » (*Recherches philosophiques*, § 23). Lyotard, qui ne retient dans l'expression « jeu de langage » que le sens purement stratégique ou agonistique, élimine finalement la

notion même de joueur engagé dans un certain type d'activité pour l'obtention d'un gain ou d'un avantage quelconques. Il n'y a pas d'*activité* linguistique ni, bien entendu, de *sujet* linguistique. Il n'y a que des *événements* ou des occurrences de nature linguistique sans auteur, qui se succèdent selon des règles que personne n'utilise.

La simple référence à des acteurs qui ne seraient pas uniquement le produit des interactions et des conflits entre phrases constituerait déjà, pour Lyotard, une rechute fatale dans l'anthropologisme :

« Avec les genres, viennent bien les fins (...) ? — En effet, et elles saisissent les phrases, et les instances que celles-ci présentent, c'est-à-dire notamment "nous". "Nous" ne les visons pas. Nos "intentions" sont les tensions, à enchaîner d'une certaine manière, que les genres exercent sur les destinataires et les destinataires des phrases, sur leurs référents, et sur leur sens. Nous croyons que nous voulons persuader, séduire, convaincre, être droits, faire croire, faire s'interroger, mais c'est qu'un genre de discours, dialectique, érotique, didactique, éthique, rhétorique, "ironique", impose à "notre" phrase et à "nous"-mêmes son mode d'enchaînement. Il n'y a aucune raison de nommer ces tensions intentions et volontés, si ce n'est la vanité de porter à notre compte ce qui revient à l'occurrence et au différend qu'elle suscite entre les manières d'enchaîner sur elle » (*Le différend*, p. 197).

Il ne servirait probablement à rien de remarquer que « ce renversement qui donne cours à l'anthropocentrisme, cette apparence transcendante affectant le nous, l'illusion de l'énonciation » (*ibid.*) sont une partie constitutive de la capacité que nous avons de nous comprendre nous-mêmes comme membres d'une communauté parlante (c'est-à-dire, tout simplement, de donner un sens à ce que nous sommes). « Il n'y a, remarque Rorty, aucun *nous* dans les écrits de Foucault, non plus que dans les écrits de plusieurs de ses contemporains français » (*Habermas, Lyotard et la postmodernité*, p. 193). Comme Foucault, dont Rorty dit qu'« il affecte d'écrire à partir d'un point de vue qui se trouve à des années-lumière des problèmes de la société contemporaine » (*ibid.*), Lyotard voudrait décrire la pratique linguistique d'un point de vue complètement extérieur qui ferait apparaître la notion de pratique elle-même comme une simple projection

anthropomorphique. La description philosophique de la pratique ne doit, sous peine d'anthropocentrisme, emprunter aucun concept à la caractérisation que seraient susceptibles d'en donner les participants eux-mêmes, les êtres « humains » qui s'y trouvent engagés concrètement. Comme le souligne Rorty, cela revient à « abandonner non seulement l'idée d'une nature humaine commune et la notion de "sujet", mais aussi notre sens non théorique de la solidarité sociale » (*ibid.*). La peur d'être impliqué à nouveau dans l'une ou l'autre des « grandes » histoires traditionnelles qui ont trait au sujet idéal et à la communauté humaine universelle finit par entraîner le refus catégorique de s'identifier à sa propre communauté historique, dont la tendance à se percevoir et à se décrire comme un « nous » ne peut être comprise que comme une illusion à laquelle le philosophe a le devoir, en même temps que le privilège, d'échapper.

Dans ces conditions, on se demande bien pourquoi il est nécessaire d'intervenir d'une façon quelconque dans le mécanisme abstrait et anonyme des tensions, des résolutions et des rééquilibres spontanés auquel se réduit finalement la pratique linguistique et ce qui autorise à utiliser, pour le décrire, des concepts aussi typiquement anthropomorphiques et « humanistes » que ceux de victime, tort, différend, règlement (honorable), à parler de phrases qui sont, pour ainsi dire, en mal d'être, « en souffrance de leur événement » (*Le différend*, p. 92), etc. L'affectation d'inhumanité réussit à coexister, on ne sait trop comment, avec un moralisme et un juridisme singulièrement envahissants, qui finissent par transformer l'enchaînement discursif le plus banal et le plus neutre en un véritable problème d'éthique ou de droit.

Pour Lyotard, il n'y a pas de jeux de langage, parce qu'en fin de compte personne ne joue du langage ou avec le langage :

« On ne joue pas avec le langage (...). Et, en ce sens, il n'y a pas de jeux de langage. Il y a des enjeux liés à des genres de discours. Quand ils sont atteints, on parle de succès. C'est donc qu'il y a conflit. Mais le conflit n'est pas entre des humains ou tout autres entités, lesquels résultent plutôt des phrases. Au fond, on présuppose en général *un* langage, un langage naturellement en paix avec lui-même, "communicationnel", par exemple agité seulement par les volontés, les passions, les intentions des humains. Anthropocentrisme. La

révolution relativiste et quantique en matière de langage reste à faire. Chaque phrase est en principe l'enjeu d'un différend entre des genres de discours, quel que soit son régime. Ce différend procède de la question : Comment l'enchaîner ? qui accompagne une phrase. Et cette question procède du néant qui "sépare" cette phrase de la "suivante". Il y a des différends parce que, ou comme, il y a de l'*Ereignis*. Mais cela s'oublie autant que possible : les genres de discours sont des modes de l'oubli du néant ou de l'occurrence, ils comblent le vide entre les phrases » (*Ibid.*, p. 199-200).

Les enjeux ne concernent donc pas les joueurs eux-mêmes, qui n'existent pas plus que le jeu qu'ils croient jouer, mais les genres de discours qui luttent entre eux pour l'annexion des phrases. Mais, si le vide et le néant qui séparent une phrase de celle qui va suivre sont aussi complets et aussi irrémédiables qu'on nous le dit, quel sens pourrait-il encore y avoir à parler d'un « bon » ou d'un « mauvais » enchaînement ? Quel intérêt y a-t-il à essayer de remplacer une façon de combler artificiellement le vide par une autre, tout aussi arbitraire et illusoire ? Pourquoi ne pas laisser tout simplement les phrases arriver « comme elles arrivent » (cette façon n'étant, après tout, ni meilleure ni pire que n'importe quelle autre) ? L'effet le plus immédiat de la « révolution relativiste et quantique » que Lyotard appelle de ses vœux serait, quoi qu'il en pense, de vider sa propre entreprise de toute espèce d'intérêt et de signification. Lorsqu'une révolution (la plupart des théoriciens du langage actuels diraient plutôt une régression) aussi complète aura été effectuée, quel besoin et quel moyen y aura-t-il encore de « régler » quoi que ce soit ou de sauver une quelconque forme d'« honneur » ? Le comportement des « particules langagières » ne devrait pas nous toucher de plus près, à ce moment-là, que celui de leurs homologues physiques.

Ce qui peut bien subsister du message de Wittgenstein, une fois qu'on en a éliminé tout ce que Lyotard condamne sous le nom d'« anthropocentrisme » se réduit manifestement à rien, c'est-à-dire, pour être précis, à une simple terminologie (« *The seed I'm most likely to saw is a certain jargon* »). La terminologie est, d'ailleurs, dans la plupart des cas, le seul élément clairement identifiable qu'il a emprunté aux innombrables théoriciens et philosophes du langage contemporains qu'il cite et dont il prétend s'inspirer. Depuis que la

philosophie est supposée avoir pour fonction principale de trouver des moyens qui permettent de rattacher n'importe quoi à n'importe quoi et à n'importe quel prix, l'éclectisme et la superficialité sont redevenus, comme on pouvait s'y attendre, des qualités éminemment philosophiques. Un concept ou une théorie n'ont d'intérêt, pour un philosophe, que dans la mesure où on peut les utiliser selon son bon plaisir, sans avoir à se préoccuper à aucun moment de ce qu'en ont fait ceux qui les ont introduits et des raisons pour lesquelles ils s'en sont servis. C'est apparemment un aspect essentiel de ce que Lyotard appelle la « paralogie des inventeurs », par opposition au « consensus des experts ». En attendant que l'invention se révèle en être véritablement une, ceux qui voudraient, autant que possible, savoir de quoi on leur parle exactement n'ont qu'à se taire et à attendre.

Searle s'est demandé, à propos des ravages effectués actuellement aux Etats-Unis par la théorie de la déconstruction, comment il se fait qu'en dépit de sa nudité évidente (pour lui, en tout cas), l'empereur puisse conserver un prestige à peu près intact :

« ... Nous vivons dans une sorte d'âge d'or de la philosophie du langage. Ce n'est pas seulement l'époque des grands géants disparus, Frege, Russell et Wittgenstein, mais également l'époque de Chomsky et Quine, d'Austin, Tarski, Grice, Dummett, Davidson, Putnam, Kripke, Strawson, Montague et d'une douzaine d'autres auteurs de tout premier ordre. C'est l'époque de la grammaire générative et de la théorie des actes de langage, de la sémantique véri-conditionnelle et de la sémantique des mondes possibles.

Il est certain que toutes ces théories sont, chacune à sa manière, erronées, insuffisantes et provisoires, mais, pour ce qui est de la clarté, de la rigueur, de la précision, de la quantité de choses embrassées par la théorie et, par-dessus tout, du contenu intellectuel, elles sont écrites à un niveau qui est considérablement supérieur à celui auquel est écrite la philosophie de la déconstruction » (*The Word Turned Upside Down*, p. 78).

Ce que Searle ne voit apparemment pas est qu'il s'agit précisément d'un différend (au sens de Lyotard) entre deux entreprises qui ne sont pas comparables et pourtant ne peuvent pas ne pas être comparées. Le but d'un philosophe

comme Derrida n'a manifestement jamais été de construire une théorie ou une philosophie du langage susceptible de concurrencer directement celles des auteurs dont parle Searle. La difficulté, dans tous les cas de ce genre, est de reconnaître et d'apprécier simultanément, en fonction de critères qui ne peuvent pas être les mêmes, deux tentatives qui ne s'opposent pas comme deux approches théoriques rivales d'un même objet, mais plutôt comme un point de vue proprement théorique et une sorte de refus ironique de l'idée même de théorie, avec tout ce qu'elle implique (clarté, rigueur, précision, etc.). Le problème du déconstructeur est justement, pour une bonne part, de résister à l'exigence de « sérieux » théorique et celui du théoricien authentique de s'accommoder de l'ironie.

De même, il est évident que les instruments conceptuels empruntés par Lyotard à des théories qui, en elles-mêmes, ne l'intéressent visiblement pas beaucoup ne sont pas utilisés par lui à cause de leurs qualités proprement théoriques, mais presque systématiquement dans la perspective de la paralogie et du dissentiment « créateurs ». Je ne peux cependant m'empêcher de remarquer, en le lisant, qu'il y a quelque chose de singulièrement préoccupant dans la manière dont les philosophes français contemporains, qui se réfèrent depuis quelque temps explicitement et systématiquement aux auteurs cités en exemple par Searle, peuvent se révéler finalement incapables d'en apprendre quoi que ce soit ou, pour dire les choses autrement, dans la rapidité avec laquelle on est passé, sur ce point, de l'ignorance complète à la méconnaissance délibérée. La philosophie analytique, qui s'est heurtée pendant longtemps à une coalition d'ennemis acharnés, doit aujourd'hui faire face à une foule d'amis et de sympathisants à bien des égards encore plus redoutables. On ne peut évidemment rien objecter à des gens qui, comme Lyotard, décident de faire un usage systématiquement flou, métaphorique et complètement hasardeux de concepts techniques laborieusement mis au point par des générations d'auteurs (en l'occurrence, des logiciens, des linguistes, des philosophes du langage, des sémanticiens, des pragmaticiens, etc.) qui sont effectivement la plupart du temps des théoriciens de tout premier plan, si ce n'est que l'élargissement et le dépassement (que tout le monde souhaite et espère) de leurs contributions théoriques seront vraisemblablement le fait de gens qui

auront choisi de parler un tout petit peu moins « à côté », consenti à prendre un tout petit peu plus au sérieux ce qu'ils ont fait et pris un tout petit peu plus de temps pour essayer de les comprendre réellement.

Pour ne prendre qu'un exemple (particulièrement significatif), lorsque Lyotard juxtapose et utilise simultanément, de façon incompréhensible pour quiconque a eu le malheur de lire d'abord les textes, des remarques empruntées au *Tractatus* et d'autres qui appartiennent aux écrits de la « deuxième » période de Wittgenstein, en ignorant complètement le contexte et en les détournant à peu près à chaque fois de leur sens et de leur objet, il se livre à un exercice auquel il n'est peut-être pas impossible de trouver un certain intérêt. Mais on peut se demander si sa façon de pratiquer la récupération et d'utiliser, sur un mode qui est par moments à peu près celui de l'association libre, des matériaux empruntés aux auteurs les plus divers et rendus la plupart du temps méconnaissables, pour alimenter des partis pris théoriques et des obsessions philosophiques qui lui sont personnels, constitue le meilleur moyen de servir la cause qu'il prétend défendre.

Puisque l'effacement délibéré des frontières conventionnelles qui existent pour l'instant entre la science, la philosophie, la littérature et l'art est, semble-t-il, le mot d'ordre par excellence de la postmodernité, ceux qui s'efforcent de démontrer par la pratique que les frontières en question ne méritent pas d'être prises au sérieux devraient prendre garde de ne pas les rendre, au contraire, encore plus perceptibles et plus évidentes. On ne peut pas à la fois insister sur la pluralité et la spécificité des différents modes de légitimation et tenir un discours qui, en empruntant simultanément à tous les genres, crée justement à son profit la confusion qu'il dénonce et s'attribue ainsi implicitement une forme de légitimité universelle et indéfinie. Rorty a sans doute raison de remarquer que les méta-histoires dont nous nous servons pour justifier des séparations comme celles qui existent actuellement entre la science, la philosophie et l'art ne sont ni très plausibles ni très satisfaisantes. Mais, sur ce point-là également, renoncer aux métarécits de légitimation ne signifie pas forcément renoncer à ce qu'ils essaient maladroitement (et peut-être inutilement) de légitimer. Ce n'est pas simplement en pratiquant ouvertement la confusion des genres que l'on pourra démontrer leur identité. Une des survivances les plus

remarquables de l'obsession moderne du « fondement » dans la mentalité postmoderne est justement l'idée qu'une distinction sans fondement (théorique) suffisant est purement conventionnelle et, par le fait, entièrement révoquant, de sorte qu'il suffit de ne plus en parler et de ne plus en tenir compte pour qu'elle disparaisse.

Selon Rorty, à partir du moment où la distinction kantienne de la science, de la morale et de l'art a été acceptée comme une donnée de fait, les philosophes ont été condamnés à une suite de mouvements réductionnistes et anti-réductionnistes qui ne pouvait que se poursuivre indéfiniment :

« Les réductionnistes essaieront de tout rendre scientifique (le "positivisme") ou politique (Lénine) ou esthétique (Baudelaire, Nietzsche) et les anti-réductionnistes insisteront pour leur part sur ce qui échappe à ces tentatives. Être un philosophe "moderne", c'est précisément refuser soit de laisser ces sphères coexister sans interaction et sans "rivalité", soit d'en réduire deux à la troisième. Le mouvement de la philosophie moderne a toujours consisté à les réaligner, à les fondre ensemble, puis à les séparer de nouveau... » (*Habermas, Lyotard et la postmodernité*, p. 188-189).

Être postmoderne voudrait donc dire avoir abandonné toute tentation et toute raison d'opter entre une attitude réductionniste et une attitude anti-réductionniste. Mais cela impliquerait, naturellement, que l'on soit en mesure de reconnaître, par exemple, qu'une démarche comme celle de Nietzsche est, à sa façon, tout aussi réductionniste que celle du positivisme ou du scientisme. Pour l'instant, il semblerait plutôt que le seul moyen réellement efficace auquel on songe habituellement pour se protéger contre les tentatives de réduction émanant de l'univers de la science continue à être celui qui consiste à effectuer l'un ou l'autre des mouvements contraires (la réduction de la science à l'esthétique, à la morale ou à la politique). Si la seule façon de sortir de cette impasse est de refuser désormais d'entendre parler de la distinction (complètement artificielle) des trois domaines, pour n'avoir à se préoccuper ni des interactions ni des conflits ni des médiations possibles, il est à craindre que cela ne change absolument rien à la situation de fait, si ce n'est en ajoutant un métarécit (philosophique) de l'espèce « *don't care!* », aussi

irréaliste, aussi peu crédible et probablement aussi frauduleux que les précédents. On ne peut malheureusement pas se contenter de faire comme si la distinction problématique, les interpénétrations et les interactions conflictuelles qui existent pour le moment entre les trois sphères étaient uniquement la conséquence de l'adoption d'un métarécit de type kantien qui n'a aucun fondement dans les histoires « ordinaires » que nous racontons à propos de choses comme la science, l'art et la morale et de leurs relations.

La critique quinième des deux dogmes de l'empirisme a été un événement décisif, parce que, comme le remarque Rorty, elle a rendu beaucoup plus difficile et peut-être tout à fait insoluble le problème de la distinction entre la science et d'autres entreprises qui n'ont pas pour but ce qu'on est convenu d'appeler la « connaissance de la réalité » :

« La conviction que la science différerait du discours plus mou (*softer*) par le fait d'avoir une "référence objective" aux choses "en dehors de nous" était soutenue pendant la période pré-quinième par l'idée que, même s'il n'y avait pas de choses telles que des essences aristotéliennes qui pourraient devenir immatériellement présentes dans l'intellect, il y avait à coup sûr des points de contact avec le monde dans les présentations sensorielles. Ce contact, plus la capacité qu'avait une "analyse de la signification" opérationnaliste de caractériser l'essence du référent dans les termes des présentations que l'on peut attendre de lui, semblaient donner à la science ce qui manquait dans la religion et la politique : l'aptitude à utiliser le contact avec le réel comme la pierre de touche de la vérité. L'horreur qui a salué le renversement des deux dogmes et les exemples donnés par Kuhn et Feyerabend de la *theory-ladenness* de l'observation a été un résultat de la crainte qu'il puisse ne pas y avoir de pierre de touche de ce genre. Car, une fois que nous aurions admis que Newton était meilleur qu'Aristote non pas parce que ses termes correspondaient mieux à la réalité, mais simplement parce que Newton nous rendait mieux capables de nous en sortir (*better able to cope*), il n'y aurait rien pour distinguer la science de la religion ou de la politique. C'était comme si la capacité de démarquer l'analytique du synthétique et l'observationnel du théorique avait été la seule chose qui fit obstacle entre nous et l'« irrationalisme »²⁵ ».

25. R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton, 1979, p. 268-269.

Mais il n'en reste pas moins que, lorsque nous devons nous « sortir » d'une certaine catégorie de problèmes (ceux dont la maîtrise est décrite précisément, à tort ou à raison, comme dépendant d'une meilleure connaissance de la réalité), nous sommes forcés de recourir à la science plutôt qu'à la religion ou à la politique et que, de ce point de vue, les différences qui séparent la première des deux autres ne sont pas moins réelles et frappantes après qu'avant le désastre provoqué par la critique quinienne. C'est une chose de dire que les explications proposées n'expliquent pas réellement les différences constatées ou que les différences réelles ne sont pas celles que nous croyions devoir expliquer. C'en est une autre de dire qu'il n'y a aucune différence d'aucune sorte et rien qui justifie une tentative d'explication.

Or le propre des philosophes comme Rorty est justement de considérer que les « faits » dont les interprétations réalistes de la science sont supposées rendre compte et être les seules à pouvoir rendre compte ne sont pas des faits et qu'il n'y a finalement rien à expliquer. La fameuse « convergence de la connaissance scientifique » n'est, après tout, qu'un « inévitable artefact de l'historiographie » (*ibid.*, p. 282). Et puisque, pour le pragmatiste, « il n'y a pas de différence pragmatique, pas de différence qui fasse une différence, entre "ça marche parce que c'est vrai" et "c'est vrai parce que ça marche"²⁶ », il n'y a pas non plus à se demander *pourquoi* ce qui réussit réussit effectivement.

Habermas a, selon moi, entièrement raison de considérer que des penseurs comme Foucault, Deleuze et Lyotard sont des « néo-conservateurs », non pas, bien entendu, en ce sens qu'ils opéreraient concrètement pour le conservatisme, mais parce qu'ils pourraient en fin de compte très bien le faire, parce que, comme le dit Rorty, « ils ne présentent aucune raison "théorique" d'aller dans une direction sociale plutôt que dans une autre, et qu'ils abandonnent la dynamique sur laquelle s'est fondée la pensée sociale libérale (comme celle que représentent Rawls en Amérique et Habermas lui-même en Allemagne), à savoir la nécessité d'être en contact avec une réalité obscurcie par l'« idéologie » et révélée par la « théorie » ».

26. R. Rorty, *Consequences of Pragmatism* (Essays : 1972-1980), The Harvester Press, Brighton, Sussex, 1982, p. XXIX.

(Habermas, *Lyotard et la postmodernité*, p. 192). Je ne crois même pas qu'il soit nécessaire « de loucher un peu pour voir en Foucault un observateur cynique de l'ordre social », plutôt qu'un critique soucieux de le réformer complètement, puisqu'en l'absence de toute idée de vérité, de justice et d'humanité qui ne serait pas simplement un produit de plus du pouvoir, l'exigence éthique que l'on pourrait invoquer pour justifier une tentative d'humanisation des institutions psychiatriques ou pénales ne peut être distinguée véritablement du désir de les rendre simplement plus fonctionnelles et mieux adaptées aux besoins de l'Etat moderne. La critique totalisante du système supprime finalement toute espèce d'asymétrie réelle entre le changement effectif et la simple apparence de changement et, du même coup, entre les raisons qui incitent à essayer autre chose et celles qui suggèrent de se résigner simplement à ce qui est.

L'opinion de Habermas est, au contraire, que nous ne pouvons espérer et rechercher une amélioration des choses qu'en acceptant de redécouvrir et de réaffirmer les éléments d'universalité contenus dans les idéaux de la bourgeoisie libérale et dans la dynamique interne de la science, de la morale et du droit « rationnels » sur lesquels s'appuient les sociétés démocratiques qui s'inspirent des idéaux en question. Rorty soutient, pour sa part, que nous avons tout au plus à redécouvrir et à réaffirmer, en pareil cas, une certaine solidarité avec les communautés et les organisations dont il s'agit. Mais, compte tenu du caractère éminemment facultatif des « grands » récits de justification, il est évident que la différence qui sépare ces deux positions est, en pratique, à peu près négligeable.

Le postmodernisme « gauchiste » de Lyotard est, sur cette question, aux antipodes du postmodernisme « bourgeois » de Rorty, puisqu'il repose, à l'inverse, sur le refus de principe d'adhérer à ce qui, dans l'organisation actuelle, a le défaut de fonctionner à peu près « correctement », c'est-à-dire à la satisfaction du plus grand nombre et d'une façon qui contribue à entretenir et à renforcer le sentiment (infra-théorique) que le groupe a de sa propre légitimité comparative. Pour Lyotard, il y a manifestement une antinomie radicale entre le besoin de justice (philosophique) et la recherche d'avantages vulgaires comme la stabilité (relative), la régularité, la fonctionnalité, l'efficacité et l'ordre. Comme si ces dernières ne

pouvaient pas être, elles aussi, des valeurs *humaines* qui ont une certaine importance pour tout de monde.

Pour Lyotard, la philosophie est naturellement préposée à l'examen et au règlement des différends, parce que sa forme même est en quelque sorte celle du différend en soi et à l'état pur : « Le discours philosophique a pour règle de découvrir sa règle : son *a priori* est son enjeu. Il s'agit de formuler cette règle, elle ne peut l'être qu'à la fin, s'il y a une fin » (*Le différend*, p. 95). Mais pourquoi ne pas dire tout simplement, dans ce cas-là, que la philosophie est un discours qui n'a pas de règles et ne se soucie pas d'en avoir, au lieu de suggérer qu'elle est à la recherche d'une règle qu'elle ne découvrira (peut-être) que pour s'apercevoir, à ce moment-là, qu'elle ne peut être réutilisée ? (Comme dirait Wittgenstein, une règle qui ne peut être suivie qu'une seule fois n'en est pas une ; et il n'y a, par conséquent, pas grand intérêt à essayer de la découvrir).

L'exigence d'un règlement honorable du différend est celle d'un traitement qui obéisse à une règle qui ne soit pas complètement arbitraire et dont on sait pourtant qu'en vertu de la nature même de la situation, elle ne peut pas ne pas être plus ou moins *ad hoc*. Comme je l'ai déjà constaté, Lyotard n'ajoute pas grand-chose d'inédit à ce que l'on a toujours su sur ce point, en dehors d'une généralisation assez absurde de l'idée de différend à des situations qu'il ne viendrait à l'esprit de personne (sauf précisément un philosophe) de caractériser de cette façon et de la décision de considérer la communication et la compréhension sans distorsion ni conflit comme des objectifs qui sont, dans le meilleur des cas, sans intérêt et, dans le pire, illégitimes. Cette dernière démarche fait notamment songer à ce que dit Peirce à propos du comportement des philosophes, qui ne trouvent finalement rien de plus insupportable que l'idée de voir la dispute arriver à son terme et l'opinion se stabiliser ou se « fixer » enfin²⁷. La chose la plus inacceptable est, en dernier ressort, la vérité elle-même, puisque, si par hasard elle existait, elle risquerait de mettre définitivement fin à toute possibilité de contestation.

Lyotard a eu indiscutablement un certain flair en se référant

27. Cf. Charles Sanders Peirce, « How to Make Our Ideas Clear », in *Collected Papers*, V, § 406.

(ou en affectant de se référer) à Wittgenstein, parce que les idées de *normalité* et d'*anormalité*, autour desquelles tourne, directement ou indirectement toute son entreprise, ont été effectivement au centre des préoccupations de l'auteur des *Recherches philosophiques*. Mais, comme l'écrit Cavell :

« Les différences entre la normalité et l'anormalité ne sont pas aussi instructives que leur unité fondamentale : le fait qu'elles dépendent toutes les deux du même fait de civilisation, que celle-ci attend l'acceptation et la compréhension complètes de ses indigènes. Et cependant il y a si peu de choses qu'elle puisse *dire* sur elle-même dans le processus par lequel elle arrive à les obtenir. Dans les deux cas, vous devez continuer seul ; dans un cas vers l'acceptation, dans l'autre vers l'isolement²⁸. »

En décrétant que la philosophie doit toujours épouser de façon complètement unilatérale, pour ne pas risquer de se compromettre avec le « système », la cause de l'isolement et, de préférence, de l'isolement le plus radical, les philosophes comme Lyotard simplifient avec une assurance remarquable un problème qu'ils croient être les seuls à percevoir et restent en deçà d'une réflexion proprement philosophique sur l'unité fondamentale dont parle Cavell, c'est-à-dire sur ce qui est problématique dans l'idée même de civilisation. Avec la fin des métarécits de conciliation et de réconciliation et l'investissement de la culture et du langage dans leur ensemble par le différend généralisé, est venue, nous dit-on, « l'heure de philosopher ». Exit l'intellectuel, entre le philosophe, c'est-à-dire le politique (philosophique), qui se distingue (comme autrefois, en fait) de l'autre par sa préoccupation pour la justice *réelle*, et non pas simplement pour la bonne marche ou même la simple amélioration du système, sa volonté de traiter les situations asymétriques qui correspondent au différend autrement que sur le mode « fonctionnel » de la réduction au mode de pensée, au langage et au droit du plus grand nombre ou du plus fort. Le problème n'est, cependant, pas nouveau et les moyens concrets dont on dispose pour trouver une solution juste ne le sont pas tellement non plus. Ce qui est plutôt surprenant, dans ces conditions, est la confiance imperturbable dont continuent à

28. Stanley Cavell, *The Claim of Reason, Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*, Oxford University Press, New York et Oxford, 1979, p. 112.

faire preuve les professionnels de la recherche de solutions « philosophiques » toujours nouvelles. L'heure de philosopher devrait probablement être avant tout celle, pour la philosophie, de modérer sérieusement ses prétentions et de reconnaître qu'elle en est réduite à une situation qui n'est finalement pas très différente de celle de tout le monde. La formule qui correspond le mieux à l'avènement de la conscience postmoderne n'est certainement pas celle d'une nouvelle légitimité par « inventeurs » interposés, mais plutôt celle de Gottfried Benn : « *Im Dunkel leben, im Dunkel tun, was wir können...* »

Pour Rorty, il n'y a que la conversation ou le dialogue, sans aucune limite ou fin idéales. Pour Lyotard, il n'y a même pas réellement le dialogue, mais seulement la lutte, tempérée par un droit de la guerre et une idée de justice dont on ne peut à peu près rien dire, en dehors du fait qu'ils doivent être réinventés en fonction de chaque situation. Témoigner du différend, c'est-à-dire de l'incommensurabilité des positions et des exigences qui s'affrontent en deçà ou au-delà des possibilités de dialogue est certainement une chose essentielle et avec laquelle la philosophie, de quelque manière qu'on la comprenne, a quelque chose à voir. Mais ce dont témoigne Lyotard est principalement la conviction que l'élément naturel et la meilleure chance de la philosophie résident désormais dans ce à quoi elle a toujours obstinément tourné le dos, à savoir l'atomisation, la désintégration et le chaos linguistiques et culturels, dans lesquels tout devrait en principe à tout moment être « réglé » sans aucune règle et en même temps rien ne peut ni surtout ne *doit* l'être réellement, ce qui signifie précisément que, contrairement à ce que suggèrent les pessimistes, non seulement il y a encore des problèmes philosophiques, mais, d'une certaine manière, il n'y a plus que des problèmes philosophiques.

6. AUTO-AFFIRMATION ET AUTO-JUSTIFICATION : BACON CONTRE DESCARTES.

Rorty estime que l'on en viendra un jour à considérer comme une raison suffisante de la « supériorité » de la science la simple « confiance en soi améliorée d'une communauté vouée à ce que Blumenberg appelle la « curiosité théorique » » (*ibid.*, p. 186). La science moderne « pourra être pensée comme l'invention d'un groupe d'êtres humains, exactement

comme le protestantisme, le gouvernement parlementaire ou la poésie romantique peuvent être considérés comme ses inventions » (*ibid.*, p. 186-187). J'avoue ne pas comprendre, pour ma part, en quoi le fait de considérer la science comme une invention due à un groupe d'êtres humains particuliers devrait nécessairement être incompatible avec le fait de lui chercher une forme de légitimation anhistorique en termes de correspondance indéfiniment améliorée avec la réalité. L'origine de ce genre de métarécit pourrait n'être après tout que le besoin de comprendre pourquoi cette « invention » particulière se distingue de façon aussi spectaculaire de toutes les autres par les progrès considérables qu'elle a permis à l'homme de réaliser dans la compréhension, le contrôle et la maîtrise des phénomènes naturels. Il est peu probable que le problème du « succès » de la connaissance scientifique puisse être résolu en invoquant simplement le surcroît d'assurance qu'elle a procuré aux membres d'une certaine communauté ou d'un certain type de communauté. Il reste encore à expliquer pourquoi cette entreprise, qui était effectivement de nature à augmenter dans des proportions considérables le degré de confiance en soi du groupe concerné, à la condition qu'elle réussisse, a effectivement réussi. Mais, comme on l'a vu, Rorty considère justement que le problème du succès de la science n'est pas du tout un problème.

Selon lui, il faudrait distinguer beaucoup plus nettement qu'on ne le fait généralement entre le problème de l'« affirmation de soi » (*Selbstbehauptung*) et celui de la « justification de soi » (*Selbstbegründung*), tels que les formule Blumenberg. La critique historiciste de l'optimisme des Lumières ruine la prétention à une auto-justification définitive, mais ne porte pas nécessairement atteinte au besoin d'auto-affirmation, considéré comme le seul élément moteur indispensable à la poursuite de la recherche. Le mouvement problématique par lequel « la nécessité de l'auto-affirmation a été transformée en la souveraineté de l'auto-justification, qui s'expose au risque représenté par les découvertes de l'historicisme, dans lesquelles les commencements devaient être réduits à des dépendances²⁹ », peut être annulé sans que le processus en cours risque, du même coup, de perdre toute espèce de légitimité.

29. Hans Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, erweiterte und überarbeitete Neuauflage von « Die Legitimität der Neuzeit », erster und zweiter Teil, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1974, p. 216.

Blumenberg insiste tout particulièrement sur le fait que la curiosité qui a donné lieu à l'essor remarquable des sciences modernes n'était pas une curiosité quelconque ou un simple besoin de savoir de l'espèce ordinaire, mais une curiosité réfléchie, orientée, disciplinée et méthodique, qualitativement bien différente de la curiosité naïve :

« Le succès initial de la curiosité théorique au début des temps modernes n'aurait pas été pensable sans le passage de la "curiosité naïve" à la curiosité "consciente de soi" (*selbstbewusst*), qui ne s'était pas seulement actualisée en entrant en concurrence avec la préoccupation du salut et en confrontation avec le domaine réservé de la transcendance, mais était également en mesure de transformer les résultats de la liberté, qu'elle avait commencé par s'arroger, de regarder derrière la perspective de la création, en tant que confirmations de son soupçon aussi bien que de son droit à l'égard de ce qui lui était soustrait, en l'énergie du *plus ultra*. Ce mouvement porteur de l'auto-confirmation a libéré la curiosité de la connexion avec la "pulsion inférieure", qui aurait enchaîné l'attention humaine à l'inessentiel et au superflu, aux prodiges, aux monstres, précisément aux *curiosa*³⁰. »

Mais « c'est précisément la sommation de ces effets de confirmation qui a engendré un besoin que l'on pourrait classer d'abord comme "topographique" » (*ibid.*). La curiosité « ne peut pas se comprendre uniquement comme mouvement, elle doit chercher à appréhender sa topographie, les limites qui ne lui sont plus fixées de l'extérieur, mais qu'elle décrit par la totalité de ses résultats eux-mêmes » (*ibid.*, p. 16). Or le projet encyclopédique s'est heurté presque immédiatement à une difficulté majeure, qui n'a fait que devenir de plus en plus sensible : « L'élargissement de l'horizon de la réalité familière et connue n'a pu être coordonné avec la présence de ce qui était déjà disponible à l'intérieur de cet horizon » (*ibid.*, p. 17). Diderot aurait déjà pu faire lui-même la constatation qui s'impose de plus en plus aujourd'hui : « Il aurait déjà pu dire, comme nous devons dire aujourd'hui : nous en savons plus sur le monde que n'importe quelle autre époque n'en a su auparavant, mais "nous" ne

30. Hans Blumenberg, *Der Prozess der theoretischen Neugierde*, erweiterte und überarbeitete Neuausgabe von « Die Legitimität der Neuzeit », dritter Teil, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1973, p. 17.

signifie en aucun cas "je". Le nous de cette phrase ne rencontre le je que comme institution, comme encyclopédie, comme académie, comme université. Celles-ci représentent des sursujets (*Uebersubjekte*), qui administrent le savoir sur la réalité dans le temps et dans l'espace et organisent son accroissement. La disproportion entre ce qui a été gagné en fait de pénétrations théoriques de la réalité et ce qui peut en être transmis à l'individu pour lui permettre de s'orienter dans son monde est d'une inéluctabilité consternante » (*ibid.*, p. 18).

Blumenberg observe que la curiosité réfléchie, dont le réveil a déclenché et entretenu le processus de l'accroissement indéfini du savoir a pris aujourd'hui une forme particulière, qui est celle d'« une réflexion déjà itérée » : « L'élément qui a mis en branle la curiosité des temps modernes n'a plus besoin, dans son mouvement auto-acceléré, obéissant à une impulsion immanente, de l'énergie primaire obtenue par réhabilitation et restitution ; il est devenu indifférent à l'égard du nouveau en tant que tel, à cause de son inévitabilité éprouvée, voire subie, et, en contrepartie, d'autant plus sensible à la direction qui est conférée au mouvement ainsi innervé, à la question de savoir où il va » (*ibid.*, p. 14-15). C'est ce que Mittelstrass exprime dans une formule frappante en remarquant que l'attrait de la curiosité « ne réside plus dans la découverte de quelque chose de tout à fait nouveau, mais dans la question, qui ne finira jamais plus, de savoir comment cela continuera³¹ ». La résignation à la nouveauté, acceptée désormais comme une sorte de fatalité à laquelle il est devenu inutile d'essayer de se dérober, fait que la curiosité ne pourrait plus posséder aujourd'hui ni la spontanéité et l'innocence du simple besoin d'explorer des territoires encore inconnus ni l'élan qui résulte de la reconquête de droits légitimes contre des limitations et des interdits imposés par une autorité étrangère, mais ne peut manquer de se reporter principalement sur « l'orientation du processus d'ensemble de la curiosité qui s'est formée de façon consciente en sortant de la naïveté » (Blumenberg, *Der Prozess der theoretischen Neugierde*, p. 16). L'autonomisation du processus de la recherche et de la découverte, devenu lui-même une sorte de mouve-

31. J. Mittelstrass, « Bildung und Wissenschaft », *Die wissenschaftliche Redaktion IV* (Mannheim, 1967), p. 83.

ment perpétuel auto-entretenu et auto-accélééré, n'a fait que rendre plus importante et plus lancinante la question de savoir où il se dirige et où il nous dirige.

En même temps, on peut constater aisément que la curiosité redoublée dont parle Blumenberg a pris elle-même une allure quelque peu fataliste et singulièrement désabusée, qui résulte de l'impression que, quelle que puisse être la direction particulière qu'empruntera le processus, son déroulement a, de toute façon, cessé depuis longtemps d'obéir à une orientation générale susceptible d'être comprise en termes de besoins et d'intérêts humains fondamentaux : « On doit compter avec une rupture de motivation lorsque les impulsions motrices de la théorie ne proviennent plus immédiatement du "monde vécu" (*Lebenswelt*), plus non plus de l'intérêt humain de l'orientation dans le monde et pas davantage de la volonté d'extension de la réalité ou du besoin d'intégration de l'inconnu. Cette situation fait naître le malaise. La nécessité ne suffit manifestement pas ; elle n'est pas en mesure de contrebalancer le soupçon de l'absurdité, et peut-être, pour dire les choses de façon encore plus nette : la *peur de l'absurdité totale qui se cache derrière toute science* » (Blumenberg, *ibid.*, p. 9-10).

La curiosité théorique des débuts des temps modernes a dû défendre son droit à une extension illimitée contre des restrictions sévères qui résultaient de la nécessité de satisfaire des besoins et des intérêts réputés plus urgents et plus déterminants pour l'être humain. Nous en sommes arrivés aujourd'hui à une situation où la question *quid ad nos?* redevient cruciale. L'intérêt proprement théorique, considéré comme un intérêt pour ce qui, en principe, n'a pas d'intérêt, l'option en faveur de la théorie pour la théorie, dans laquelle Husserl a vu en quelque sorte l'acte inaugural de l'humanité européenne, sont devenus de plus en plus difficiles à justifier dans une situation où, comme le remarque Blumenberg, la curiosité théorique elle-même « ne joue plus, pour ce qui se passe en fait de science et ce qui est fait par les scientifiques, qu'un rôle secondaire » (*ibid.*, p. 18-19), alors que, par ailleurs, les conséquences pratiques de l'accroissement démesuré du savoir « théorique » entrent de plus en plus ouvertement en conflit avec des intérêts élémentaires et vitaux, comme par exemple celui de la simple survie de l'humanité. La question qui avait été oubliée et qui réapparaît sous une

forme qui, à première vue, réactualise un des thèmes fondamentaux de la pensée antique « n'est assurément plus celle de l'identité de la théorie et de l'eudémonie, mais celle de la dépendance du bonheur humain par rapport à la connaissance ou, pour durcir encore les choses d'un degré : celle de l'innocuité de la connaissance relativement au bonheur humain » (*ibid.*, p. 214).

La spécificité qualitative de la curiosité théorique dont la réhabilitation a été à l'origine du développement de la science moderne ne se manifeste nulle part aussi clairement que dans la lettre de Descartes à Mersenne du 11 octobre 1638, où il reproche à Galilée de préférer la séduction d'un style de recherche digressif motivé essentiellement par la curiosité aux rigueurs de la méthode linéaire : « Je trouve en général qu'il philosophe beaucoup mieux que le vulgaire, en ce qu'il quitte le plus qu'il peut les erreurs de l'Ecole, et tâche à examiner les matières physiques par des raisons mathématiques. En cela je m'accorde entièrement avec lui et je tiens qu'il n'y a point d'autre moyen pour trouver la vérité. Mais il me semble qu'il manque beaucoup en ce qu'il fait continuellement des digressions et ne s'arrête point à expliquer tout à fait une matière ; ce qui montre qu'il ne les a point examinées par ordre, et que, sans avoir considéré les premières causes de la nature, il a seulement cherché les raisons de quelques effets particuliers, et ainsi qu'il a bâti sans fondement³². »

Blumenberg explique de la façon suivante ce « manque » fondamental qui, pour Descartes, enlève une bonne partie de leur intérêt aux réussites occasionnelles : « La qualité d'élément moteur que possède la curiosité théorique semble, aux yeux de Descartes, mise en péril par les irritations provenant des objets, auxquelles elle ne cède que trop facilement, par leur tendance à faire oublier les questions de fondation et de présupposition, celles qui touchent aux fondements et aux soutènements critiques, auxquelles le penseur de type cartésien se voue entièrement. On voit s'ériger ici une sorte de morale scientifique interne, un rigorisme de la logique systématique, pour lequel l'appétit de savoir sans frein ne peut pas ne pas être suspect » (*ibid.*, p. 209).

32. Descartes, *Œuvres et lettres*, textes présentés par Albert Bridoux, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1953, p. 1024-1025.

Effectivement, pour Descartes, la curiosité théorique, pour pouvoir être considérée comme le mobile principal de la recherche, doit être radicalement distinguée du simple intérêt pour la nouveauté et l'inconnu, en tant que tels. La curiosité du chercheur authentique doit revêtir une qualité spéciale, qui est d'être *méthodique*. La suspicion de Descartes n'a évidemment plus rien à voir avec celle de ses prédécesseurs médiévaux ; mais il n'en est pas moins vrai que la curiosité a besoin, à ses yeux, d'être légitimée et ne peut l'être que par une morale, qui est, en l'occurrence, celle de la méthode elle-même. Comme l'écrit Blumenberg :

« Quelle que soit la détermination avec laquelle Descartes a exclu la finalité du canon des questions que l'on peut adresser à la nature, c'est de façon tout aussi décidée qu'il donne à la connaissance humaine la caractéristique finale d'un effort unifié par la méthode pour parvenir à la morale définitive, qui, en tant que compendium du comportement approprié à la réalité dans le monde, a pour présupposition l'achèvement de la connaissance des choses. L'utilisation des expressions *curiosité* et *curieux* n'a chez Descartes ni pathos ni spécificité ; le but rationnel de la connaissance exclut toute autre justification des énergies qui doivent être dépensées pour pouvoir l'atteindre » (*ibid.*, p. 210).

Le rigorisme de la méthode n'est évidemment pas séparable de la conviction que l'effort de connaissance doit être ordonné tout entier à la réalisation d'une fin déterminée, dont l'oubli risquerait de rabaisser immédiatement la curiosité théorique au niveau d'une simple dissipation d'énergie au profit de l'inessentiel et de l'inutile. Pour des gens qui, comme c'était manifestement encore le cas de Descartes, étaient persuadés que le but poursuivi pourrait être atteint dans l'espace d'une vie individuelle ou, tout au moins, de quelques générations, la découverte du fait que le processus avait, en réalité, toutes les chances d'être sans fin pouvait difficilement se présenter autrement que comme un moyen d'expliquer et de surmonter une déception. C'est pourquoi il est difficile de ne pas donner raison à Blumenberg lorsqu'il remarque que l'infinité n'a certainement pas pu être perçue sur le moment comme une caractéristique éminemment positive de la notion même de progrès :

« Il est tout à fait certain que c'est à cause des déceptions qui ont été infligées rapidement aux espérances qu'elle comportait initialement dans l'obtention de résultats d'ensemble terminaux que l'idée de progrès a connu l'extension qui conduit au "progrès infini". Descartes a encore songé sérieusement à la possibilité d'atteindre les buts théoriques et pratiques ultimes de son programme pendant le cours de sa propre vie, donc à l'achèvement de la physique, de la médecine et, chose qui devait en découler immédiatement, de la morale. L'infinité ne représentait donc pas tellement la conquête d'un attribut divin pour l'histoire humaine, mais avant tout une forme de résignation. Le danger de cette hyperbole de l'idée de progrès est la déception nécessaire que ressent tout individu, dans le contexte de l'histoire, à l'idée de faire à la place qu'il occupe le travail pour un avenir dans la jouissance duquel il ne peut entrer » (*Säkularisierung und Selbstbehauptung*, p. 44-45).

Mais l'idée de progrès infini constitue évidemment aussi une protection rassurante pour chaque individu et chaque génération, dans la mesure où elle exclut que l'histoire possède un but final immanent que pourraient espérer réaliser des individus ou des générations futurs et qui donnerait fatalement à ceux qui les auront précédés l'impression d'avoir servi simplement de moyens pour des fins que la plupart d'entre eux étaient malheureusement condamnés à ignorer. Dans cette mesure, l'idée de progrès infini correspond bien moins à la sécularisation d'un attribut de la divinité qu'à l'introduction de la « seule réglementation qui puisse rendre l'histoire humainement supportable, dans la mesure où elle stipule, en effet, que toutes les actions doivent être constituées d'une manière telle que des hommes ne se trouvent pas transformés par elles en simples moyens » (*ibid.*, p. 45). L'hyperbole du progrès infini a l'avantage d'instaurer une certaine équivalence entre les individus et les générations qui se succèdent dans le temps au regard du but poursuivi. Mais, en même temps, elle implique de leur part la renonciation de fait à toute prétention ou ambition absolue, qui justifierait précisément l'utilisation purement instrumentale de ceux qui n'ont aucune idée du but par ceux qui prétendent le connaître et le rechercher.

La thèse de Blumenberg est que la genèse de l'idée moderne de progrès et son utilisation comme réponse à la

question de la totalité de l'histoire, que le Moyen Age avait conçue comme délimitée par la Création et le Jugement dernier, constituent, en fait, deux processus distincts. Ce n'est pas « la volonté de connaissance autochtone et spontanée » (*ibid.*, p. 59) qui a obligé à exploiter l'idée de progrès au-delà de ses possibilités réelles, mais plutôt l'hypothèque de questions trop ambitieuses que le Moyen Age n'acceptait de poser que parce qu'il se croyait déjà en possession des « réponses » et auxquelles l'époque qui a suivi ne pouvait se dérober en avouant simplement qu'elle était dépassée par elles. De ce point de vue, la philosophie de l'histoire apparaît comme « la tentative de répondre à une question médiévale avec les moyens postmédiévaux disponibles » (*ibid.*, p. 60). Une époque ne peut en effet, sans encourir le reproche de « positivisme », se résigner à ignorer ce que les précédentes ont déjà su, mais doit, elle aussi, à nouveau le savoir à sa façon.

La généralisation de l'idée de progrès à la totalité du processus historique, qui a été tentée pour répondre à cette obligation, a été évidemment lourde de conséquences :

« En tant qu'énoncé sur la totalité de l'histoire et, par le fait, du futur, la pensée du progrès a été dissociée du fondement empirique qu'elle avait dans l'extension de la réalité devenue accessible et disponible théoriquement et la capacité productive de la méthodologie théorique qui est en action dans ce processus, pour être fonctionnalisée de façon hétéronome. La transformation en une croyance qui inclut l'avenir exige plus que le fait que le progrès soit un principe immanent à l'histoire — donc qu'il *puisse* se produire à partir de la raison qui agit dans les actions humaines individuelles —, elle présuppose encore, en plus de cela, que ce principe soit et reste également agissant du point de vue *factuel*. La loi des trois phases de l'histoire d'Auguste Comte est elle-même encore sous la contrainte de l'explication, qui l'oblige à esquiver, du point de vue de la troisième phase « positive » (qui est pourtant celle dans laquelle ce schéma est pour la première fois proclamé) et en respectant les conditions imposées par les restrictions critiques qu'elle comporte, une totalité de l'histoire qui n'est plus possible. Ce genre de philosophie de l'histoire tombe dans la contradiction qui consiste à s'exclure elle-même de la critique rationnelle qu'elle s'attribue comme caractéristique distinctive de la position qu'elle occupe historiquement » (*ibid.*, p. 61).

La problématique de l'excédent des questions qui survivent aux possibilités de trouver une réponse est certainement, comme le constate Blumenberg, plus présente et plus déterminante que ne le suggère généralement le comportement des promoteurs de la nouvelle forme d'explication : « Le reproche adressé à un système théorique de faire trop peu pour la compréhension du monde et de soi de l'homme dans leur aspect global est plus rarement exprimé qu'il n'est effectivement présent à l'esprit des auteurs, et surtout des défenseurs épigonaux de systèmes de ce genre, lorsqu'ils croient devoir entrer dans la démonstration de leur aptitude à maîtriser un domaine qui englobe à peu près tous les problèmes. Ce n'est pas tant la « prétention de totalité » de la raison des temps modernes que plutôt son devoir de totalité qui pourrait être considéré comme produit de la sécularisation » (*ibid.*, p. 78).

La perpétuation du système des questions qui exigent une réponse au-delà d'un changement d'époque et la pression qu'elles continuent à exercer sur les générations suivantes, bien qu'elles ne fassent plus partie, en réalité, de leur univers intellectuel, constituent un phénomène qui a déjà existé plusieurs fois et qui tend manifestement à se reproduire avec le passage de l'époque moderne à ce que Lyotard appelle la condition postmoderne. Tout porte à croire que son idée d'une légitimation par la paralogie a essentiellement pour but de répondre à une question qui ne s'impose que parce que l'époque précédente était persuadée de détenir la réponse. Une fois de plus, l'hypothèque des questions impossibles à éliminer pèse sur ce qui est supposé être une forme de rationalité tout à fait nouvelle et entraîne la production de réponses qui n'ont pour fonction que d'occuper une place qui ne peut, en tout état de cause, rester vide (en l'occurrence, celle des grands récits de légitimation). Rorty est incontestablement plus clairvoyant et plus réaliste que Lyotard lorsqu'il suggère que nous délaissions les questions elles-mêmes, au lieu de nous croire obligés de leur trouver une fois de plus des réponses. Lyotard commet l'erreur de vouloir répondre à une question moderne avec des moyens postmodernes, qui se révèlent fatalement inadaptés et insuffisants.

L'idée d'une morale de la recherche qui, pour Descartes, s'appelle la méthode et, pour Kant, la critique, joue un rôle central dans la description que les penseurs de la modernité

ont donnée du processus de la curiosité théorique. Comme l'écrit Blumenberg à propos de Kant :

« La limite de la connaissance, que la connaissance découvre et reconnaît, était devenue dans la "Critique" de Kant le thème du désir de savoir théorique lui-même. L'autonomie de la raison signifiait également et précisément ici : effectuer la limitation de la prétention de connaissance en sachant ce qu'il en est, au lieu d'accepter la factualité de transgressions de limites interdites. L'hypertrophie du désir de savoir est, pour Kant, la racine de tous les phénomènes intellectuels dont la négation s'appelle *Aufklärung*. La "raison passive" ne peut manquer, dans la pulsion qui l'entraîne à vouloir aller au-delà de ce qui a été à chaque fois atteint sans tenir compte de ce qui peut être atteint, d'être disponible sans aucun recours pour le préjugé et la superstition. L'*Aufklärung*, non pas comme postulat privé, mais comme postulat public, déterminant l'état d'une époque et d'une société, est plus que le fait de "penser par soi", elle est la suppression des occasions offertes en quelque sorte à la passivité et, par le fait, à la tentabilité de la raison » (*Der Prozess der theoretischen Neugierde*, p. 247).

La difficulté et la lenteur prévisibles du processus concret de l'*Aufklärung* proviennent essentiellement de la passivité naturelle de la raison, qui continuera à entraîner le désir de savoir au-delà des limites qui lui sont assignées par la critique et à susciter des tentatives de transgression de la part de gens qui se prétendent capables de le satisfaire et sont pratiquement toujours assurés de trouver un public pour les croire. C'est seulement à partir de l'idée d'« une pathologie endogène du désir de savoir de la raison elle-même » (*ibid.*, p. 250) et de la constatation que la raison comporte un élément pulsionnel susceptible de l'amener à sa propre perte que l'on peut comprendre que « la critique que la raison exerce sur elle-même, en tant que reconnaissance de sa limitation, ne prenne pas le caractère de la résignation humiliante ou de la révolte déçue, mais puisse être offerte comme la découverte finale et définitive de sa propre dignité » (*ibid.*).

La maxime de la préservation de soi (*Selbsterhaltung*) de la raison est formulée dans *Que signifie : s'orienter dans la pensée ?* sous une forme qui est identique à celle de l'impératif catégorique et qui prescrit de se demander dans tous les cas

s'il est possible « de faire de la raison pour laquelle on admet quelque chose, ou encore de la règle qui découle de ce que l'on admet, un principe universel de son usage de la raison ». Et, comme le remarque Blumenberg : « Si l'*Aufklärung* n'est rien d'autre que précisément cette auto-conservation de la raison, alors la liberté de la connaissance qu'elle exige n'est pas une liberté quelconque, mais une liberté qui obéit à des lois. Dans cette analogie qui la rapproche de la philosophie morale, avec sa doctrine de l'incapacité de la raison pratique à se déterminer elle-même à l'action — quelle que puisse être la capacité qu'elle a de déterminer l'action selon des lois —, la curiosité théorique reçoit son lieu systématique définitif. Le besoin met en mouvement, mais il n'oriente pas ; il est légitime, mais il ne légitime pas » (*ibid.*, p. 251).

Les penseurs les plus typiques de la postmodernité ont tous en commun une volonté plus ou moins affirmée de rétablir la raison passive et la curiosité tout à fait libre dans leurs droits naturels contre les restrictions artificielles et abusives aussi bien de la méthode que de la critique. Rorty souhaiterait que l'on en termine définitivement avec la préoccupation dominante de la légitimation et de la fondation qui caractérise l'époque de Descartes et de Kant, pour en revenir à une conception beaucoup plus proche de celle de Bacon. La curiosité théorique n'a besoin d'aucune autre justification que celle qui résulte déjà simplement du besoin de s'affirmer en triomphant d'obstacles et de résistances de toute nature, du désir de transgresser les limites prescrites (*multi pertransibunt et augebitur scientia*), du goût de l'aventure et de la volonté de risquer le saut dans l'inconnu. Ce qui est proposé est une sorte d'affranchissement total de la curiosité théorique, invitée à ignorer désormais les prescriptions méthodologiques et les frontières conventionnelles entre disciplines et à se charger de découvrir elle-même, le moment venu, comme résultat de ses propres explorations, les limites factuelles qu'elle pourrait éventuellement finir par rencontrer ici ou là. Chez Lyotard, comme on l'a vu, la révolution épistémologique annoncée correspond littéralement à l'émergence d'une nouvelle forme de savoir, qui pourrait être aussi différente du savoir moderne que celui-ci l'a été de son prédécesseur antique et médiéval. Le remplacement du désir de connaître, au sens usuel, par l'invention de l'inconnu nous replace en quelque sorte au début d'une grande aventure qui pourrait être aussi promet-

teuse et encore plus fascinante que celle de la science moderne.

Le discours sur la « nouvelle science » (qui remplacera la science inutilement scrupuleuse, puritaine et rigoriste de Descartes, Newton et Einstein) est manifestement dans l'air. A bien des égards, la méthode, contre laquelle se concentrent la plupart des attaques des épistémologues de la nouvelle école, est en train de jouer un rôle que l'on pourrait comparer, *mutatis mutandis*, à celui des interdits de nature théologique dont le savoir des temps modernes a dû triompher pour se développer comme il l'a fait. Tout se passe comme si le savoir postmoderne devait d'abord s'affirmer contre les restrictions qui ont été conçues et les empêchements qui ont été imaginés par les penseurs qui ont construit la théorie de la science moderne et pouvait trouver dans cette récupération de ce qu'on cherche, une fois encore, à lui soustraire une nouvelle énergie, plus ou moins comparable à celle qui alimente, depuis les débuts de l'époque moderne, le processus irrésistible de la recherche libre.

L'impression que l'on éprouve, dans les cas les plus caractéristiques, est malheureusement celle d'une opération essentiellement verbale, qui consiste à ouvrir au savoir des perspectives nouvelles autorisant des extensions illimitées, au prix d'une simple redéfinition plus ou moins « révolutionnaire » du concept même de savoir, ou à parler d'une nouvelle rationalité, élargie ou étendue au point d'accepter d'intégrer purement et simplement cela même qui résiste le plus radicalement à la raison et contre quoi elle s'est toujours définie. Comme dit Largeault : « Le chaos, le hasard, les nuages, le bruit, la fumée deviendraient des prototypes d'intelligibilité. *Wishful thinking* d'où sont sortis des ouvrages légers, bientôt emportés par le vent de la mode. Il y est parlé physique en termes littéraires et littérature en termes physiques. Le style supplée à l'analyse inexistante³³. » Même si l'on hésite à être aussi catégorique que Largeault, la question cruciale n'en demeure pas moins de savoir ce que la science (de l'espèce que les littéraires appellent « vulgaire ») retiendra finalement de ces tentatives. En attendant, il serait déraisonnable et futile

33. Jean Largeault, *Philosophie de la nature* 1984, Université Paris XII, Val-de-Marne, 1984, p. 286.

d'essayer d'empêcher les gens de prendre leurs désirs pour des réalités.

J'ai déjà émis des doutes sur la possibilité de proposer comme réponse générale au problème de la légitimation le genre de discours ésotérique que les groupes d'intellectuels d'avant-garde produisent pour justifier leur marginalité et leur refus d'adhésion partiel ou total. Il est tout à fait compréhensible que la paralogie soit considérée comme une motivation qui se suffit à elle-même par des gens qui en ont fait en quelque sorte un métier et une raison d'être. En revanche, il est peu probable que la fraction la plus avancée de l'intelligentsia puisse attendre et exiger du reste de la communauté qu'il se solidarise avec ses intérêts et ses projets particuliers, sans pouvoir prétendre à une espèce quelconque de réciprocité. Même si la société postmoderne ne vaut plus, comme l'affirme Lyotard, que par le dissentiment, elle ne durera, comme toutes celles qui l'ont précédée, qu'à la condition de préserver un consensus minimal et une stabilité relative, qui impliquent nécessairement la réalisation d'un accord sur l'obligation de conserver et, si possible, d'améliorer certaines institutions et certains types d'organisation.

Lyotard proteste contre la volonté de certains « d'en finir avec l'expérimentation, dans les arts et ailleurs », le désir de voir la philosophie tenir un langage un peu plus compréhensible et un peu plus proche de celui de la tribu, l'idée qu'« il faut restaurer à présent un solide ancrage du langage dans le référent », etc. (*Réponse à la question : qu'est-ce que le post-moderne?*, p. 357). La raison pour laquelle il peut se permettre de le faire avec autant d'assurance est qu'il ne veut pas tenir compte du fait que l'homme postmoderne est peut-être fatigué d'expérimenter et aspire au repos et à la détente (à ce que Lyotard appelle avec une certaine condescendance le « relâchement »), plutôt qu'à la forme de guerre dans laquelle le philosophe-artiste trouve son plaisir et sa justification, et qu'il conserve, en tant qu'intellectuel, le privilège d'entendre ce qui se cache *réellement* derrière certaines demandes de l'espèce ordinaire : « Le XIX^e et le XX^e siècles nous ont donné tout notre saoul de terreur. Nous avons assez payé la nostalgie du tout et de l'un, de la réconciliation du concept et du sensible, de l'expérience transparente et communicable. Sous la demande générale de relâchement et d'apaisement, nous entendons marmonner le désir de re-

commencer la terreur, d'accomplir le fantasme d'étreindre la réalité. La réponse est : guerre au tout, témoignons de l'imprésentable, activons les différends, sauvons l'honneur du nom » (*ibid.*, p. 367).

Ce qui est paradoxal dans l'entreprise de Lyotard est qu'après avoir annoncé solennellement la fin de l'époque des intellectuels, elle n'a finalement rien produit qui puisse être distingué clairement d'un simple discours de légitimation à l'usage de l'intellectuel postmoderne. Or une mise en question du rôle de l'intellectuel dans les sociétés contemporaines ne peut être prise au sérieux qu'à la condition que celui-ci ne commence pas par identifier ses propres problèmes à ceux de tout un chacun. La question de la postmodernité a, comme le remarque Rorty, au moins deux aspects bien distincts : « Ceux qui veulent le sublime visent une forme postmoderne de vie intellectuelle et ceux qui veulent l'harmonie sociale veulent une forme postmoderne de vie sociale, dans laquelle la société s'affirme globalement sans se soucier de se fonder elle-même » (*Habermas, Lyotard et la postmodernité*, p. 197).

4. Le professionnalisme, la critique et les « paradoxes de l'opulence ».

« Il avait une chose qui lui était commune avec tous les philosophes de la terre ; c'était la démangeaison de raisonner sur tout ce qui se présentait : la seule différence, c'est qu'il raisonnait presque toujours assez bien. »

Laurence STERNE, *La vie et les opinions de Tristram Shandy*.

« Apprendre à penser : on n'a plus aucun concept de cela dans nos écoles. Même dans les universités, même parmi les véritables savants de la philosophie, la logique en tant que théorie, en tant que pratique, en tant que *métier*, commence à périr. Qu'on lise des livres allemands : on n'y trouve plus le souvenir le plus lointain que, pour penser, il faut une technique, un plan d'études, une volonté d'accéder à la maîtrise — que la pensée demande à être apprise, comme la danse demande à être apprise, *comme* une sorte de danse... »

Friedrich NIETZSCHE, *Le crépuscule des idoles*.

1. CONSIDÉRATIONS D'UN ESPRIT LENT SUR LE CRÉPUSCULE DES INTELLECTUELS ET LA DÉFENSE DE LA CULTURE.

Ce que Feyerabend entend exactement par « tradition rationaliste » est loin d'être toujours clair. Le genre de tradition visé semble être, en fin de compte, essentiellement celui dans lequel les questions d'intérêt général sont traitées et réglées en fonction des idées et des théories abstraites d'« intellec-

tuels», de savants ou d'experts, qui sont supposés savoir, dans tous les cas, mieux que les intéressés eux-mêmes ce qui est bon pour tout le monde. Feyerabend voudrait que les profanes conservent le dernier mot sur toutes les questions et le contrôle «démocratique» de toutes les décisions, y compris celles qui ont trait au développement et à l'utilisation de la connaissance scientifique elle-même : «On élimine les inconvénients en remplaçant la pensée abstraite par l'initiative des citoyens : ce n'est pas l'analyse des théoriciens de la connaissance, ce ne sont pas les charades de la théorie de la science (qui ne restituent même pas correctement leur propre objet), ce ne sont pas les représentations de philosophes, de sociologues, de scientifiques de la politique, mais l'action concrète des êtres humains concernés, qui déterminent la manière dont on procède et les principes selon lesquels on conçoit quelque chose» (*Erkenntnis für freie Menschen*, p. 105).

La grande idée de Feyerabend est que les simples citoyens «savent beaucoup mieux» que tous les *Besserwisser* professionnels de l'élite intellectuelle ce qui ne va pas et ce qu'il faudrait faire pour améliorer les choses. En réalité, cette façon de présenter les choses est trompeuse, parce que Feyerabend veut dire surtout que les intellectuels ne savent pas, ce qui ne signifie pas forcément que le citoyen ordinaire sait beaucoup mieux : «Je ne fais pas *confiance* au citoyen moyen, je me *méfie* des scientifiques, des philosophes et, en général, de toutes les élites qui érigent leur cupidité en amour des hommes et leur manque de maturité en expertise (et, dernièrement, en «démarche critico-rationnelle») et considèrent comme allant de soi que non seulement on paiera cher leurs produits, mais encore on aménagera la vie de tous d'une manière qui leur corresponde. Une telle myopie ne se rencontre que rarement chez le citoyen moyen. En outre, tous les citoyens ont le *devoir* de faire attention à ce qui se passe dans les affaires publiques — et cela inclut : la surveillance de la recherche, de l'éducation, de la santé, du système carcéral et encore d'autres choses du même genre» (*ibid.*, p. 163, note 52). Il est tout à fait possible que les gens ne sachent pas réellement, mais il faut leur donner les moyens d'apprendre en commettant leurs propres erreurs. Il n'y a pas de remède contre la bêtise en général, mais il y en a un «contre l'*institutionnalisation* de la bêtise comme «connaissance», «édu-

cation», «pensée critico-rationnelle» et d'autres choses de ce genre» (*ibid.*).

Feyerabend invite, en somme, les intellectuels à se conduire comme de véritables *Aufklärer*, c'est-à-dire à laisser les gens accéder librement à la maturité, en soulignant, toutefois, que la maturité d'un choix n'a pas grand-chose à voir avec son contenu, puisque n'importe quelle option, y compris la plus révoltante, peut être adoptée en connaissance de cause : «Sont-ils des défenseurs des Lumières, c'est-à-dire veulent-ils rendre les hommes mûrs, *quoi que l'homme mûr puisse alors choisir*, ou bien sont-ils les porte-étendards d'une nouvelle période de minorité dans laquelle la minorité par rapport à une religion d'Etat est remplacée par la minorité par rapport à un rationalisme d'Etat ? C'est le choix devant lequel se trouvent nos intellectuels. *Il n'y a que très peu d'intellectuels* qui se soient résolus à préférer le service des autres à la promotion de leur propre affaire» (*ibid.*, p. 164). Comme nous sommes à présent encore très éloignés d'une société libre et que l'individu est empêché de décider lui-même par des formes de tutelle et de contrainte qui le maintiennent en état de minorité constante, il n'est certainement pas possible de le considérer comme capable de prendre dès à présent des décisions uniformément mûres et éclairées. Mais on peut espérer qu'il deviendra de plus en plus mûr, au fur et à mesure qu'on se rapprochera des institutions et du mode de fonctionnement d'une société réellement libre. Le seul ennui est qu'on ne sait pas très bien ce que signifie cette maturité espérée, puisque n'importe quel choix peut en principe être le fait d'un être majeur et responsable, y compris, semble-t-il, celui qui consisterait à refuser de remplir le «devoir» dont parle Feyerabend et à prendre le parti de s'en remettre aux décisions de ceux qui sont supposés savoir (et pouvoir). En fait, le concept de maturité qu'invoque Feyerabend a manifestement, tout comme celui de l'*Aufklärung*, un contenu normatif assez précis ; mais il faut commencer par oublier complètement celui-ci si l'on veut donner au concept une chance quelconque de se réaliser progressivement.

Feyerabend rappelle que certaines communautés refusent délibérément la tradition rationaliste en parfaite connaissance de cause. En outre, «à l'heure qu'il est, les traditions ne sont en aucune façon isolées les unes des autres au point qu'une philosophie inhumaine et [ou ?] qui semble inhumaine puisse

continuer à exister uniquement du fait de l'ignorance d'autres possibilités» (*ibid.*). Cela semble vouloir dire que l'on peut aujourd'hui choisir l'inhumanité en sachant fort bien ce que l'on fait, alors que, pour un représentant de l'*Aufklärung* classique, il aurait été inconcevable de le faire à partir du moment où l'on avait été «éclairé». Mais, précisément, les gens sont aujourd'hui largement éclairés, puisqu'ils sont beaucoup plus informés qu'auparavant des différentes possibilités qui existent; et pourtant certains d'entre eux continuent à opter pour des solutions qui sont ou qui, en tout cas, nous semblent inhumaines. Malheureusement, une fois de plus, on ne sait pas très bien ce que peut vouloir dire exactement le mot «inhumanité». Feyerabend affecte d'ignorer que la culture occidentale est loin d'être la seule à prétendre disposer du monopole de l'humanité authentique. Il est bien connu que, dans un bon nombre de cultures de l'espèce que nous appelons «primitive», les indigènes se désignent couramment du nom d'«hommes» ou d'«êtres humains» et contestent aux étrangers l'appartenance réelle à la condition humaine. Du point de vue de Feyerabend, une tradition peut paraître inhumaine lorsqu'on la juge du point de vue d'une autre, elle ne peut pas l'être; et, par conséquent, il n'y a aucun risque réel que quelqu'un choisisse l'inhumanité en choisissant une tradition particulière, puisqu'un individu pourrait peut-être à la rigueur être inhumain, mais certainement pas une tradition.

De même, il est évident que les valeurs et les productions d'une culture quelconque comportent par nature, et non pas simplement à cause d'une myopie ou d'un aveuglement ethnocentristes, une certaine prétention à l'universalité et à l'éternité. Et la question de savoir si ce genre d'ambition est ou non raisonnable et justifié n'a évidemment pas grand intérêt, s'il doit être considéré comme constitutif de l'essence même du projet culturel. Comme dit Nietzsche, dans *Sur le pathos de la vérité*: «A l'exigence selon laquelle ce qui est grand doit être éternel, s'allume le combat terrible de la civilisation (*Kultur*); car toutes les autres choses qui vivent encore crient non! L'habituel, le petit, le commun, remplissant tous les coins du monde, en tant qu'atmosphère terrestre pesante que nous sommes tous condamnés à respirer, enveloppant de fumée toutes les grandes choses, se jette comme entrave, assourdissement, étouffement, brouillage, illusion en travers du chemin que doit parcourir ce qui est grand pour

arriver à l'immortalité.» A bien des égards, l'existence même de la culture repose sur une invraisemblance flagrante, puisqu'elle prétend durer, alors qu'aucune chose autour d'elle ne le peut et que toutes s'opposent, d'une certaine manière, à cette ambition chimérique. Une culture quelconque est, par essence, incapable de s'appuyer sur le genre de «réalisme» relativiste et historiciste qui la mettrait définitivement à l'abri de toute illusion de supériorité et de toute tentation de prosélytisme.

De toutes les thèses délibérément scandaleuses de Feyerabend, celle qui me scandalise le moins est certainement celle qui a trait au rôle de cette catégorie de citoyens éminents qu'on appelle les «intellectuels». Le manque total de considération et de respect dont il fait preuve à leur égard semble, au total, largement justifié, à partir du moment où l'on n'a plus aucune raison particulière d'excuser systématiquement leurs façons de donner des leçons à tout le monde et leur incapacité radicale d'apprendre eux-mêmes quoi que ce soit, de tirer une conclusion quelconque de leurs erreurs constantes et de rabaisser leurs prétentions au niveau de leurs possibilités et de leur utilité sociale réelles. Il y a, comme je l'ai déjà dit, des moments où le respect que l'on doit à l'intellect interdit justement de respecter des gens capables de le déshonorer au point où le font quelquefois ses représentants eux-mêmes. Incontestablement (et fort heureusement), beaucoup de simples citoyens savent (et ont toujours su) «mieux» que les maîtres à penser dont ils ont ignoré ou refusé les théories (et les aberrations) grandioses. Le bon sens populaire n'a évidemment pas bonne presse chez les philosophes (surtout en France); mais c'est tout de même lui qui est, dans bien des cas, le véritable *Besserwisser*; et il n'a pas les mêmes raisons que les intellectuels de considérer les grandes erreurs comme plus excitantes que les petites vérités. On ne peut d'ailleurs s'étonner du prestige dont continuent à bénéficier tant d'intellectuels qui se sont aussi grossièrement trompés et ridiculisés que si l'on oublie que l'impression de leur importance est essentiellement entretenue par le milieu intellectuel lui-même, avec la complicité et l'aide généreuse des domestiques dévoués qu'il trouve en permanence dans la presse dite «culturelle». Quelqu'un qui a conservé un minimum de considération pour les choses de l'intellect peut difficilement imaginer quelque chose de plus pitoyable et

grotesque que les enquêtes menées périodiquement sur le thème « Quels sont les x intellectuels qui tiennent aujourd'hui le haut du pavé ou qui sont les plus importants ? » Importants pour qui ? Il ne faut manifestement rien de plus qu'un minimum de bon sens, de psychologie élémentaire et de perspicacité cynique pour se rendre compte que, dans leur très grande majorité, les intellectuels ne servent effectivement que leurs propres intérêts. Mais les profanes, qui s'en apercevraient sans doute immédiatement dans n'importe quel autre cas (voir par exemple ce qu'ils pensent généralement des politiciens professionnels), ne s'en rendent apparemment pas tellement compte dans celui-là et, en tout cas, n'ont guère l'occasion de le faire savoir.

Aussi suspectes que puissent être les manifestations d'anti-intellectualisme en général, on ne devrait pas se sentir obligé, de peur de les encourager, à une indulgence quelconque pour ce que Feyerabend appelle la « fatuité grandiose » de l'intelligentsia :

« Qu'est-ce que l'intellectuel dont il s'agit ? Il siège quelque part dans une université, dans une bibliothèque, il lit Marx, Lénine, Popper ou d'autres, quels qu'ils soient, qui se trouvent être justement ses héros, et il développe ses "conceptions" ? A quoi utilise-t-il ces "conceptions" ? A se quereller avec d'autres intellectuels. Même le marxisme n'est plus en ce moment, à bien des égards, qu'un simple bavardage d'intellectuels. On y voit se quereller les successeurs d'Althusser avec les marxistes purs, avec les successeurs de Bakounine, avec les successeurs de Kautsky, *et cætera* et ainsi de suite, et ici on ajoute un petit peu de logique pour rendre la chose un peu plus scientifique, et un doigt de rationalisme critique, car c'est tout de même la mode de procéder ainsi, et l'on a presque complètement oublié la fonction *humaine* du marxisme — ou plutôt non, pas tout à fait, car on admet comme allant de soi que toute cette sauce fade d'intellectuels représente une sagesse, une connaissance profondes et doit être transformée en pratique politique selon le mot d'ordre : bouffe, mon ami, ou bien crève ! » (*Erkenntnis für freie Menschen*, p. 289-290).

Il va sans dire que, depuis quelque temps, la sauce marxiste doit également comporter quelques ingrédients wittgensteiniens et surtout feyerabendiens. Car il faut précisément éviter de se compromettre un peu trop avec le libéralisme poppe-

rien ; et de ce point de vue, il va de soi que, précisément, *anything goes*.

Les intellectuels qui reconnaissent ouvertement le caractère spécialisé et ésotérique de ce qu'ils font sont, curieusement, ceux que l'on accuse le plus fréquemment d'élitisme, en dépit du fait qu'ils s'abstiennent généralement de revendiquer une compétence et une autorité spéciales sur les questions d'intérêt général et reconnaissent parfois volontiers qu'ils n'en savent pas plus sur des choses de ce genre que les simples citoyens. Quine observe que les philosophes, au sens professionnel, « n'ont pas d'aptitude particulière à réaliser le bon équilibre de la société, bien que nous devions tous faire ce que nous pouvons. La chose précise qui pourrait satisfaire ces besoins perpétuellement criants est la sagesse : la *sophia* oui, la *philosophia* pas nécessairement » (*Has Philosophy Lost Contact with People?*, p. 193). Les philosophes qui assimilent la philosophie à une entreprise théorique inspirée plus ou moins directement du modèle de la science ne se font pas forcément des illusions sur le genre de sagesse qu'elle peut procurer. Tout comme le scientifique, le philosophe peut très bien se retrouver, sur les questions pratiques les plus importantes, dans une situation rigoureusement identique à celle de l'individu le plus ordinaire. Ce n'est pas que des choses comme la morale ou la politique ne se prêtent pas, elles aussi, jusqu'à un certain point, à une approche et à des méthodes d'analyse de type plus ou moins scientifique. Mais, comme dit Quine, ce qu'on peut réussir à savoir de cette façon n'a pas grand-chose à offrir « en matière d'inspiration ou de consolation » (*ibid.*). Ce que nous avons appris de plus « scientifique » dans des domaines de ce genre n'est, en effet, généralement ni très exaltant, ni très agréable, ni très utilisable : « Dans notre pensée, il n'y a plus aucune étincelle de l'élan des concepts et des extases de la compréhension. Nous sommes éclairés, nous sommes apathiques. D'un *amour* de la sagesse ; il n'est plus désormais question. Il n'y a plus de savoir dont on pourrait être l'ami (*philos*). Les choses que nous savons, nous n'allons pas jusqu'à l'idée de les aimer, nous nous demandons, au contraire, comment arriver à vivre avec elles sans nous pétrifier » (Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft*, I, p. 8). Et nous en savons justement beaucoup trop pour ne pas nous méfier systématiquement du discours édifiant et consolateur, surtout lorsqu'il essaie de se faire passer pour de la philosophie.

D'une manière ou d'une autre, tout le monde se demande aujourd'hui comment le philosophe pourrait encore prétendre détenir à la fois une forme de savoir et une forme de sagesse. Selon Rorty : « Les professeurs de philosophie étaient traditionnellement considérés comme sages, parce qu'on croyait qu'ils avaient lu et expérimenté beaucoup, voyagé loin dans les domaines de la pensée, médité sur les grands problèmes qui ont toujours troublé l'esprit humain. Cette image était plus ou moins plausible, tant que l'étude de la philosophie était centrée sur l'étude de l'histoire de la philosophie (comme elle l'était avant 1950 dans les départements de philosophie américains et continue à l'être, par exemple, en France et en Allemagne) » (*Consequences of Pragmatism*, p. 221). En réalité, il me semble qu'elle a cessé d'être plausible bien avant et pour des raisons beaucoup plus profondes, parce que, si la sagesse est bien une question d'« expérience » et, entre autres choses, d'expérience historique, celle-ci n'est, de toute évidence, qu'une condition tout au plus nécessaire et malheureusement de moins en moins suffisante. Les grands philosophes ont, du reste, toujours su et dit que le savoir historique n'avait qu'un lien très indirect avec la sagesse philosophique. Sans doute est-il exact que les philosophes qui veulent être considérés comme les détenteurs d'un certain savoir peuvent difficilement revendiquer à la fois la possession de la science et celle de la sagesse. Mais, à en juger par l'exemple de la philosophie française contemporaine, on ne peut certainement pas dire que la philosophie littéraire elle-même donne aujourd'hui une plus grande impression de sagesse que sa rivale « scientifique ». Elle est peut-être — c'est en tout cas ce que diraient certains — moins inhibée ; mais je ne vois pas très bien en quoi elle pourrait être considérée comme fondamentalement plus sage. Les philosophes littéraires ne réussissent apparemment pas beaucoup plus que les partisans de la méthode scientifique à combiner l'intelligence et l'astuce théoriques (dans lesquelles ils font incontestablement des prodiges) avec ce qui constitue proprement la sagesse et, indiscutablement, la chose dont le monde d'aujourd'hui aurait le plus besoin.

Contester verbalement l'existence d'une élite intellectuelle est, de la part d'un philosophe, une pure hypocrisie, lorsque, comme c'est généralement le cas en France, il a commencé par décréter que la dernière chose dont il pourrait avoir à tenir

compte et même éventuellement à apprendre quelque chose est l'expérience ou l'opinion communes. La seule façon sérieuse d'être anti-élitiste est celle qui consiste à admettre la possibilité d'un processus de correction *réci-proque* entre la philosophie savante et la philosophie ordinaire, au lieu du processus à sens unique que l'on envisage généralement, pour s'étonner et se scandaliser ensuite que la philosophie des philosophes ne corresponde en rien aux expériences quotidiennes de l'homme ordinaire. Il n'y a réellement qu'une façon pour la philosophie d'être « populaire », c'est celle qui est décrite par Lichtenberg :

« La philosophie humaine en général est la philosophie d'un certain être humain individuel corrigée par la philosophie des autres, y compris des fous, et cela, d'après les règles d'une appréciation raisonnable de la probabilité. Les propositions sur lesquelles tous les hommes sont d'accord sont vraies ; si elles ne sont pas vraies, alors nous n'avons pas du tout de vérité. Tenir d'autres propositions pour vraies est une chose à laquelle nous contraind souvent l'assurance d'hommes dont on fait grand cas dans l'affaire, et tout homme croirait cela, qui se trouverait justement dans les conditions en question ; dès lors que ce n'est pas le cas, il s'agit d'une philosophie particulière, et non d'une philosophie qui est décidée dans la délibération des hommes, la superstition elle-même est une philosophie locale, elle fait aussi entendre sa voix » (*Sudelbächer*, A, 136).

L'opinion des « experts » a certainement besoin d'être contrôlée et corrigée, autant que faire se peut, par celle des profanes qui sont directement ou indirectement impliqués dans leurs discussions et leurs décisions. Et il est évident qu'il s'agit d'un problème à la fois crucial et extrêmement difficile à résoudre dans des sociétés où la connaissance joue un rôle aussi fondamental que dans les nôtres. Tout le monde peut constater aisément que les gens qui savent peuvent manquer complètement de sagesse. Mais il est difficile de croire que l'absence de savoir peut constituer à elle seule la garantie d'une sagesse plus grande et d'en tirer, comme Feyerabend donne généralement l'impression de le faire, la conclusion que n'importe quelle opinion est légitime et n'importe quelle proposition défendable, à la seule condition qu'elles ne proviennent pas des milieux intellectuels.

Comme je ne crois pas, cependant, que les intellectuels méritent en aucune façon la confiance et l'indulgence à peu près illimitées dont on fait trop facilement preuve à leur égard, j'ai tendance à trouver proprement nauséux le « *Kulturoptimismus* » et la « *kulturelle Wichtigtuerei* » que le pouvoir politique actuel est, pour ainsi dire, en train d'officialiser et d'institutionnaliser. Que nos problèmes soient avant tout des problèmes culturels est une vérité évidente si cela signifie qu'ils sont les problèmes d'une *culture* et qu'ils ne sont pas simplement matériels ou économiques ; c'est une fausseté non moins évidente si l'on veut dire par là que leur solution exige que l'Etat prenne réellement au sérieux la façon qu'ont les intellectuels de jouer les importants et se charge d'organiser lui-même l'espèce de foire aux vanités et aux ambitions que l'idéologie de profession des intéressés assimile automatiquement à l'existence d'une culture réelle. Musil a suscité un certain scandale au Congrès international des écrivains pour la défense de la culture en soutenant que « la culture n'est liée à aucune forme politique »¹. Il voulait dire que, même si l'on ne va pas jusqu'à affirmer, comme Nietzsche, qu'un Etat ne peut avoir simultanément une grande culture et une grande politique, il s'en faut de beaucoup que l'on dispose d'une théorie qui permette de décider clairement, dans tous les cas, contre qui et contre quoi la culture doit être défendue, la seule chose à peu près certaine étant qu'elle doit toujours l'être contre ses amis et protecteurs du monde politique : « Les politiciens ont l'habitude de considérer une culture splendide comme le butin naturel de leur politique, de la même façon qu'autrefois les femmes sont tombées entre les mains des vainqueurs. Je pense, au contraire, que, pour la splendeur, bien des choses dépendent, du côté de la culture, du noble art de l'autodéfense féminine » (*ibid.*, p. 1261).

Musil interprète la tendance qu'a aujourd'hui l'Etat à devenir lui-même poète et philosophe comme un problème nouveau qui se pose aux poètes et aux philosophes : « Le moment où l'on a commencé à douter qu'une ligne droite soit réellement la liaison la plus courte entre deux points — une chose dont apparemment on n'aurait jamais dû douter ! — est

devenu pour les mathématiques le point de départ d'un nouveau développement ; et nous, poètes, peintres, philosophes, nous nous trouvons soumis à une obligation analogue de nous interroger sur nos fondements partout où l'Etat lui-même a fait son entrée parmi les artistes et les philosophes² ! ». Ce problème tient au fait que les prétentions « culturelles » de l'Etat, quelles que soient son orientation et sa forme politique, créent une difficulté analogue pour tout ce qui, dans la culture, *n'est pas* politique : « Même si je souligne l'indépendance nécessaire du développement intellectuel par rapport au développement politique, je ne veux naturellement pas dire pour autant le moins du monde que ces deux choses n'ont aucune relation entre elles. Pour moi personnellement, tous les systèmes politiques de l'Europe ne sont absolument pas indifférents, et je ne juge pas l'avenir de la culture comme étant le même dans tous. Mais je peux bien dire ceci : la prépondérance de la politique, qu'elle fasse pencher les choses vers le bien ou vers la barbarie, met l'esprit non politique ou — il y aura à tout le moins ceux-ci ! — les secteurs non politiques de l'esprit dans la même difficulté de prendre conscience d'eux-mêmes et de faire reconnaître leur propre moi » (*ibid.*).

Il y a des mauvais plaisants qui diraient probablement que l'Etat préfère, parce qu'il est plus facile de donner le change dans ce domaine, devenir artiste ou philosophe plutôt que d'essayer d'être un bon administrateur ou un bon économiste. Mais le problème est surtout que l'Etat n'est absolument pas en mesure de décider si, en encourageant ce qu'on est convenu d'appeler la « culture », il ne soutient pas plutôt une forme d'activité qui ressemble bien davantage à ce que Musil a appelé l'« action parallèle » : « L'Action parallèle paraît dans la lumière et l'éclat ; les yeux brillaient, les bijoux brillaient, les noms brillaient, l'esprit brillait. Un aliéné en eût déduit peut-être que les yeux, les bijoux, les noms et l'esprit, dans une pareille soirée, reviennent au même : il n'eût pas eu tout à fait tort. Tout ce qui ne séjournait pas sur la Côte ou sur les lacs de l'Italie du Nord était venu, hors quelques personnes qui à cette époque, vers la fin de la saison, n'admettaient plus, par principe, aucun « événement »³. » Il

1. « Vortrag in Paris vor dem Internationalen Schriftsteller-Kongress für die Verteidigung der Kultur (Juli 1935 — Korrigierte Reinschrift) », in *Gesammelte Werke*, vol. VIII, p. 1263.

2. « Der Dichter in dieser Zeit », *ibid.*, p. 1258.

3. *L'homme sans qualités*, traduit de l'allemand par Philippe Jaccottet, Editions du Seuil, Collection « Points », 1982, tome 2, p. 369.

n'est certainement pas nécessaire d'être un malade mental pour estimer qu'une bonne partie des activités auxquelles se livrent aujourd'hui les représentants officiels de la culture sont des démonstrations qui se situent à peu près au même niveau que l'action parallèle, où, comme dit Musil, on fait les choses uniquement parce qu'elles « se font » et où le seul point sur lequel tout le monde est d'accord est que quelque chose doit finir par se passer, bien que personne ne puisse expliquer quoi. Lorsque l'action culturelle donne l'impression d'être devenue encore plus « parallèle » que toutes celles dont est faite l'existence actuelle, il est bien difficile de croire que la culture pourrait apporter une contribution sérieuse à la solution d'un problème qui est d'abord *le sien* et qu'elle ne perçoit généralement même pas.

Chacun sait que l'existence d'une culture véritable dépend de la réalisation de certaines conditions matérielles et sociales et que, pour cette simple raison, il serait complètement absurde de s'imaginer que la culture peut revendiquer une indépendance complète par rapport à l'action de l'Etat. Mais il n'en reste pas moins qu'elle dépend également d'un bon nombre de présupposés supplémentaires dont nous n'avons qu'une connaissance extrêmement imprécise et sur lesquels nous n'avons guère de moyens d'action directs. Il ne suffit évidemment pas, pour démontrer l'existence d'une grande culture, de citer des noms, des célébrités, des productions, des manifestations et des activités diverses de l'espèce qu'on appelle « culturelle ». Comme le souligne Musil, quelle que puisse être la contribution de la communauté, ce sont les individus isolés qui sont et restent les porteurs de la culture ; et cela suppose, chez eux, l'existence de qualités et de dispositions psychologiques spécifiques que le système politique devrait, en tout état de cause, encourager, sans que l'on sache toutefois exactement comment il devrait s'y prendre pour aboutir à ce résultat :

• La communauté collabore à ce qui est le plus important, mais l'individu est au minimum son instrument auto-agissant. Or, de ce fait, s'ouvre un domaine vaste et tout à fait bien connu de conditions pour le devenir d'une culture, à savoir toutes celles auxquelles est subordonnée la faculté créatrice personnelle. Sans vouloir expliquer les choses de façon plus détaillée, on voit ici bien des concepts dont on a abusé politiquement, qui ont été usés et que l'on a ensuite rejetés,

revenir, purifiés de tout ingrédient historique, sous la forme de présuppositions psychologiques indispensables. Ainsi par exemple la liberté, la franchise, le courage, l'incorruptibilité, le sens de la responsabilité et la critique, celle-ci plus encore contre ce qui nous séduit que contre ce qui nous répugne. L'amour de la vérité doit également être présent, et je le mentionne spécialement, parce que ce que nous appelons la culture n'est sans doute pas soumis directement au critère de la vérité, mais aucune grande culture d'aucune sorte ne peut reposer sur une relation fautive à la vérité » (*Vortrag in Paris* — *Korrigierte Maschinenabschrift, ibid.*, p. 1269).

On ne peut malheureusement pas dire que les qualités dont parle Musil soient aujourd'hui particulièrement développées et valorisées dans les milieux culturels. Il y a apparemment des gens qui pensent que l'on peut construire une culture à partir du présupposé que la vérité (et toutes les autres conceptions qui s'y rattachent) sont « historiquement » dépassées. Si l'on est historiciste, on peut penser qu'effectivement l'avenir dira ce qu'il en est et qu'en attendant la seule attitude possible consiste à essayer à peu près n'importe quoi. Mais, jusqu'à preuve du contraire, aucune culture digne de ce nom n'a jamais abandonné entièrement à l'avenir le soin de la remplacer dans ce qui constitue précisément sa tâche principale, laquelle consiste à fournir des idées directrices et organisatrices, c'est-à-dire nécessairement à sélectionner, hiérarchiser et synthétiser. Pas plus que sur une relation fautive à la vérité, une culture ne peut reposer sur ce genre de relation fautive avec le futur.

L'action parallèle, dans *L'homme sans qualités*, est une entreprise conçue pour « retrouver cette unité humaine qui a été perdue à cause des intérêts humains devenus tellement différents », c'est-à-dire pour donner l'impression d'une synthèse, d'une idée directrice et d'un projet, alors qu'elle constitue justement l'illustration la plus parfaite de leur absence totale : « Sans entrer dans de subtiles distinctions entre idiots et crétins, il est permis de rappeler qu'un idiot d'un certain stade ne peut plus former la notion de "parents", alors que l'idée de "père et mère" lui demeure tout à fait usuelle. C'était cette même conjonction de coordination, "et", que Meseritscher utilisait pour lier entre eux les phénomènes mondains » (*L'homme sans qualités*, II, p. 393). Cette forme d'idiotie a indiscutablement, comme le remarque

Musil, une certaine saveur poétique ; mais elle est devenue, dans le monde contemporain, beaucoup trop massive pour ne pas être franchement inquiétante :

« ... Ces traits communs [à l'idiot et au poète] dont il est question se ramènent à un état d'esprit que n'organise aucune notion générale, que ne décantent ni distinctions ni abstractions ; un état d'esprit ressortissant à une forme inférieure d'assemblage et qui ne se manifeste jamais mieux que dans l'usage exclusif de la conjonction de coordination élémentaire, de ce malheureux *et* tenant lieu, pour le faible d'esprit, de relations plus complexes. Or, on peut affirmer que le monde lui-même, en dépit de la masse d'esprit qu'il contient, se trouve dans un état de ce genre, analogue à l'imbécillité ; il est même impossible de ne pas le voir lorsqu'on essaie de se faire une vue d'ensemble des événements qui s'y déroulent » (*ibid.*).

2. LA PHILOSOPHIE A L'ÉCOLE DU JOURNALISME.

Le triomphe de la « conjonction épique », qui traduit l'impossibilité ou l'incapacité de réaliser une synthèse autrement que sous la forme de la simple juxtaposition additive, est ce qui fait que le journalisme est devenu incontestablement le symbole par excellence de l'époque et de la « culture » actuelle. Nous touchons ici directement à l'une des formes les plus significatives du cynisme généralisé et ordinaire qui caractérise, selon Sloterdijk, la pensée contemporaine, le « cynisme de l'information », cette espèce d'« école de l'arbitraire », où l'on apprend à oublier tous les points de repère, toutes les asymétries et toutes les différences : « Pour la conscience qui se laisse informer de tous les côtés, tout devient problématique et tout devient égal » (*Kritik der zynischen Vernunft*, II, p. 559). Les mass-médias sont aujourd'hui en mesure de réaliser « ce dont la grande philosophie n'a jamais pu que rêver : la synthèse totale — au point zéro de l'intelligence, il est vrai, sous la forme d'une addition totale » et d'être « simultanément les héritiers de l'encyclopédie et du cirque » (*ibid.*, p. 570-571). La force du journalisme est de parvenir à concrétiser de façon grandiose le seul type d'ordre qui est encore possible dans une époque caractérisée par le « désordre infini » dont parle Musil :

« La capacité de "mise en ordre" inépuisable des mass-médias se fonde sur leur style additif. C'est uniquement parce qu'ils se sont fixés au point zéro de la pénétration intellectuelle qu'ils peuvent tout donner et tout dire, et ce à nouveau tout d'un seul coup. Ils n'ont qu'un seul et unique élément intelligible : le "et". Avec ce "et", on peut littéralement rendre n'importe quoi voisin de n'importe quoi. C'est ainsi que se créent des enchaînements et des voisinages dont aucun rationaliste et aucun esthète ne se permettraient de former en rêve la moindre idée. (...) Les médias peuvent tout donner parce qu'ils ont laissé tomber sans aucun reste l'ambition de la philosophie, qui était de comprendre également le donné. Ils englobent tout parce qu'ils n'appréhendent rien ; ils font de toute chose une chose dont on parle et ne disent, sur toute chose, rien du tout. La cuisine des médias nous sert quotidiennement un plat unique de réalité avec d'innombrables ingrédients, qui ont pourtant chaque jour le même goût » (*ibid.*, p. 571).

Le problème propre à la France semble être que même les organes de presse qui ont la tenue la plus haute et la conception la plus exigeante de l'information retombent généralement au niveau du plat unique, de l'« empirisme chaotique universel » et du pur journalisme à sensation dès qu'il s'agit de la culture et, en particulier, de la philosophie. Il est vrai que, dans ce domaine-là plus encore que dans n'importe quel autre, ils sont justement loin de parler également de tout, bien qu'ils parlent à peu près de la même façon de tout ce dont ils parlent. La sélectivité considérable et la pratique du « mensonge par sélection » (qui reste, dans la plupart des cas, le seul élément réellement informatif) ne changent, là comme ailleurs, rien au fait que le brouet quotidien a toujours exactement le même goût, c'est-à-dire n'en a absolument aucun. Ce qu'on ne sait pas au juste est qui est encore capable d'apprécier réellement cette cuisine insipide, en dehors de ceux qui la préparent, des intellectuels dont elle fait ou entretient la célébrité et (peut-être) du public profane, qui n'a malheureusement guère les moyens d'en essayer une autre. On invoque parfois à ce propos, avec une certaine nostalgie, l'exemple de publications comme le *Times Literary Supplement* ou d'autres du même genre qui existent dans un bon nombre d'autres pays. Mais les historiens, les sociologues de la culture et les théoriciens du pouvoir intellec-

tuel vous donneront immédiatement trente-six bonnes raisons pour lesquelles ce genre de chose est exclu et ne peut même pas être tenté dans un pays comme la France. Et, de toute façon, les publications de cette sorte sont faites justement, en grande partie, par des « professionnels ». Ce qui constitue manifestement la pire des choses : on ne peut, semble-t-il, parler d'une chose comme la philosophie, même dans les journaux les plus sérieux, qu'à la condition de le faire, dans tous les cas, sur le ton de l'amateurisme élégant et évasif, à peu près sans rapport direct avec la question traitée, même (et surtout) lorsque celle-ci est relativement technique. C'est, paraît-il, ce que souhaite le public. Mais, bien entendu, ceux qui disent ce genre de choses ne se soucient pas le moins du monde de savoir ce que le public pense réellement de ce qu'on lui fournit et évitent de toute façon soigneusement de lui donner un point de comparaison quelconque.

J'ai déjà remarqué qu'il était extrêmement difficile de dire quelque chose de sensé et de pertinent sur cette question, parce que les auteurs se sont toujours plaints à peu près dans les mêmes termes du comportement de leurs juges. Que pourrait-on ajouter aujourd'hui à ce qu'écrivait Thomas More à propos de ceux qui « sont assis dans les tavernes et qui, entre deux coupes, jugent des talents des écrivains et condamnent avec une grande autorité tout ce qu'il leur plaît de condamner, prenant en quelque sorte chacun à ses écrits comme on le prendrait aux cheveux, eux-mêmes restant, pendant ce temps-là à l'abri et, comme on dit habituellement, ἔξω βέλους, parce qu'ils sont tellement lisses et rasés partout qu'ils n'ont même pas un poil d'honnête homme par lequel on pourrait les attraper⁴ » ? Je ne connais pas d'image qui corresponde plus exactement à l'impression d'arbitraire, d'irresponsabilité et d'impunité totale que donne aujourd'hui la plupart du temps la critique journalistique (ἔξω βέλους, *quippe tam leves et abrasa undique, ut ne pilum quidem habeant boni viri, quo possint apprehendi*). On peut se consoler en remarquant, comme le faisait déjà Lichtenberg : « Je ne crois pas qu'il y ait en Allemagne un homme raisonnable qui se soucie du jugement d'un journal, je veux dire, qui condamne un ouvrage *parce que* le journal le condamne, ou

l'apprécie parce que le journal le loue, car cela contredit tout simplement le concept d'un homme raisonnable » (*Sudelbücher*, F, 5). Mais les journalistes devraient tout de même comprendre que leur façon de concevoir la critique a de quoi rendre plus que méfiant n'importe quel homme raisonnable :

« Je ne peux pas nier que la méfiance envers le goût de notre époque se soit élevée chez moi à une hauteur qui est peut-être blâmable. Voir tous les jours comment des gens obtiennent le nom de génies, comme les cloportes celui de mille-pattes, non pas parce qu'ils ont autant de pattes, mais parce que la plupart des gens ne veulent pas compter jusqu'à quatorze, a fait que je ne crois plus personne sans examen » (*ibid.*, F, 971).

Musil constatait en 1926 que le pessimisme culturel (« Il n'y a plus de génies ») peut très bien coïncider avec l'impression qu'au contraire « il n'y a plus que des génies » : « On ne peut absolument pas dire combien il y a de Romes, dans chacune desquelles siège un pape⁵. » Cela tient, en particulier, à la multiplication de groupes hermétiquement fermés les uns aux autres, qui sont constitués par « des types déterminés d'éditions, auxquels appartiennent des types déterminés d'auteurs, de critiques, de lecteurs, de génies et de succès ». Car ce qui est caractéristique est que « l'on peut devenir un génie dans chacun de ces groupes, si l'on atteint un chiffre suffisamment élevé d'exemplaires, sans que les autres groupes remarquent quoi que ce soit de la chose » (*ibid.*). L'idée qu'il n'y a plus que des génies — ce qui est une façon de dire qu'il n'y a plus de critique, une chose qui pourrait bien être vraie, en dépit du fait qu'elle a été un peu trop souvent répétée — n'est certainement pas nouvelle, bien que l'intervention des médias réussisse incontestablement à en fabriquer encore beaucoup plus et à partir d'éléments encore beaucoup moins substantiels qu'avant. Lichtenberg qui, il est vrai, vivait à une époque où l'on commençait à écrire un peu trop et à peu près n'importe quoi sur le génie, ne remarquait-il pas déjà qu'« il y a aujourd'hui tellement de génies que l'on doit être tout à fait heureux lorsqu'il arrive une fois que le ciel fasse cadeau à quelqu'un d'un enfant qui n'en est pas un » ?

4. Thomas More, *Utopia*, The Yale Edition of the Complete Works of St Thomas More, Yale University Press, New Haven et Londres, vol. IV, 1965, p. 45.

5. « Bücher und Literatur », in *Gesammelte Werke*, vol. VIII, p. 1163.

On explique le plus souvent par une forme de puritanisme ou de moralisme désuets l'attitude des philosophes qui s'abstiennent par principe de toute relation directe avec le monde journalistique et refusent de lui faire les concessions qui, paraît-il, s'imposent aujourd'hui. S'il est permis à quelqu'un chez qui la méfiance envers le goût de l'époque s'est peut-être élevée également jusqu'à un degré répréhensible d'en juger d'après sa propre expérience, je dirais qu'il s'agit au départ de quelque chose de beaucoup plus élémentaire et instinctif qu'une réaction proprement éthique. Qu'on le veuille ou non, il y a des gens qui ne supportent tout simplement pas l'*ennui* effroyable d'un jeu sans aucune règle ni sanction, où l'on peut dire à peu près n'importe quoi et où tout est exactement sur le même plan. Les journalistes qui parlent de philosophie se plaignent régulièrement que les professionnels écrivent des ouvrages incompréhensibles et inabordables (la philosophie serait évidemment une chose merveilleuse si elle n'était pas entre les mains des « technocrates du concept », comme on les appelle). Ils devraient songer de temps à autre que la réciproque n'est pas moins vraie : une bonne partie de la littérature philosophique de type journalistique est tout simplement *incompréhensible* pour un professionnel. J'ai lu personnellement tellement d'articles sur la philosophie sans parvenir à comprendre simplement où l'auteur voulait en venir et sans pouvoir en retenir, même avec un maximum de bonne volonté, une idée quelconque que je n'exagère nullement en parlant d'inintelligibilité pure et simple. J'ai entendu récemment un publicitaire renommé tenir à la télévision un discours lyrique et exalté sur le fait que nous sommes désormais sortis de la société de consommation pour entrer dans la société de communication. Il est probablement vrai que l'on n'a, d'une certaine manière, jamais autant « communiqué ». Mais, en même temps, le verbe « communiquer » est devenu presque complètement intransitif. Vouloir communiquer *quelque chose* de déterminé ressemble de plus en plus à une incongruité. Même en philosophie, le contenu est en train de devenir largement indifférent : prétendre dire réellement quelque chose (et non pas simplement parler) et tirer de ce qu'on lit quelque chose qui aille au-delà de l'impression, de l'affect ou de la résonance purement psychologiques, exiger du lecteur un effort intellectuel qui dépasse nettement le niveau de la simple communion

« phatique », revient justement à introduire une perturbation sérieuse dans le mécanisme ordinaire de la communication tel qu'on le comprend aujourd'hui. Les auteurs qui ont encore ce genre de prétention sont généralement qualifiés d'ennuyeux et d'illisibles par les professionnels de la « communication ». Mais, puisque le concept d'« ennui » est en train de devenir, à bien des égards, le critère et l'argument philosophique par excellence, la justification ultime de toutes les formes d'ignorance et d'exclusion — ce qui constitue un des aspects les plus significatifs de l'atmosphère de psychologisme généralisé dont j'ai parlé antérieurement, qui rend de plus en plus dérisoire toute tentative de transmission d'une « pensée » (au sens fregéen du terme) proprement dite —, on comprendra que je me sente autorisé à avouer franchement que je n'ai personnellement jamais rien trouvé de plus ennuyeux que ce qui est inintelligible au sens où peut l'être la littérature philosophique de type journalistique. C'est exactement le genre de chose qui vous donnerait plutôt envie de vous replonger immédiatement dans un traité de mathématiques ou de logique. Musil disait que « chaque fois qu'on a lu l'un à la suite de l'autre deux romans allemands, on est obligé de résoudre une intégrale pour maigrir⁶ ». Je ne connais pas de meilleur argument en faveur de ce que la philosophie comporte de plus difficile et de plus austère que le caractère totalement indigeste de la plupart des ouvrages que la critique journalistique célèbre, par conviction ou par obligation, comme particulièrement excitants.

Les journalistes se plaignent, semble-t-il, de n'être pas suffisamment estimés par les gens qu'ils qualifient d'« universitaires ». Mais ils auraient tout à fait tort de s'imaginer que le mépris, pour autant qu'il existe effectivement, vise en aucune façon la profession elle-même. Après tout, ce qu'on leur demande n'est nullement différent de ce qu'on exige normalement d'un journaliste sérieux dans n'importe quel autre domaine : un effort minimal d'information en ce qui concerne les « faits » et un minimum de pertinence et de jugement dans le commentaire. Or, le moins que l'on puisse dire est que nous sommes, sur ce point, extrêmement loin de compte : vu de l'extérieur, le système fonctionne avec un

6. « Der mathematische Mensch » (1913), in *Gesammelte Werke*, vol. VIII, p. 1007.

cynisme tellement évident, l'ignorance sélective, la partialité systématique et le mensonge délibéré sont devenus tellement naturels et habituels qu'on ose à peine rappeler que l'objectivité — dans les limites du possible — fait toujours en principe partie des règles de la profession, quelle que soit la matière sur laquelle elle s'exerce. De leur côté, les journalistes donnent l'impression d'en vouloir obscurément à ceux qui ne leur demandent rien et n'attendent rien d'eux de prétendre se passer complètement de leurs services, alors que, de toute façon, les réfractaires dont il s'agit n'auraient aucune chance de les obtenir, si par hasard ils se risquaient à les solliciter. Le triomphe du journalisme est du même genre que celui de la médecine selon le docteur Knock, mais il ne réussit apparemment pas encore à être aussi complet : il y a encore trop de bien portants qui refusent de se considérer comme des malades. C'est ce qu'on appelle pudiquement le « malentendu » : un bon nombre d'ouvrages philosophiques, même relativement techniques, *pourraient* sans doute atteindre un public nettement plus large ; mais ceux dont la chose dépend en grande partie ont décidé qu'ils ne le *devaient* pas et en même temps reprochent à leurs auteurs de n'écrire que pour quelques initiés et de rester inconnus. « N'est-il pas étrange, se demande Lichtenberg, que l'on considère toujours le public qui nous loue comme un juge compétent, mais que, dès qu'il nous blâme, on le déclare incapable de se prononcer sur les œuvres de l'esprit ? » En vertu de ce principe, les journalistes ne devraient avoir absolument aucun souci à se faire : il se trouvera toujours suffisamment d'auteurs pour les considérer comme des juges tout à fait compétents.

Comme il n'est manifestement plus possible de croire à l'efficacité réelle de la dénonciation savante, parce qu'elle ne peut plus apprendre grand-chose aux intéressés, il ne reste guère comme possibilité que la satire. Mais il se pourrait qu'il y ait un seuil critique au-dessous duquel la dérision elle-même n'est plus perceptible et que nous l'ayons déjà largement dépassé. « J'ai été, a dit Kraus, mis par punition dans une époque qui avait pour caractéristique d'être tellement risible qu'elle n'avait pas la moindre idée de sa risibilité et n'entendait plus le rire⁷. » « Toute critique, écrit Mauthner, n'est au

fond qu'un rire articulé. Tout rire est une critique, la meilleure critique⁸. » A l'époque où Nietzsche était à la mode, on a répété à satiété que l'on ne riait pas assez en philosophie. Les journalistes déplorent régulièrement que la philosophie ne soit pas aussi amusante qu'elle devrait l'être, selon eux. Mais ils ont tendance à oublier complètement une vérité élémentaire, qui est que n'accepter que ses propres critiques et ne rire que de ses propres plaisanteries a toujours été indiscutablement la marque du *pouvoir* à l'état pur. Lorsqu'on voit les journaux se payer le luxe de dénoncer eux-mêmes les dangers et les méfaits du journalisme, les inconvénients du vedettariat, l'absence de critiques et de débats réels, l'« ignorance française », etc., sans en tirer à aucun moment la moindre conclusion concrète en ce qui les concerne, on peut être tenté de se dire que, contre un système qui fonctionne de façon aussi parfaitement hermétique, il n'y a effectivement plus grand-chose à tenter. Mais, en même temps, il est évident qu'une situation aussi préoccupante devrait justement susciter des réactions d'une espèce ou d'une autre, au lieu d'engendrer la passivité et la résignation extrêmes que l'on observe. Ce qui est certain, en tout cas, est qu'il n'est pas difficile de comprendre ce que Kraus a voulu dire lorsqu'il a parlé de l'anti-corruptionnisme impersonnel comme alibi permanent de la corruption concrète.

Le fait que les journalistes puissent répondre à ceux qui dénoncent les abus du système qu'ils savent déjà tout cela et qu'il est inutile d'enfoncer des portes (à moitié) ouvertes est un exemple typique de ce que Sloterdijk appelle le « cynisme des maîtres » (*Herren-Zynismus*), celui des gens qui savent parfaitement à quoi s'en tenir sur la nature du pouvoir qu'ils détiennent et continuent néanmoins à l'exercer exactement de la même façon. On reconnaît la part de vérité qu'il y a dans la critique, mais on souligne que l'on a, en même temps, toujours su parfaitement ce qu'on faisait. Lorsque les gens concernés sont ainsi complètement « éclairés », leur *savoir* (réel ou supposé) devient justement l'un des obstacles principaux qui s'opposent à la transformation de la réalité.

On m'a souvent fait remarquer qu'il fallait avoir une conception un peu plus « humaine » de la situation et de la

7. Cité par Paul Schick, *Karl Kraus, in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Rowohlt Verlag, Reinbek bei Hamburg, 1965, p. 36-37.

8. Fritz Mauthner, *Beiträge zu einer Kritik der Sprache* (1901-1902), Ullstein Verlag, Francfort-Berlin-Vienne, 1982, vol. III, p. 632.

philosophie elle-même. On ne demanderait pourtant certainement pas à un mathématicien d'avoir une conception plus humaine et plus tolérante de la conceptualisation et de la démonstration mathématiques. Il est vrai que la philosophie n'est justement pas une science ; et l'on en déduit un peu trop souvent qu'elle autorise, par conséquent, toutes les complaisances et toutes les faiblesses. Mais, précisément, rien ne prouve que la philosophie puisse être fondamentalement plus facile que la science. Il y a même des raisons sérieuses de penser que c'est exactement le contraire qui est vrai. En outre, cette façon de demander la compréhension et l'indulgence pour des comportements un peu trop « humains » me fait toujours penser à la remarque de Kraus : « Lorsque quelqu'un s'est conduit comme une bête, il dit : on n'est tout de même qu'un homme ! Mais, lorsqu'il est traité comme une bête, il dit : on est tout de même un homme ! » Ce qui devrait sauter immédiatement aux yeux est justement le côté *inhumain* de ce système publicitaire si aimable et si bien policé, son caractère hypersélectif et élitiste, la sûreté remarquable de ses méthodes d'exclusion, l'efficacité avec laquelle il utilise la *Totschweigentaktik* et la férocité impitoyable avec laquelle il se protège contre toutes les entreprises qui risqueraient (pour autant que la chose soit encore possible) de mettre en question sa légitimité et son pouvoir.

On pourrait évoquer à ce propos le mépris et la haine presque palpables que les milieux journalistiques français éprouvent généralement pour ceux qui sont de simples et honnêtes professionnels de leur discipline, jusqu'à ce que, par la grâce d'on ne sait quelle métamorphose, l'homme de métier ou le « professeur » accèdent tout à coup au statut de génie ou, en tout cas, de personnalité importante : « Le conseiller gouvernemental Meseritscher avait (...) un solide répertoire de génies qu'il plaçait avec soin et amour, mais il n'aimait pas beaucoup à faire de nouvelles inscriptions. Plus il prenait d'âge et d'expérience, plus se fortifiait en lui l'habitude de considérer les nouveaux génies, et particulièrement ceux des lettres, qui lui étaient professionnellement plus proches, comme une méprisable tentative de troubler son travail de journaliste ; il les haïssait de tout son bon cœur jusqu'à ce qu'ils fussent mûrs pour la rubrique des personnalités » (*L'homme sans qualités*, II, p. 377).

« Retenez la chose suivante : les nouvelles dont la fausseté

ne peut être établie, du moins pas avant des semaines, sont vraies » (Erich Kästner, *Fabian*, p. 38). Ce principe fondamental du cynisme journalistique (voir la récente affaire des *Carnets* d'Hitler), que tout journaliste qui se respecte rejetterait avec horreur, a un équivalent qui fonctionne en toute innocence lorsqu'il s'agit de la culture : tout événement intellectuel dont l'insignifiance ne peut être établie avant des semaines, des mois ou des années est un événement historique ; et tout auteur dont les journaux disent qu'il est un génie en est un, jusqu'à ce que l'« information » soit démentie par eux-mêmes. Tout le monde sait qu'un bon nombre d'œuvres qui étaient effectivement importantes se sont imposées par des moyens qui n'étaient pas particulièrement innocents et que les grands écrivains ont été aussi quelquefois de remarquables propagandistes. Feyerabend soutient même que les théories scientifiques révolutionnaires l'emportent sur leurs rivales pour des raisons qui relèvent bien davantage de la propagande pure et simple que de la reconnaissance d'une supériorité qui n'est généralement pas du tout établie sur le moment. Mais celui qui insiste unilatéralement sur ce genre de « faits » (avérés ou non) encourage précisément les gens à ne pas essayer de dépasser le niveau de la simple propagande et à se persuader que les « arguments » viendront toujours plus tard et bien assez tôt. Il y a quelque chose d'étrange dans le fait de s'en tenir au seul critère du succès et en même temps de soutenir que la qualité ou la vérité l'emporteront, de toute façon, à plus ou moins long terme, sans qu'il soit nécessaire de faire quoi que ce soit pour cela. C'est un peu une façon de dire qu'il faut bien faire de la critique, mais en même temps, autant que possible, éviter de la faire réellement.

Puisque la « vraie » philosophie ne devrait pas, selon la conception populaire, avoir le caractère technique et frustrant de la science, on pourrait croire que c'est uniquement lorsqu'elles sont traitées avec des méthodes qui se veulent « scientifiques » que les questions philosophiques se révèlent intéressantes et futiles pour le profane. Mais il est clair que la philosophie conçue comme une anti-mythologie, à la manière de Wittgenstein, a toutes les chances de susciter des réactions de rejet encore plus radicales, puisque le profane n'attend certainement pas de la philosophie qu'elle lui apprenne à résister à ses tentations philosophiques les plus naturelles, mais plutôt qu'elle lui permette d'y céder agréablement et, si

possible, avec la caution d'« experts » reconnus. Dans les deux cas, le malentendu est probablement inévitable et la désillusion fatale.

Il est certainement tout à fait absurde de s'imaginer que la philosophie a des chances sérieuses de se rapprocher davantage des couches populaires en abandonnant complètement le modèle de la science pour se transformer explicitement en un genre littéraire ou para-littéraire. Les modèles littéraires auxquels elle se réfère et qu'elle essaie d'imiter sont justement, pour des raisons évidentes, à peu près toujours les plus ésotériques et les plus inaccessibles aux véritables profanes. En devenant plus littéraire, la philosophie peut espérer conquérir une partie du public de la littérature (ce qu'elle a d'ailleurs fait assez largement). Mais les productions les plus significatives et les plus « modernes » de la littérature contemporaine s'adressent justement à un public qui n'a probablement jamais été à ce point un public d'initiés et d'experts. Comme l'a écrit Blumenberg, à propos de l'*Ulysse* de Joyce :

« Les œuvres littéraires n'ont encore jamais été écrites pour tout le monde, même s'il est vrai que tout le monde aurait été heureux d'être le premier à atteindre ce résultat. L'*Ulysse* doit être lu contre les exigences indues d'intégration et d'épuisement et ne peut l'être que par des herménèutes nés. Cependant, dans un monde où l'allègement s'obtient par l'esclavage mécanique, il s'agit d'un groupe si considérable qu'il vaut toujours davantage la peine de n'écrire que pour eux et selon les règles de leur corporation. Avec Joyce commence une littérature dans laquelle les faiblesses des aptitudes classiques à la création poétique, à l'invention, à la construction, à la narration ont été elles-mêmes transformées en maîtrise de l'écriture pour initiés : une industrie de production pour une industrie de réception. Ce public professionnel a sa disponibilité pour une chose qui, dans l'histoire de l'humanité, n'a été acceptée que dans des conditions culturelles : l'ennui » (*Arbeit am Mythos*, p. 93).

Cette constatation n'a évidemment pas pour but de contester l'admiration que l'on peut éprouver pour ce genre d'œuvre. Elle signifie simplement que la littérature contemporaine d'avant-garde s'est transformée assez largement en une sorte de célébration du culte de l'impossibilité d'écrire réservée à un public hautement qualifié. Et, parallèlement, la produc-

tion philosophique offre de remarquables exemples de la complicité qui peut s'instaurer entre l'auteur et ses lecteurs initiés dans la pratique fervente de rituels qui ont pour thème principal l'impossibilité ou le refus de philosopher. Il n'est évidemment pas nécessaire d'être un sociologue érudit pour se rendre compte que, lorsque les intellectuels invoquent le public « populaire », c'est généralement pour régler des affaires qui se passent essentiellement entre eux. Le peuple, pour autant que les échos en arrivent jusqu'à lui, a vraisemblablement tendance à considérer les faits et gestes des intellectuels avec le mélange d'amusement, de scepticisme, d'indulgence ironique et de cynisme avec lequel il traite généralement les grands de ce monde, et en particulier ceux de la part de qui on peut s'attendre à peu près à n'importe quoi sans que cela tire réellement à conséquence. Les aristocrates de l'Ancien Régime étaient, paraît-il, capables d'entretenir d'excellents rapports avec « leurs » paysans. L'aristocratie philosophique entretient volontiers la fiction selon laquelle elle a, elle aussi, ses paysans et en est adorée. La « nouvelle philosophie », qui a pratiqué abondamment ce que Renan appelle, à propos de de Maistre, la « science de grand seigneur à coups de cravache », a pu invoquer régulièrement, sans risquer évidemment d'être contredite, la caution du « petit peuple » contre les bureaucrates et les policiers de la philosophie savante.

Quine a, sur le problème de la vulgarisation de la philosophie, une position qui est celle du vrai professionnel qui se reconnaît ouvertement comme tel et n'essaie en aucune façon de donner le change :

« Bien des choses qui avaient été absconces dans la physique moderne ont été mises au jour par la vulgarisation. C'est une chose dont je suis reconnaissant, car j'ai un penchant pour la physique, mais je ne peux l'absorber sous sa forme brute. Un bon philosophe qui a des talents d'exposition pourrait faire la même chose pour la philosophie technique du moment. Cela demanderait des qualités artistiques, parce que tout ce qui est philosophiquement important ne présente pas nécessairement un intérêt pour le profane, même lorsque c'est exposé clairement et mis à la bonne place. Je pense à la chimie organique ; je reconnais son importance, mais je n'ai pas de curiosité pour elle, et je ne vois pas non plus pourquoi le profane devrait se soucier beaucoup de ce qui m'intéresse en philosophie. Si, au lieu de me demander de participer à une

émission de la série de la télévision britannique "*Men of Ideas*", on m'avait consulté sur la faisabilité de la chose, j'aurais exprimé des doutes⁹.

Pour la quasi-totalité des philosophes professionnels, la question que se pose Quine est évidemment purement rhétorique. Qu'ils partagent ses scrupules et ses réticences ou soient, au contraire, persuadés qu'il est possible en principe de présenter à un public profane, d'une manière qui la rende à la fois intelligible et intéressante pour lui, n'importe quelle question philosophique, aussi technique qu'elle puisse être, ils savent que l'occasion de tenter l'expérience ne leur sera jamais offerte. La malhonnêteté principale du système médiatique sur ce point est celle qui consiste à essayer de faire croire que la sélection des sujets et des auteurs s'effectue essentiellement en fonction de leur technicité plus ou moins grande, puisqu'il est évident que n'importe quelle théorie, aussi difficile et ésotérique qu'elle soit, peut, dans un contexte approprié et à la condition d'être en mesure de produire ce que Zinoviev appelle un « double idéologique » utilisable, bénéficier des faveurs de la mode et des attentions du milieu journalistique. C'est tout le problème de la mystérieuse transformation du spécialiste en « intellectuel » proprement dit que j'ai évoqué plus haut.

3. PAUVRETÉ N'EST PAS VICE, OU COMMENT L'AUSTÉRITÉ

POURRAIT SE RÉVÉLER BÉNÉFIQUE POUR LE MORAL
ET L'ÉTHIQUE DE LA RECHERCHE.

Il n'est pas déraisonnable de penser qu'une proportion d'étudiants de philosophie, qui n'est peut-être pas beaucoup plus élevée qu'auparavant mais qui est incontestablement beaucoup plus bruyante et pèse d'un poids nettement plus

9. « Has Philosophy Lost Contact with People? », in *Theories and Things*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1981, p. 193. Sur la série d'émissions à laquelle Quine fait allusion, cf. *Men of Ideas*, Some Creators of Contemporary Philosophy, British Broadcasting Corporation, Londres, 1978. Il est évidemment intéressant de se demander, par comparaison, quels sont les philosophes qui seraient considérés comme représentatifs et capables d'intéresser un public de profanes, si la télévision française envisageait une série d'émissions du même genre que celle de la BBC.

lourd, aborde la discipline avec des mobiles, des espérances et des exigences qui ne peuvent qu'engendrer, à brève échéance, la déception et le ressentiment. Comme dit Quine : « L'étudiant qui passe ses examens en philosophie avant tout pour son confort spirituel commet une erreur d'orientation et n'est probablement pas un très bon étudiant, de toute façon, puisque la curiosité intellectuelle n'est pas ce qui l'anime » (*ibid.*). Kreisel constate que « pour parler de façon réaliste, nous comprenons souvent tout à fait bien certaines questions et nous pouvons être assurés qu'elles-mêmes, ou du moins quelque chose qui leur ressemble, sont importants pour nous, avant d'avoir l'expérience ou la connaissance qui permettraient de donner (ou de comprendre) une réponse significative (ce qui veut dire que certaines réponses parfaitement raisonnables ne peuvent tout simplement pas être rendues convaincantes en référence à notre expérience limitée)¹⁰ ». Or il se trouve que « probablement, la philosophie dans son sens littéral, en tant que recherche de la sagesse, devrait aider les gens à composer avec des questions ou des questionneurs qui ne sont pas mûrs pour une réponse (sur la base d'une expérience donnée limitée) et avec les réactions émotionnelles fortes qui, d'après ce que l'on peut constater empiriquement, sont souvent suscitées dans des situations de ce genre » (*ibid.*). Il reste évidemment encore à décider si les questions de ce genre deviennent réellement solubles sur la base d'une expérience plus développée ou si le fait principal n'est pas simplement que les réactions émotionnelles s'atténuent de plus en plus. Si l'on savait comment tirer le meilleur parti du genre de situation que décrit Kreisel, on aurait évidemment résolu entièrement le problème de l'enseignement de la philosophie. Je ne me risquerai pas ici à discuter la question de savoir si l'on améliorerait les choses en décidant de commencer plus tôt, c'est-à-dire sur la base d'une expérience encore plus limitée, simplement parce que, comme je l'ai indiqué, j'ai déjà les doutes les plus sérieux sur les arguments que les philosophes utilisent habituellement pour défendre la philosophie auprès des pouvoirs politiques concernés et du public profane. Je préfère laisser à d'autres

10. « Der unheilvolle Einbruch der Logik in die Mathematik », in *Essays on Wittgenstein in Honour of G. H. von Wright*, Acta Philosophica Fennica, North-Holland Publishing Company, Amsterdam, 1976, p. 183.

le soin de plaider une cause en elle-même excellente et à laquelle il va sans dire que j'adhère tout à fait, mais qui donne malheureusement un peu trop l'impression de ne pouvoir être défendue efficacement que par des arguments tout à fait contestables, purement « stratégiques » et fort peu rationnels, et sur la base d'évidences que n'importe quel philosophe devrait précisément avoir envie de discuter.

Quine a décrit, sous le nom de « paradoxes de l'opulence », les effets négatifs qui résultent de l'augmentation considérable des moyens matériels et des facilités que la société offre aux universitaires et aux chercheurs ou ce que l'on pourrait appeler, en termes plus neutres, l'absence surprenante de relation directe entre l'importance des moyens matériels mis à la disposition de la recherche et le progrès réel de celle-ci :

« L'ennui est que la vocation et l'agrément varient en sens inverse. Lorsque la vie universitaire est dure, il n'y a que ceux qui ont la vocation qui s'en accommoderont. Diminuez les rigueurs et vous attirerez à elle des gens qui se détourneront d'autres occupations. La vie universitaire, lorsqu'elle est soulagée de sa dureté, a des attractions supplémentaires, en dehors de la poursuite de la vérité. Il s'agit d'un travail propre et jusqu'à un certain point prestigieux dans un environnement agréable, et les vacances sont longues. C'est même une continuation de la glorieuse jeunesse qu'on a eue au collège. C'est ce qui fait que la recrudescence provoquée par des conditions améliorées ne peut que diminuer le niveau moyen de la dévotion à la science et à la connaissance. Les gens qui ont cette dévotion sont toujours là, il est vrai, et leur nombre absolu n'a pas diminué ; mais un fléchissement de la moyenne générale ne fait pas grand-chose pour leur moral¹¹. »

Il est bien connu que l'importance d'un projet de recherche s'apprécie aujourd'hui largement en fonction de l'argent qu'il coûte. Et, comme les chercheurs sont obligés de consacrer de plus en plus de temps à des responsabilités administratives et à la rédaction de projets et de rapports à l'usage de ceux qui disposent de l'argent, le résultat est, comme le dit Quine, que « des hommes qui avaient choisi dans leur jeunesse les rigueurs de la science de préférence aux avantages matériels d'une carrière dans les affaires se sont retrouvés, en fin de compte, dans les affaires, bien que ce soit sans les avantages

en question » (*ibid.*, p. 195). Que les sources de financement soient privées ou publiques, la recherche de la vérité a dû effectivement faire des concessions de plus en plus importantes aux principes et à la stratégie du *business* pur et simple. (Je parle, bien entendu, en philosophe qui a heureusement compris depuis longtemps qu'il ne serait jamais un « chercheur », au sens moderne du terme.)

Quine ne veut évidemment pas dire que les sommes énormes qui ont été consacrées au développement de la recherche scientifique n'ont pas favorisé, au total et en valeur absolue, très largement le progrès de la science, mais simplement qu'elles ne l'ont pas fait autant qu'on pouvait l'espérer et pas nécessairement en attirant ceux qui ont la vocation la plus affirmée et le talent le plus évident (elles pourraient même avoir fait, dans certains cas, exactement le contraire en contribuant à créer une atmosphère dissuasive ou, en tout cas, décourageante pour ceux qui auraient la vocation et le talent). Il est incontestable, par exemple, que la multiplication démesurée des publications savantes et la création incessante de revues et de périodiques nouveaux qui n'ont guère d'autre raison d'être que la nécessité de faire paraître des articles qui auraient été rejetés comme insuffisants par les revues et les périodiques qui existaient déjà ont fini par créer une situation qui produit un résultat bien différent de celui qui était escompté :

« Mes paradoxes ont trait non pas à l'improductivité, mais à la contre-productivité. De façon regrettable, cependant, la contre-productivité est là. La masse des revues professionnelles est tellement indigeste et si peu digne d'être digérée que les bons articles, bien qu'ils soient plus nombreux que jamais, courent de plus en plus le risque de passer inaperçus. Nous réglons le problème en partie en ignorant les revues les plus mauvaises et en partie en examinant les tables des matières pour y trouver des noms respectés. Puisque la stratification des revues du bon au mauvais est imparfaite, cette façon de procéder laissera échapper un bon article occasionnel dû à un auteur inconnu. Même si nous pouvons nous permettre une telle perte, elle est dure pour l'auteur » (*ibid.*, p. 196-197).

Se débarrasser du paradoxe en accusant simplement les gens comme Quine d'être élitistes ou réactionnaires est beaucoup trop simple. Tout le monde peut constater au

11. « Paradoxes of Plenty », in *Theories and Things*, p. 196.

premier coup d'œil que la prolifération indéfinie des revues et des articles ne fait guère que renforcer, en fin de compte, le vedettariat et le privilège des « noms respectés », qu'elle devrait précisément atténuer. Ce résultat inattendu est un de ceux qui devraient amener les gens concernés à se méfier bien davantage des bonnes intentions et de la générosité du pouvoir actuel à l'égard de la science et de la culture. Car la question est malheureusement, comme toujours, de savoir si les largesses accrues de l'Etat ne serviront pas principalement à renforcer des positions acquises et à favoriser les ambitions de gens qui ont les moyens de faire du bruit et de formuler des exigences, au lieu de venir en aide à une multitude de jeunes travailleurs inconnus, qui manifestent une vocation quelquefois beaucoup plus réelle que celle de bien des chercheurs en place mais ne peuvent pas ou ne savent pas se faire entendre de ceux qui décident. Compte tenu de la manière dont les choses se sont passées jusqu'ici, je ne vois aucune raison d'être très optimiste sur ce point. Il faudrait être tout à fait naïf ou tout à fait cynique pour soutenir que, dans un régime qui est en principe démocratique, la multiplication des moyens agit automatiquement dans un sens qui est conforme à la fois aux exigences de la démocratie et aux intérêts de la recherche.

Les paradoxes de l'abondance sont liés à l'aggravation du conflit qui existe entre une constatation et une idée. La constatation est que, comme dit Renan :

« ... Dans l'état actuel de l'humanité, l'argent est une puissance intellectuelle, et mérite à ce titre quelque considération. Un million vaut un ou deux hommes de génie, en ce sens qu'avec un million bien employé on peut faire autant pour le progrès de l'esprit humain que feraient un ou deux hommes de génie réduits aux seules forces de leur esprit. Avec un million, je ferais pénétrer plus profondément les idées modernes dans la masse que ne ferait une génération de penseurs pauvres et sans influence. Avec un million, je ferais traduire le Talmud, publier les Védas, le Nyaya avec ses commentaires, et accomplir une foule de travaux qui contribueraient plus au progrès de la science qu'un siècle de réflexion métaphysique » (*L'avenir de la science*, p. 255-256).

L'idée, qui est encore très ancrée dans les mentalités et malheureusement pas tout à fait implausible, est celle d'une

connexion intrinsèque qui existerait entre la pauvreté (relative) et la vocation authentique :

« Il faudrait qu'en embrassant la carrière scientifique on fût assuré de rester pauvre toute sa vie, mais aussi d'y trouver le strict nécessaire ; il n'y aurait alors que les belles âmes, poussées par un instinct puissant et irrésistible, qui s'y consacraient, et la tourbe des intrigants porterait ailleurs ses prétentions. La première condition est déjà remplie. Pourquoi n'en est-il pas de même pour la seconde ? » (*ibid.*, p. 256-257).

Il n'est pas très difficile de comprendre que, plus les moyens mis à la disposition de la recherche scientifique deviendront énormes et plus elle ressemblera à une sorte de gigantesque *business*, qui exige des aptitudes sans aucun rapport avec celles du simple serviteur de la vérité, plus on aura de mal à distinguer les authentiques serviteurs de la vérité de ce que Renan appelle « la tourbe des intrigants ».

Renan ne pensait pas que, de façon générale, l'étatisation croissante de la recherche et de la culture doive être considérée comme particulièrement favorable à leur développement : « Dans les instituts d'Etat, la déperdition de force est énorme. On peut dire que tel chapitre du budget voté en faveur de la science, de l'art ou de la littérature n'a guère d'effet utile que dans la proportion de cinquante pour cent¹². » Il m'arrive de penser, en voyant fonctionner certaines de nos institutions, que l'évaluation de Renan est singulièrement optimiste. L'étatisation systématique entraîne certainement une aggravation tout aussi systématique des effets contre-productifs de l'opulence. Mais il est clair que les conséquences paradoxales de l'abondance, qui ont été soulignées par Quine à propos d'un système où l'initiative et le financement privés jouent un rôle incomparablement plus important que dans le nôtre, sont largement indépendantes de la provenance des moyens matériels.

Geach formule, à propos des paradoxes de l'abondance, un diagnostic nettement plus brutal que celui de Quine : « De ce côté-ci, les maux ont été aggravés par une acceptation répandue d'idéaux socialistes, même parmi les non-socialistes ; c'est ainsi que les universités ont rempli largement le rôle

12. *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, Calmann-Lévy, Paris, 1947, Préface, p. 14.

qui consiste à maintenir les chiffres du chômage à un niveau suffisamment bas. "Du pain et des jeux" : l'État donne du pain aux étudiants, on a attendu des professeurs qu'ils organisent des cirques "adéquats". Je partage l'espoir de Quine que l'adversité économique, aussi nocive qu'elle puisse être, nous laissera une communauté universitaire plus dévouée à sa tâche¹³. » Quine ne va cependant pas jusqu'à célébrer explicitement les bienfaits que l'on peut espérer de la pénurie. Il se contente de suggérer qu'il pourrait être consolant, dans la situation de disette relative qui s'annonce, de se dire que l'abondance est finalement loin d'avoir tenu ce qu'elle donnait l'impression de promettre : « L'embargo arabe sur le pétrole nous a épargné des milliers de morts dans les accidents d'autoroute et a ralenti la pollution de notre atmosphère. Je ne me risquerai pas à dire, avec une allégresse comparable, que les récentes diminutions des fonds affectés à l'enseignement supérieur sont de nature à accélérer la renaissance que la prodigalité n'a pas amenée. Je propose une façon plus modeste de se réjouir : l'abondance a été, par certains côtés paradoxaux, contre-productive et, au moment où nous déplorons qu'elle s'en aille, nous pouvons nous consoler jusqu'à un certain point avec cette réflexion » (*op. cit.*, p. 198).

On reproche constamment aux gens qui enseignent de ne contribuer en moyenne que de façon insignifiante à l'avancement de la science proprement dite, bien que ceux qui font avancer la science soient le plus souvent *aussi* des enseignants. En d'autres termes, on affecte généralement d'oublier une réalité tout à fait triviale, qui est que la plupart des gens qui exercent le métier de professeur le font d'abord parce que, qu'ils aient ou non, par ailleurs, la capacité et l'envie d'être des savants et des chercheurs, ils ont, avant toute autre chose, besoin de gagner leur vie : « L'homme spirituel ne vit jamais de l'esprit. Copernic ne vécut pas de ses découvertes, il vécut de son exactitude au chœur comme chanoine de Thorn. Les bénédictins du XVIII^e siècle vécurent d'anciennes fondations n'ayant en vue que les pratiques monacales. De nos jours, le penseur et le savant vivent de l'enseignement, emploi social qui n'a presque rien de commun avec la science » (Renan, *L'avenir de la science*, p. 512). La dernière affirmation peut paraître scandaleuse, dans la mesure où l'on proclame sur tous

les tons que l'enseignement supérieur doit rester intrinsèquement lié à la recherche. Il est évident qu'il le doit ; mais les conditions de travail sont en train de devenir telles qu'il le pourra vraisemblablement de moins en moins. Si l'on demande à l'Université d'apporter une contribution de plus en plus substantielle à la solution de problèmes sociaux qui n'ont rien à voir avec ce qu'elle est supposée faire, il ne faut pas s'étonner que les « emplois sociaux » qu'elle propose aient de moins en moins de rapport avec la science elle-même. Sans doute est-il naïf de croire, comme semble le faire Geach, que la communauté universitaire pourrait rester un secteur complètement protégé que l'on dispense de contribuer d'une manière quelconque à la solution des difficultés dramatiques qui résultent de la crise et du chômage. De plus, les gens qui accusent un peu trop facilement les « idéaux socialistes » devraient se dire qu'il est relativement facile d'obtenir, par des procédures de sélection quelconques, une communauté universitaire beaucoup plus restreinte, mais que personne ne sait réellement comment il faudrait s'y prendre pour faire en sorte que cette communauté plus restreinte soit aussi à coup sûr une communauté plus dévouée à ce qui constitue en principe sa tâche.

La seule chose qui est tout à fait certaine est que les universitaires n'auront ni le désir ni la possibilité de contribuer à l'avancement des sciences s'ils sont contraints de travailler dans une atmosphère et un climat qui rendent cet objectif de plus en plus secondaire et même quelque peu dérisoire. L'idée d'une communauté universitaire motivée principalement par la curiosité intellectuelle et l'amour de la vérité a toutes les chances de devenir une bizarrerie et un archaïsme si ce genre de motivation, qui n'est déjà pas particulièrement encouragé, est de plus en plus supplanté par des considérations de l'espèce « réaliste », qui oublient la fonction proprement intellectuelle de l'Université ou font comme si elle pouvait toujours être remplie en quelque sorte par surcroît. Le point de vue de Quine et de Geach est certainement tout à fait idéaliste, et donc, pour des gens qui se prétendent conscients des *réalités* sociales d'aujourd'hui, réactionnaire. Mais c'est bien ce genre d'idéalisme qui a donné naissance à l'institution universitaire. Et ce n'est certainement pas en le réaffirmant constamment de façon purement rhétorique et sur le mode de l'incantation, en face d'une réalité

13. « Artful Austerity », *The Times Literary Supplement*, 18 février 1982, p. 193.

qui le contredit de plus en plus ouvertement, en combinant les grands discours moralisateurs avec une pratique opportuniste et démagogique, que l'on peut espérer résoudre le problème fondamental qui se pose aujourd'hui à l'Université.

Il a été souvent question de cynisme dans cet ouvrage. Je pourrais parler pour finir de celui des intellectuels qui demandent à l'Université de sauver les apparences et de maintenir à n'importe quel prix une façade de démocratie et d'égalité, tout en lui reprochant les conséquences négatives (en particulier, une certaine médiocrité) qui résultent de la nécessité de respecter cette exigence et en considérant, d'un autre côté, comme tout à fait normal que les formes de sélection les plus sévères et les pratiques les plus élitistes soient utilisées ailleurs, dans certains endroits réservés. La conviction d'un bon nombre d'intellectuels, qui sont pourtant, eux aussi, la plupart du temps des universitaires, semble être que l'Université est peuplée (en dehors d'eux, bien entendu) à peu près uniquement de pédants ennuyeux et conformistes qui sont incapables de transmettre autre chose que le savoir le plus conventionnel et le plus académique. Puisque, de toute façon, il est admis que la philosophie représente la marginalité par excellence et que ce qui s'y fait de plus important ne peut, par conséquent, se situer que « dans les marges », ce qui se fait dans le cadre des institutions traditionnelles ne peut (par définition) être que négligeable.

Dans le langage topologique à la mode, il est toujours question de créer des « lieux » et des « espaces » nouveaux dont la raison d'être principale est de *ne pas* être universitaires et qui n'ont souvent pas d'autre justification que celle-là, ce qui signifie en pratique que leur supériorité est essentiellement d'être ouverts à tous les conformismes de la nouveauté et du dernier cri. En réalité, personne ne peut dire ce que signifie, en l'occurrence, l'opposition de l'intérieur et de l'extérieur, du dedans et du dehors, puisque des théories et des idéologies en principe « maudites », mais qui n'en ont pas moins réussi presque immédiatement à conquérir de véritables positions de force dans l'Université, peuvent continuer à prétendre, au mépris de toute vraisemblance et également de toute peur du ridicule, qu'elles en sont exclues. Une fois amorti le choc initial de la nouveauté irrecevable, le discours plus ou moins paranoïaque de la prétendue marginalité persécutée par la philosophie ou la culture officielles peut

continuer à fonctionner sur sa lancée de façon presque automatique sans que les intéressés s'aperçoivent qu'il est devenu tout simplement celui du pouvoir, de l'expansionnisme agressif et, pour finir, de la monopolisation pure et simple. Il faut avouer que, dans une époque qui consomme aussi systématiquement et aussi rapidement la nouveauté, il n'est pas très facile de rester longtemps marginal ou déviant.

Les insuffisances, les carences et les intolérances de l'institution universitaire ne sont malheureusement, sur bien des points, que trop réelles. Mais il est clair qu'elles n'ont jamais donné lieu à une réflexion sérieuse et à un examen approfondi, et que les clichés que l'on fait circuler à propos de ce qui est « universitaire » et ce qui ne l'est pas, ce qui existe et ce qui n'existe pas, ce qui est faisable et ce qui ne l'est pas « dans » l'Université relèvent la plupart du temps d'une mythologie à peu près sans fondement dans les faits, entretenue, à des fins essentiellement publicitaires, par des gens qui l'utilisent pour imposer ou consolider l'idée de leur propre marginalité ou extériorité par rapport à une institution dont il est entendu qu'elle ne *peut* apprécier que les choses les plus traditionnelles, les plus scolaires et les plus médiocres. La certitude, encouragée depuis un certain temps par une bonne partie du monde intellectuel et universitaire lui-même, qu'il n'y a, pour l'essentiel, rien d'intéressant à attendre de l'Université semble aujourd'hui largement partagée par la presse (ce qui n'a rien de très étonnant) et, en dépit de ses protestations essentiellement verbales, le pouvoir politique lui-même. Il n'y a donc pas lieu d'être surpris que, tout en assignant à l'Université traditionnelle des tâches de plus en plus démesurées et impossibles, on continue à privilégier tout ce qui peut être fait « ailleurs », plutôt que d'essayer de lui donner enfin les moyens de faire à peu près décemment ce qu'elle est censée faire et que ses détracteurs habituels n'ont, de toute évidence, aucune envie de faire à sa place. Il est vrai que, pour parler comme Feyerabend, l'opinion des simples citoyens de l'Université sur les problèmes qui les concernent le plus immédiatement a peu de chance de peser d'un poids très lourd sur le comportement des « experts » et des *Besserwisser* de la politique, du syndicalisme et de l'administration, surtout lorsque le gouvernement en place se considère comme dévoué par essence à la cause de la science et de la culture et intrinsèquement qualifié pour les défendre.

Il est souvent question, depuis un certain temps, d'un nouveau droit et d'une nouvelle légitimité universitaires, à peu près au sens où il est également question d'une nouvelle rationalité ou d'une nouvelle science, c'est-à-dire dans des termes qui donnent l'impression que nous devons, dans ce cas-là également, attendre que la nouveauté soit là pour avoir une idée quelconque de ce qu'elle pourrait ou devrait être. Comme la nouvelle rationalité, le nouveau droit est à la fois souhaitable, indispensable et, de toute façon, inévitable :

« Nous habitons un monde dans lequel la fondation d'un nouveau droit — en particulier d'un nouveau droit universitaire — est nécessaire. Dire qu'elle est *nécessaire*, c'est dire dans ce cas *à la fois* qu'il faut en prendre la responsabilité, une responsabilité d'un type nouveau, et que cette fondation est déjà en cours, irrésistiblement, par-delà les représentations, la conscience, les actes des sujets individuels et des corporations, par-delà les limites interfacultaires ou interdépartementales, par-delà les limites entre l'institution et les lieux politiques de son inscription¹⁴. »

Sur quel genre de principes, qui ne peuvent, dans cette phase de transition, être ni les anciens ni les nouveaux, devrait donc se régler la responsabilité (d'un type inédit) qu'il s'agit de prendre ? La réponse de Derrida à cette question est pour le moins décevante :

« Comment s'orienter vers la fondation d'un nouveau droit ? Cette fondation nouvelle négociera un compromis avec le droit traditionnel. Celui-ci devra donc fournir, sur son propre sol fondateur, l'appui depuis lequel sauter vers un autre lieu fondateur, ou, si vous préférez une autre métaphore que celle du sauteur prenant appel, comme on dit en français, sur un pied avant de s'élancer, disons que la difficulté consistera, comme toujours, dans la détermination du meilleur levier, les Grecs diraient du meilleur *mochlos*. Le *mochlos* pouvait être une barre de bois, un levier pour déplacer un navire, une sorte de pieu pour ouvrir ou fermer une porte, bref, ce sur quoi l'on s'appuie pour forcer et déplacer. Or, quand on demande comment s'orienter dans l'histoire, la morale, la politique, les désaccords et les décisions les plus graves portent moins souvent, me semble-t-il, sur les fins que sur les leviers » (*ibid.*, p. 51).

14. Jacques Derrida, « Mochlos ou le conflit des facultés », *Philosophie*, n° 2 (avril 1984), p. 50-51.

Si l'auteur de ces réflexions n'était pas un philosophe aussi réputé, on serait vraisemblablement tenté de dire qu'il enfonce énergiquement des portes ouvertes. Même si, comme il le remarque, « la fondation d'un droit n'est pas plus juridique ou légitime que la fondation d'une université n'est un événement universitaire, intra-universitaire » (*ibid.*, p. 50), cela ne dispense pas d'indiquer si elle doit ou non obéir à une certaine idée du droit, tout comme la fondation de l'Université a pu obéir à une certaine idée de l'Université et de la science. Comme l'écrit Mittelstrass :

« Les institutions sont fondées pour stabiliser d'après des règles et des fins des ensembles complexes d'actions coordonnées, et les institutions sont prises comme expression de la *réforme*, lorsque leur fondation est placée sous l'idée de la transformation d'un ordre des choses non rationnel en un ordre des choses rationnel. Dans cette mesure, la réforme présuppose une *mise au clair* (*Aufklärung*), une mise au clair sur l'ordre des choses que l'on s'est décidé à régler d'une manière nouvelle. Cela vaut également pour l'ordre des choses dans les sciences. Celui-ci se distingue des autres avant tout par le fait qu'il se conçoit dès le départ, dans l'auto-compréhension de ceux qui y exercent leur activité, comme placé sous une idée, l'*idée de la science* précisément, et que celle-ci est déjà considérée comme garante d'un ordre des choses réformé, c'est-à-dire rationnel¹⁵. »

Mais, bien entendu, lorsque, comme Derrida, on tend à abolir purement et simplement la distinction qui existe entre la créativité gouvernée par des règles et la créativité qui change les règles, la finalité principale de l'institution ne peut plus être de stabiliser des pratiques, mais plutôt d'être contestée et transformée à chaque instant par elles. Chaque acte accompli dans le cadre de l'institution est nécessairement un acte qui, consciemment ou non, met directement en cause l'institution elle-même :

« Par exemple, mais on pourrait varier les exemples à l'infini, l'interprétation d'un théorème, d'un poème, d'un philosophème, d'un théologème ne se produit qu'en proposant simultanément un modèle institutionnel, de consolider

15. « Universitätsreform als Wissenschaftsreform », in *Wissenschaft als Lebensform*, p. 118.

celui qui existe et qui rend possible l'interprétation ou d'en constituer un nouveau qui s'accorde avec ladite interprétation. »

« ... En chacune des opérations que nous tentons ensemble (une lecture, une interprétation, la construction d'un modèle théorique, la rhétorique d'une argumentation, le traitement d'un matériau historique et même une formalisation mathématique), un concept institutionnel est en jeu, un type de contrat signé, une image du séminaire idéal construite, un socius impliqué, répété ou déplacé, transformé, menacé ou détruit » (*op. cit.*, p. 40, 41).

Dans la situation présente, le fait que, comme le constate Derrida, nous ne puissions ni rompre tout à fait avec le droit hérité ni accepter entièrement la légalité qu'il définit signifie simplement que, si nous ne pouvons plus nous appuyer directement sur les pères fondateurs, nous habitons, du moins, encore chez eux :

« Il y a une théorie de l'Université, et cette théorie est étroitement liée à la théorie de la science. Pour dire les choses avec la brièveté qui s'impose : les universités sont des lieux de *formation* (Bildung), et cela signifie de formation par la science.

Naturellement, cette théorie (...) est *idéaliste*, en tout cas dans la partie qui traite de la formation par la science. Il se trouve simplement que, surtout si des théories de la science différentes restent possibles en pareil cas, il n'y a pas de solution de rechange théorique qui puisse se substituer à cette forme d'idéalisme, à moins que l'on ne désigne également de ce nom la renonciation à la théorie. De ce fait, on n'est assurément plus sur les épaules de Fichte et de Humboldt, mais on se trouve encore pour l'essentiel dans leurs demeures » (Mittelstrass, *op. cit.*, p. 199).

Si, comme je le crois, Mittelstrass a raison de soutenir qu'« ou bien il y a une *théorie de l'Université* et elle est *idéaliste*, ou bien il n'y a pas d'Université¹⁶ », on ne peut espérer inventer un nouveau droit universitaire sans inventer également une nouvelle forme d'idéalisme, éventuellement plus crédible, mais certainement pas moins idéaliste que

16. « Wissenschaft, Bildung und Region », in *Wissenschaft als Lebensform*, p. 110.

l'ancienne. Pour l'instant, ce que l'on peut entrevoir du nouveau droit ou de la nouvelle légitimité qui pourraient être en train d'émerger progressivement, en considérant les pratiques qui tendent aujourd'hui à s'instaurer, a malheureusement plutôt le visage d'un nouveau réalisme, d'un nouvel arbitraire ou d'un nouveau cynisme. Il ne serait peut-être pas complètement inutile, dans ces circonstances, de se souvenir que l'Université, la science et la recherche n'ont pas seulement besoin d'un droit, mais également d'une morale : « Toutes les normes que l'on voudrait mettre en vigueur dans la pratique de la science, pour en assurer la raison, seraient sans effet si la corporation des scientifiques, si la république des savants, est corruptible. En d'autres termes (...) : la liberté de la science et avec elle la liberté de la recherche vivent, en tant que maxime constitutionnelle, du fait que l'éthos des scientifiques n'est pas corrompu¹⁷. »

Derrida a, bien entendu, entièrement raison de remarquer que nous ne pouvons plus espérer aujourd'hui distinguer le « dehors » et le « dedans » de l'institution universitaire, isoler les techniciens et les affairistes de la science des authentiques producteurs de science, régler les interférences, les rivalités et les conflits permanents qui existent entre les différentes disciplines, etc., en nous référant à un modèle aussi simple et à une conception aussi optimiste que ceux de Kant. Dans une situation de pénurie, il deviendra nécessairement de plus en plus difficile à un homme de savoir d'éviter de se transformer complètement en un homme de pouvoir, un gestionnaire, un stratège ou un tacticien purs. Une fois de plus, le moralisme purement verbal des fins risque de servir de simple couverture (de plus en plus transparente) à la réalité parfaitement cynique de moyens qui se sont affranchis depuis longtemps du contrôle des idéaux et ne les servent plus que grâce à des accidents (de plus en plus improbables).

La quantité considérable de choses que les hommes de science (y compris les philosophes) ont fini par apprendre sur les mécanismes institutionnels et les relations de pouvoir qui gouvernent leurs propres activités (apparemment « libres » et désintéressées) a eu sur leur comportement des effets dangereusement ambivalents. Elle a pu constituer aussi bien un

17. Mittelstrass, « Forschungsplanung aus wissenschaftstheoretischer Sicht », in *Wissenschaft als Lebensform*, p. 98-99.

facteur de progrès dans certains cas qu'un encouragement supplémentaire à la corruption généralisée qui nous menace. Et, pour lutter contre la corruption, il n'est pas certain qu'il existe une solution de rechange quelconque par rapport à ce sur quoi l'Université traditionnelle avait essayé d'appuyer sa légitimité : une certaine idée de la connaissance et de la formation intellectuelle et morale par la connaissance. J'ai l'impression très nette que ce dont nous souffrons actuellement dans l'Université est bien moins l'inadaptation relative du droit et des institutions que la dégradation et la dénaturation stupéfiantes et spectaculaires de l'éthique de la science et de la recherche elles-mêmes. A cela il n'existe malheureusement aucun remède qui soit de nature institutionnelle. C'est pourquoi l'on peut craindre sérieusement qu'une réforme, quelle qu'elle soit, n'ait pour effet principal que de faciliter la transformation d'un état de choses déjà tout à fait irrationnel en un état de choses encore plus irrationnel.

Table des matières

I. CONNAISSANCE ET SAGESSE

- | | |
|---|----|
| 1. <i>Tristesse du savoir</i> | 9 |
| 2. <i>Néo-irrationalisme et « nouvelle gauche »</i> | 19 |
| 3. <i>Le retour de Diogène</i> | 34 |

II. TRADITION ET RAISON

- | | |
|--|-----|
| 1. <i>L'autonomie de la pratique et de la connaissance pratique</i> | 48 |
| 2. <i>Le pluralisme sans le subjectivisme</i> | 59 |
| 3. <i>Feyerabend et l'utopie de la « société libre »</i> | 66 |
| 4. <i>Le relativisme pourrait-il être vrai?</i> | 76 |
| 5. <i>Les demi-mesures de l'anti-humanisme et les conséquences de l'irrationalisme</i> | 92 |
| 6. <i>De l'action sans la connaissance à l'action malgré la connaissance</i> | 101 |

III. LA LÉGITIMITÉ D'UNE ÉPOQUE « POSTMODERNE »

- | | |
|---|-----|
| 1. <i>Sur une certaine façon de pratiquer la philosophie-fiction, ou comment on devient rationaliste à bon compte</i> | 108 |
| 2. <i>Entre le marteau et l'enclume : l'art d'oublier les positions intermédiaires</i> | 120 |
| 3. <i>Le différend contre le dialogue</i> | 133 |
| 4. <i>De la critique du métalangage à la théorie de la guerre civile généralisée</i> | 145 |
| 5. <i>La critique de l'anthropocentrisme, ou comment on liquide le principal</i> | 156 |
| 6. <i>Auto-affirmation et auto-justification : Bacon contre Descartes</i> | 170 |

IV. LE PROFESSIONNALISME, LA CRITIQUE ET LES « PARADOXES DE L'OPULENCE »

1. *Considérations d'un esprit lent sur le crépuscule des intellectuels et la défense de la culture* 185
2. *La philosophie à l'école du journalisme* 198
3. *Pauvreté n'est pas vice, ou comment l'austérité pourrait se révéler bénéfique pour le moral et l'éthique de la recherche* 210

• CRITIQUE •

- Georges Bataille, LA PART MAUDITE, précédé de LA NOTION DE DÉPENSE.
 Jean-Marie Benoist, TYRANNIE DU LOGOS.
 Jacques Bouveresse, LA PAROLE MALHEUREUSE. *De l'alchimie linguistique à la grammaire philosophique.* — WITTGENSTEIN : LA RIME ET LA RAISON. *Science, éthique et esthétique.* — LE MYTHE DE L'INTÉRIORITÉ. *Expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein.* — LE PHILOSOPHE CHEZ LES AUTOPHAGES. — RATIONALITÉ OU CYNISME.
 Michel Butor, RÉPERTOIRE I. — RÉPERTOIRE II. — RÉPERTOIRE III. — RÉPERTOIRE IV. — RÉPERTOIRE V et dernier.
 Pierre Charpentrat, LE MIRAGE BAROQUE.
 Pierre Clastres, LA SOCIÉTÉ CONTRE L'ÉTAT. *Recherches d'anthropologie politique.*
 Hubert Damisch, RUPTURES/CULTURES.
 Gilles Deleuze, LOGIQUE DU SENS. — L'IMAGE-MOUVEMENT.
 Gilles Deleuze, Félix Guattari, L'ANTI-ŒDIPÉ. — KAFKA. *Pour une littérature mineure.* — MILLE PLATEAUX.
 Jacques Derrida, DE LA GRAMMATOLOGIE. — MARGES DE LA PHILOSOPHIE. — POSITIONS.
 Vincent Descombes, L'INCONSCIENT MALGRÉ LUI. — LE MÊME ET L'AUTRE. *Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978).* — GRAMMAIRE D'OBJETS EN TOUS GENRES.
 Georges Didi-Huberman, LA PEINTURE INCARNÉE, suivi de LE CHEF-D'ŒUVRE INCONNU par Honoré de Balzac.
 Jacques Donzelot, LA POLICE DES FAMILLES.
 Thierry de Duve, NOMINALISME PICTURAL. *Marcel Duchamp, la peinture et la modernité.*
 Serge Fauchereau, LECTURE DE LA POÉSIE AMÉRICAINE.
 André Green, UN ŒIL EN TROP. *Le complexe d'Œdipe dans la tragédie.* — NARCISSISME DE VIE, NARCISSISME DE MORT.
 André Green, Jean-Luc Donnet, L'ENFANT DE ÇA. *Psychanalyse d'un entretien : la psychose blanche.*
 Luce Irigaray, SPECULUM. *De l'autre femme.* — CE SEXE QUI N'EN EST PAS UN. — AMANTE MARINE. *De Friedrich Nietzsche.* — L'OUBLI DE L'AIR. *Chez Martin Heidegger.*
 ÉTHIQUE DE LA DIFFÉRENCE SEXUELLE.
 Garbis Kortian, MÉTACRITIQUE.
 Jacques Leenhardt, LECTURE POLITIQUE DU ROMAN « LA JALOUSIE » D'ALAIN ROBBE-GRILLET.
 Pierre Legendre, JOUIR DU POUVOIR. *Traité de la bureaucratie patriote.*
 Emmanuel Levinas, QUATRE LECTURES TALMUDIQUES. — DU SACRÉ AU SAINT. *Cinq nouvelles lectures talmudiques.* — L'AU-DELA DU VERSET. *Lectures et discours talmudiques.*
 Jean-François Lyotard, ÉCONOMIE LIBIDINALE. — LA CONDITION POSTMODERNE. *Rapport sur le savoir.* — LE DIFFÉREND.
 Louis Marin, UTOPIQUES : JEUX D'ESPACES. — LE RÉCIT EST UN PIÈGE.
 Francine Markovits, MARX DANS LE JARDIN D'ÉPICURE.
 Michèle Montrelay, L'OMBRE ET LE NOM. *Sur la féminité.*
 Michel Pierssens, LA TOUR DE BABIL. *La fiction du signe.*
 Claude Reichler, LA DIABOLIE. *La séduction, la renardie, l'écriture.*
 Alain Rey, LES SPECTRES DE LA BANDE. *Essai sur la B. D.*
 Alain Robbe-Grillet, POUR UN NOUVEAU ROMAN.
 Charles Rosen, SCHENBERG.
 Clément Rosset, LE RÉEL. *Traité de l'idiotie.* — L'OBJET SINGULIER. — LA FORCE MAJEURE. — LE PHILOSOPHE ET LES SORTILÈGES.
 François Roustang, UN DESTIN SI FUNESTE. — ... ELLE NE LE LACHE PLUS. — LE BAL MASQUÉ DE GIACOMO CASANOVA.
 Michel Serres, HERMES I. : LA COMMUNICATION. — HERMES II. : L'INTERFÉRENCE. — HERMES III. : LA TRADUCTION. — HERMES IV. : LA DISTRIBUTION. — HERMES V. : LE PASSAGE DU NORD-OUEST. — JOUVENCES. *Sur Jules Verne.* — LA NAISSANCE DE LA PHYSIQUE DANS LE TEXTE DE LUCRÈCE. *Fleuves et turbulences.*
 Michel Thévoz, L'ACADÉMISME ET SES FANTASMES.
 Jean-Louis Tristani, LE STADE DU RESPIR.
 Paul Zumthor, PARLER DU MOYEN ÂGE.

JACQUES BOUVERESSE

La prise de conscience des effets négatifs ou même franchement destructeurs du progrès scientifique et technique incite aujourd'hui de plus en plus à se demander si la connaissance, au sens moderne du terme, était bien la meilleure option possible pour nos sociétés. La réhabilitation de la sagesse contre le savoir et des traditions contre la raison a cessé d'être un thème que l'on pourrait considérer comme relevant exclusivement de la pensée conservatrice ou réactionnaire. La fin de la croyance au « progrès » est un des indices qui signifient que nous sommes entrés dans ce que certains appellent l'époque « postmoderne ». Mais le postmodernisme, qui tente de donner une réponse à la question de la légitimité sans recourir aux justifications contenues dans les « grands récits » de la modernité, ne propose guère, dans le meilleur des cas, comme solution qu'une sorte de surenchère ultramoderniste, qui laisse la question à peu près entière. Le passage à la postmodernité, s'il est réellement en train de s'effectuer, implique naturellement une redéfinition plus ou moins radicale de la nature, des tâches et des objectifs de la philosophie. La question qui se pose inévitablement est celle-ci : dans quelle mesure une époque postmoderne doit-elle également consentir (en dépit des tentatives de sauvetage plus ou moins convaincantes des postmodernistes) à se considérer et à se reconnaître comme postphilosophique, au sens strict du terme ?



9 782707 310019

ISBN 2-7073-1001-8