

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*, 1976/1987.

LE PHILOSOPHE CHEZ LES AUTOPHAGES, 1984.

RATIONALITÉ ET CYNISME, 1984.

LA FORCE DE LA RÈGLE. *Wittgenstein et l'invention de la nécessité*, 1987.

LE PAYS DES POSSIBLES. *Wittgenstein, les mathématiques et le monde réel*, 1988.

COLLECTION « CRITIQUE »

JACQUES BOUVERESSE

LE PHILOSOPHE CHEZ LES AUTOPHAGES



LES ÉDITIONS DE MINUIT

« J'ai déjà songé depuis longtemps que la philosophie finirait par se dévorer elle-même. La métaphysique s'est déjà en partie dévorée elle-même. »

Georg Christoph LICHTENBERG.

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

En application de la loi du 11 mars 1957, il est interdit de reproduire
intégralement ou partiellement le présent ouvrage sans autorisation de l'éditeur
ou du Centre français d'exploitation du droit de copie,
3, rue Hautefeuille, 75006 Paris.

ISBN 2-7073-0678-9

Les réflexions qui suivent sur la situation actuelle de la philosophie ont été suscitées par une question à laquelle il est de plus en plus difficile d'échapper, mais qui, *a priori*, n'est pas du genre auquel je m'intéresse naturellement et spontanément. Je n'ai, en effet, jamais éprouvé une sympathie ou une attirance très grandes pour les considérations métaphilosophiques que l'on nous inflige périodiquement sur la philosophie qui est en principe finie, mais doit néanmoins continuer plus que jamais ou, en tout cas, n'en finira jamais de finir. Comme je ne suis pas du tout convaincu par les arguments historicistes que l'on utilise généralement pour justifier ce genre d'affirmation, les choses que l'on entend à ce propos évoquent pour moi assez directement la fameuse énigme de la poule de Kircher, pour laquelle la solution correcte me semble être exactement celle qui a été proposée par Musil : « Lorsqu'on la maintenait pendant un certain temps avec les deux mains couchée sur le sol et que l'on avait préalablement tracé à la craie un cercle autour d'elle, alors il s'avérait que la poule ne pouvait pas se lever et franchir le cercle. On a formulé un très grand nombre d'hypothèses pour expliquer ce phénomène extrêmement remarquable. Mais, à un moment quelconque, on s'est avisé qu'il arrivait aussi, de temps à autre, que la poule se lève et s'en aille¹. » Que la philosophie ait réussi à se persuader largement qu'elle ne *doit* pas essayer de sortir du cercle de craie que certains

1. Robert Musil, « Unter Dichtern und Denkern », in *Gesammelte Werke in neun Bänden*, herausgegeben von Adolf Frisé, Rowohlt Verlag, Reinbek bei Hamburg, 1978, vol. VII, p. 585.

ont tracé autour d'elle, est une chose ; qu'elle ne le *puisse* pas et qu'elle ne finira pas par le faire, en est une autre.

Si je me suis risqué aussi longuement sur un terrain qui ne m'attire pas énormément, c'est parce que j'ai eu le sentiment qu'il n'était peut-être pas tout à fait inutile d'essayer à l'occasion d'encourager ceux qui ne trouvent pas forcément très enthousiasmante et très prometteuse la confusion qui règne et que l'on entretient actuellement, qui éprouvent le besoin d'y introduire un peu de clarté, qui se disent qu'il faudra bien que, d'une manière ou d'une autre, nous en sortions un jour et qui ne croient pas que nous le ferons en laissant les choses se débrouiller elles-mêmes, si elles le peuvent. Je ne sais pas si la philosophie est ou non finie. Mais je doute fort qu'elle puisse continuer indéfiniment sous les formes sous lesquelles elle est pratiquée par ceux qui soutiennent avec la plus grande assurance qu'elle l'est. Les charmes de la rhétorique post-philosophique sont peut-être plus apparents, mais ils sont certainement moins durables que ceux de la recherche de la vérité .

En attendant, l'absence de toute direction précise et le manque de courage généralisé qui résultent du diagnostic imposé par certaines autorités ont évidemment pour effet principal d'augmenter de façon désastreuse le besoin de protection et de développer jusqu'à la limite de l'infantilisme le culte des maîtres, des vedettes philosophiques, des héros et des modes. Ce qui est difficile à accepter n'est pas que les philosophes perdent courage, mais plutôt que le découragement et le manque de courage aient été en quelque sorte officialisés et institutionnalisés, avec toutes les conséquences qui en résultent. Comme dit Lichtenberg, dont le lecteur se rendra compte qu'il a été un de mes auteurs de référence sur la plupart des questions que j'ai abordées :

« Un des arts les plus difficiles pour l'homme est sans doute celui de se donner du courage. Ceux à qui manque le courage le trouvent avant tout sous la puissante protection de quelqu'un qui le possède et qui peut nous aider, lorsque rien ne va. Or, comme il y a tellement de maux au monde qui sont tels que, pour pouvoir les affronter avec courage, un être humain ne peut jamais donner assez à une consolation minime, la religion est excellente. Elle est véritablement l'art de se procurer par des pensées qui s'adressent à

Dieu, sans avoir à utiliser d'autres moyens en plus, la consolation et le courage dans la souffrance et la force de travailler contre elle. J'ai connu des hommes pour lesquels leur bonheur était leur Dieu. Ils croyaient à un bonheur et la croyance leur donnait du courage. Le courage leur donnait du bonheur et le bonheur du courage. C'est une grande perte pour l'homme, que celle qu'il subit, lorsqu'il a perdu la conviction de l'existence d'un être sage qui dirige le monde. Je crois qu'il s'agit là d'une conséquence nécessaire de toute étude de la philosophie et de la nature. On ne perd assurément pas la croyance en un Dieu, mais ce n'est plus le Dieu secourable de notre enfance ; c'est un être dont les voies ne sont pas nos voies et dont les pensées ne sont pas nos pensées et, du même coup, cela ne représente pas un secours particulièrement grand pour celui qui est dans la détresse². »

Chercher dans la philosophie elle-même une compensation directe pour le genre de consolation qu'elle rend impossible, n'est certainement pas une bonne façon de l'aborder. Mais il n'est guère possible non plus d'admettre que les philosophes se tirent aujourd'hui d'affaire en abandonnant complètement à leur sort des gens auxquels ils ont fait les promesses les plus déraisonnables, alors que justement on ne leur demandait rien ou, en tout cas, certainement pas autant qu'ils ne se l'imaginent. Comme dit Montaigne : « ... C'est d'eux que nous avons appris de nous rendre juges du monde ; c'est d'eux que nous tenons cette fantaisie, que la raison humaine est contrerolleuse générale de tout ce qui est au-dehors et au-dedans de la voûte céleste, qui embrasse tout, qui peut tout, par le moyen de laquelle tout se sait et se connaît³. » On pourrait ajouter aujourd'hui : c'est d'eux (ou, en tout cas, de certains d'entre eux) que nous savons ce qu'il faut penser, en fin de compte, de la philosophie, de son projet, de ses ambitions et de ses illusions. Mais les gens qui n'attendaient à peu près rien d'elle ne peuvent certainement pas considérer sa modestie apparente

2. *Sudelbücher*, J, 855. Je cite cet ouvrage d'après le texte de l'édition de Wolfgang Promies, Georg Christoph Lichtenberg, *Schriften und Briefe*, vol. I et II, Carl Hanser Verlag, 1968-1971.

3. « Apologie de Raimond Sebond », *Essais*, Livre II, chap. XII, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1950, p. 606.

d'aujourd'hui comme plus significative que son arrogance d'hier et n'ont aucune raison d'accorder une importance quelconque à l'espèce de comédie de la renonciation et de l'échec que les philosophes professionnels jouent si volontiers entre eux, pour en tirer généralement la conclusion qu'il est d'autant plus indispensable que la philosophie continue à être divulguée et enseignée.

Comme le remarque Rüdiger Bubner : « La philosophie semble devenir toujours plus modeste, à mesure qu'elle prend de l'âge. Plus son histoire dure longtemps, plus il y a d'espérances qui débouchent sur des échecs, plus elle se présente sous des dehors réservés⁴. » Mais en même temps, à entendre les proclamations tonitruantes qui ont précédé et justifié la création d'une institution comme le Collège international de philosophie, qui est supposé représenter le dernier cri de la critique philosophique ésotérique, on a l'impression que l'autosatisfaction et l'infatuation narcissique, les prétentions et les rodomontades sont toujours exactement les mêmes. Il n'y a manifestement rien de changé dans l'ordre de ce que Wittgenstein a appelé, au moment de la publication du manifeste fondateur du Cercle de Vienne, la « Grosssprecherei » : « Ce que l'École de Vienne apporte, elle doit le *montrer*, et non le *dire*... C'est à l'*œuvre* que l'on reconnaît l'artisan. » Un peu plus d'humilité dans les déclarations d'intention et les programmes et un peu plus de *travail* réel semblent être plus que jamais la seule façon réaliste de défendre la philosophie.

Schopenhauer s'est demandé si l'on ne devrait pas supprimer purement et simplement toutes les chaires d'enseignement de la philosophie, pour la raison suivante : « ... Prenez une science qui n'existe pas encore le moins du monde, qui n'a pas encore atteint son but, qui ne connaît même pas avec certitude son chemin, voire dont la possibilité est encore contestée, faire enseigner par des professeurs une science de ce genre est véritablement absurde. La conséquence naturelle de cela est que chacun d'entre eux croit que sa profession est de créer la science qui n'est pas encore là, sans

4. « Selbstbezüglichkeit als Struktur transzendentaler Argumente », in *Kommunikation und Reflexion*, Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik, Antworten auf Karl-Otto Apel, Suhrkamp Verlag, Francfort, 1982, p. 304.

se rendre compte qu'une telle profession ne peut être octroyée que par la nature, et non par le ministère de l'instruction publique⁵. » Aujourd'hui, ce que beaucoup de philosophes traditionnels ont ressenti comme une infériorité regrettable est justement ce qui est présenté le plus souvent comme la preuve de la supériorité de la philosophie : c'est parce qu'elle n'est en aucune façon une science, qu'elle n'a pas d'objet déterminé ni de méthode acceptée et qu'elle n'est pas une discipline susceptible d'être réellement enseignée, qu'elle doit justement être enseignée à tout le monde, ne serait-ce que pour dénoncer la naïveté et la bonne conscience insupportables de tous les discours qui sont suffisamment « figés » ou « bétonnés » (selon le vocabulaire à la mode) pour pouvoir, entre autres choses, donner lieu sans trop de problèmes à un enseignement proprement dit. Ce qui est intolérable est justement que des disciplines prétendent avoir un but qu'elles sont en principe capables d'atteindre par des chemins sur lesquels on est à peu près d'accord et représenter un savoir suffisamment stable pour pouvoir s'enseigner et suffisamment ouvert pour pouvoir continuer à progresser. Rien ne prouve, au total, que la philosophie soit réellement devenue plus humble. Elle a simplement trouvé des moyens divers de transformer la faiblesse qu'elle avoue en un avantage d'un nouveau genre. Comme l'écrit Hottois à propos de la subversion grammatologique effectuée par Derrida : « Le coup de force de l'écriture, qui est aussi un coup de maître génial, consiste en ceci : s'efforcer de transmuter l'expérience de la secondarité — qui est d'abord sensation d'exil, de manque, d'impuissance centrale de la philosophie — en une expérience éminemment positive, d'affirmation souveraine et triomphante enveloppant les affirmations grises, dérisoires, "secondes", superficielles et ignorantes des discours référentiels (réalistes, ontologiques, métaphysiques, scientifiques, positivistes, empiristes...) passés, présents et à venir⁶. » De fait, les protestations de déférence et de soumission ne changent pas grand-chose à la

5. « Ueber die Universitäts-Philosophie », in *Parerga und Paralipomena*, Kleine Schriften, *Sämtliche Werke*, herausgegeben von Arthur Hübscher, 3. Ausgabe, F. A. Brockhaus, Wiesbaden, 1972, vol. I, p. 193.

6. Gilbert Hottois, *Pour une métaphilosophie du langage*, Vrin, Paris, 1981, p. 118.

situation : le philosophe reste toujours celui qui a les moyens de démontrer d'une manière quelconque que tous les autres, à commencer, bien entendu, par les représentants du « savoir » (au sens usuel du terme), sont des naïfs. La réciproque n'est, quoi qu'on en dise, jamais vraie.

Le Littré appelle *autophagie* l'« entretien de la vie aux dépens de la propre substance, chez un animal soumis à l'inanition ». On peut se demander si, après avoir été mise par les philosophes eux-mêmes en état d'inanition, la philosophie pourra continuer longtemps à survivre aux dépens de sa propre substance. Il y a des raisons d'être inquiet sur ce point, car, une fois que l'on a compris à quel point ce que les grands philosophes ont essayé vainement de faire était finalement déraisonnable, absurde et sans espoir, et assimilé la technique qui permet de répéter la démonstration sur tous les cas qui se présentent, ce genre de chose, qui est, tout compte fait, assez vite appris, peut difficilement créer l'équivalent d'une tradition réelle et fournir la substance d'une formation proprement dite. Le besoin d'intégration semble tellement constitutif du projet philosophique lui-même qu'on ne voit pas très bien comment la philosophie pourrait espérer prolonger indéfiniment son existence en s'appuyant exclusivement sur des idées comme celles de déconstruction, dissolution, fragmentation, prolifération, dissémination, etc. Comme dit Rorty : « Pas de constructeurs, pas de déconstructeurs. Pas de normes, pas de perversions⁷. » Lorsque ceux qui pourraient encore avoir envie de « construire » quelque chose auront été suffisamment avertis de ce qui les attend pour ne plus s'y risquer et que les déconstructeurs auront définitivement gagné par forfait, on se demande à quelle espèce de « normalité » imaginaire ils pourront encore s'en prendre, surtout si l'on considère que celle à laquelle ils s'opposent pour l'instant est déjà largement mythique. Pour conférer à l'entreprise le caractère héroïque et quasiment désespéré qui la rend particulièrement fascinante, il est évidemment nécessaire d'entretenir l'idée d'une sorte de conspiration défensive permanente de la normalité en question, qui doit être ressentie comme tellement

contraignante, insidieuse et omniprésente que la tâche semble à la fois extrêmement urgente et à peu près impossible ou, en tout cas, perpétuellement à recommencer. Malheureusement, tant qu'à être abusé — ce qu'il est certainement tout à fait naïf d'espérer éviter complètement —, on peut estimer qu'il vaut mieux continuer à l'être par le discours « sérieux » des grands philosophes que de se laisser mystifier par les jeux purement verbaux, pas nécessairement beaucoup plus amusants et quelquefois incomparablement plus ennuyeux, qui tendent à devenir pour certains le paradigme de l'exercice philosophique. Il n'y aurait évidemment rien d'exceptionnel ou d'étonnant dans le fait que l'œuvre des représentants les plus talentueux et les plus avancés d'une tradition impose finalement la conclusion que la tradition en question doit être purement et simplement abandonnée. Mais, si c'est réellement le cas pour la philosophie, elle ne peut, comme on dit, avoir encore son gâteau et en même temps l'avoir mangé. Et il serait évidemment absurde de sa part de prendre le risque de l'abandonner prématurément, sans être tout à fait certaine de l'avoir mangé.

Ce que j'ai essayé de dire sur cette question paraîtra sans doute décevant à beaucoup, en raison de son caractère un peu trop classique et « traditionnel ». Il me semble que des gens aussi avertis que nous devrions l'être de ce que peut signifier une mode passagère ne devraient pas se prononcer de façon aussi catégorique sur ce qui est moderne et ce qui ne l'est pas. Ce que j'ai voulu montrer est surtout que, quoi que l'on pense des chances de survie et de l'avenir de la philosophie, il n'est réellement pas possible d'en terminer définitivement avec certaines questions philosophiques de la manière dont certains proposent de le faire aujourd'hui. J'ai conscience de n'avoir pas apporté grand-chose en fait de « solutions » positives. Mais, après tout, les solutions ont toujours été ce qui manque le moins en philosophie ; et, contrairement à ce que l'on croit souvent, ce n'est pas une attitude très philosophique d'attendre à chaque fois que l'avenir se prononce pour se rendre compte qu'elles sont généralement beaucoup trop simplistes et unilatérales. « Efforcez-vous, dit Lichtenberg, de ne pas être au-dessous de votre époque ! » Je ne me préoccupe, je l'avoue, en aucune façon d'être de la mienne et naturellement encore moins d'être *en avance* sur

7. Richard Rorty, « Philosophy as a Kind of Writing », in *Consequences of Pragmatism*, The Harvester Press, Brighton, 1982, p. 108.

elle. Je m'estimerai déjà très satisfait de n'être pas trop en dessous d'elle, et notamment de la complexité et de l'ambivalence extraordinaires des faits qu'elle nous impose et par lesquels nous sommes, comme dit Musil, submergés de toutes parts au point que la philosophie est devenue presque impossible. Lorsque la réalité est aussi compliquée, il y a réellement peu de chances que la vérité soit simple. Mais le besoin de simplification est naturellement d'autant plus impérieux qu'il est plus impossible à satisfaire. Et ce que le public attend en premier lieu de la philosophie est, aujourd'hui plus que jamais, le soulagement indispensable que représente la possession d'une vérité simple, à commencer, bien entendu, par une vérité simple concernant l'impossibilité de parvenir à une vérité quelconque.

J'ai utilisé assez systématiquement dans cet ouvrage des auteurs qu'on n'a pas l'habitude de considérer comme proprement philosophiques et qui appartiennent à une tradition que l'on pourrait qualifier en gros de « satirique » au sens large (cela vaut, à la limite, pour Wittgenstein lui-même). Je l'ai fait, d'une part, parce qu'il est bon de rappeler de temps à autre, pour relativiser ce qui nous arrive, que la philosophie a été depuis le début en butte, de la part de la grande tradition anti-intellectualiste et anti-spéculative, à des attaques auprès desquelles les entreprises savantes des déconstructeurs, des critiques de la culture et des sociologues de l'intelligence constituent, tout bien considéré, d'aimables jeux d'enfants et qu'elle y a, somme toute, assez bien résisté, d'autre part à cause de l'intérêt évident et éminemment philosophique que les auteurs en question peuvent présenter en eux-mêmes, enfin parce qu'il y a des époques et des circonstances où, comme on dit, *difficile est satyram non scribere* et que nous vivons, à mes yeux, une époque et des circonstances de ce genre. Le monde philosophique est rempli aujourd'hui non seulement d'auteurs à succès, mais également de maîtres d'école ennuyeux et de cuistres prétentieux qui se croient tellement « anormaux » (au sens de Rorty) et tellement menaçants pour l'ordre social, les institutions et, bien entendu, la tradition philosophique elle-même que l'illustre Diogène dans son tonneau pourrait passer, à côté d'eux, pour un enfant de chœur conformiste. Ce qui est remarquable est que ces critiques impitoyables

ne manquent jamais de manifester à nouveau l'indignation moralisatrice la plus traditionnelle, lorsque la philosophie est attaquée par des gens qui la considèrent comme trop peu importante pour que l'indignité dont elle fait grand bruit aujourd'hui ne soit pas tout aussi usurpée que l'excès d'honneur d'hier.

Un certain nombre de lecteurs me reprocheront sans doute d'avoir ignoré à peu près complètement le genre de respect inconditionnel que l'on doit à des choses « sacrées » comme la culture ou la philosophie et également de n'avoir pas observé le code de « bonne conduite » qui prescrit de ne pas parler de certaines gloires intellectuelles, à propos desquelles il semble être entendu que « critique » doit toujours être synonyme de « célébration », si l'on n'a pas envie d'en dire uniquement du bien. Sur le premier point, la réponse est que le respect que j'éprouve pour la culture et la philosophie est justement trop grand pour ne pas m'interdire de respecter, dans un bon nombre de cas, le comportement de ceux qui les représentent et les défendent. Sur le deuxième, elle est tout simplement que c'est aux auteurs que je lis, quelle que puissent être leur célébrité et leur influence, de faire le nécessaire pour me convaincre, si cela les intéresse, et non à moi de leur faire plaisir en affectant d'être convaincu ou en évitant de faire savoir que je ne le suis pas. Si le dépérissement de la tradition critique n'était pas devenu à ce point dramatique dans les milieux philosophiques français, on n'aurait évidemment pas à rappeler ce genre de banalité. Cependant, puisque je n'ai pas été non plus très charitable envers les gens qui se risquent au difficile métier de la critique — ce qui est une simple façon de parler, étant donné que la critique se risque de moins en moins à quoi que ce soit —, je ne voudrais pas que l'on m'attribue une conception tout à fait naïve de l'importance et de l'efficacité de la critique. Le fonctionnement de la critique recèle, de toute évidence, bien des mystères qui défient toute tentative d'explication et sur lesquels mon opinion n'est finalement pas très éloignée de celle de Lichtenberg : « Je vois les recensions comme une espèce de maladies infantiles, qui attaquent plus ou moins les livres nouveau-nés. Il y a des exemples qui montrent qu'il arrive que les plus sains en meurent, et que les plus faibles en réchappent souvent. Beaucoup ne les

attrapent pas du tout. On a fréquemment essayé de les prévenir par l'amulette de la préface et de la dédicace ou même de les inoculer par des jugements que l'on formule soi-même, mais cela ne sert pas toujours » (*Sudelbücher*, J, 854).

Contrairement à ce que l'on pourrait croire, je n'ai mis dans mes jugements aucune malveillance particulière. Malgré toute ma bonne volonté, je n'arrive tout simplement plus à accorder une importance réelle à la plupart des bouleversements qui agitent périodiquement le petit monde de l'intelligence officielle. Il suffit généralement de laisser passer quelques années pour s'apercevoir que le problème principal devient de trouver une excuse sociologique ou historique pour tant de bruit, de suffisance, d'illusionnisme et de poussière. Le spectacle quotidien du monde intellectuel donne effectivement l'impression que, comme dit excellemment Musil, « un authentique paranoïaque doit réellement avoir aujourd'hui bien du mal à se défendre, chez nous, contre la concurrence des amateurs⁸ ». En même temps, on peut constater que l'enthousiasme que le public est capable d'éprouver pour les choses les meilleures est complètement superficiel et ne l'empêche nullement de rester tout aussi disponible pour la nullité la plus affligeante : « Si l'on (...) dresse une liste de ceux qui ont du succès en les classant d'après l'importance de leurs tirages, ce catalogue permet de se rendre compte immédiatement à quel point les quelques figures lumineuses qui se trouvent dans le lot sont peu en mesure d'agir de façon formatrice sur le goût du grand public et de l'empêcher de se tourner aussi bien vers une médiocrité obscure avec le même enthousiasme que celui qu'ils manifestent à leur égard ; les individus qui réussissent à déborder sont ceux qui, de façon générale, sont marqués au départ, mais, lorsque leur influence s'écoule, n'importe quelle rigole du système de canaux existant en capte sa part » (*ibid.*, p. 1163).

Entendre prêcher partout l'esprit critique, le scepticisme, la dissidence et l'irrespect, et voir en même temps ceux qui le font se demander tous les quatre ou cinq ans comment

ils ont pu croire les choses incroyables qui ont été affirmées par tel ou tel et lui chercher immédiatement un successeur qu'ils pourraient croire à sa place, est une expérience qui donne une triste idée de la condition intellectuelle en général. Je sais bien que j'enfonce largement des portes ouvertes ; mais j'essaie aussi de les passer réellement, de regarder en face ce qu'il y a derrière et d'en tirer quelques conclusions pratiques. « Il n'y a plus que les petites choses qui puissent aujourd'hui être bien faites, magistralement faites. C'est seulement là que la probité est encore possible » (Nietzsche). Si c'est vrai, même pour la philosophie, cela n'est pas forcément aussi catastrophique qu'on le croit généralement. Après tout, il est certainement plus facile d'imaginer Socrate en fonctionnaire honnête et consciencieux qu'en « intellectuel » (au sens français du terme) ou en vedette du petit écran. Il n'est pas impossible de trouver un certain charme à la nouvelle forme d'héroïsme, dont l'idée enchante Ulrich au début de *L'homme sans qualités* : « Peut-être est-ce précisément le petit-bourgeois qui pressent l'aurore d'un nouvel héroïsme, énorme et collectif, à l'exemple des fourmis. On le baptisera "héroïsme rationalisé" et on le trouvera fort beau. Qui pourrait, aujourd'hui déjà, le savoir ? » Le genre d'héroïsme que la philosophie affectionne particulièrement a évidemment peu de chances de trouver immédiatement son compte dans ce genre de situation. Mais peut-être devra-t-elle accepter un jour ou l'autre de s'en accommoder réellement. Avec la mort de Sartre, la philosophie et l'intelligentsia françaises ont perdu leur dernier héros authentique ; et elles se plaignent de n'avoir plus que des « professeurs ». La nostalgie qui s'exprime sur ce point est si candide et parfois si attendrissante qu'on regrette véritablement de n'avoir pas de héros de rechange à proposer.

« Si l'on apprend aux hommes *comment* ils doivent penser, au lieu de continuer éternellement à leur apprendre *ce qu'ils* doivent penser, alors on prévient également le malentendu. C'est une sorte d'initiation aux mystères de l'humanité. (...) On ne peut pas être assez prudent dans la notification d'opinions personnelles qui ont pour objet la vie et la félicité et, en revanche, assez empressé lorsqu'il s'agit d'inculquer l'entendement humain et le doute » (Lichtenberg, *Sudelbücher*, F, 441). Ce principe fondamental de *l'Aufklärung*

8. « Bücher und Literatur » (1926), in *Gesammelte Werke*, vol. VIII, p. 1164.

est certainement beaucoup trop optimiste pour notre époque, où les philosophes eux-mêmes, à force de constater qu'ils essayaient désespérément d'enseigner comment on doit penser à des gens qui voulaient avant tout apprendre ce que l'on doit penser, ont fini par consentir avec un empressement assez remarquable à apprendre aux gens ce qu'ils doivent penser, au moins pour quelque temps, c'est-à-dire, en gros, jusqu'à la prochaine mode.

J'ai essayé, pour ma part, de rester, autant que possible, fidèle à l'inspiration fondamentale de l'*Aufklärung*, aussi bien pour la circonspection que pour le zèle dont parle Lichtenberg. Mais, puisque l'idée qu'il pourrait y avoir une manière dont on *doit* penser est en train de devenir non seulement une bête noire, mais encore une chose incompréhensible pour les philosophes « éclairés » d'aujourd'hui, je me contenterai de dire qu'il m'a paru intéressant de montrer simplement une manière dont on peut *aussi* ou dont on peut *encore* penser. Et comme il n'y a manifestement rien de plus dangereux pour un philosophe que d'être cru trop rapidement et trop facilement, je m'empresse d'ajouter que le mode de pensée que je voudrais encourager ne peut évidemment s'imposer à quelqu'un que sous sa responsabilité personnelle et exclusive. C'est pourquoi, en dépit de ce que le rapprochement pourrait avoir de prétentieux, je dirais volontiers comme Peirce : « Mon livre n'aura pas d'instruction à transmettre à qui que ce soit. Comme un traité mathématique, il suggérera certaines idées et certaines raisons de les considérer comme vraies ; mais ensuite, si vous les acceptez, cela doit être parce que vous aimez mes raisons, et c'est à vous qu'incombe la responsabilité. L'homme est essentiellement un animal social ; mais être social est une chose, être grégaire en est une autre : je refuse de servir de mouton de tête pour le troupeau. Mon livre est destiné à des gens qui *veulent trouver* ; et les gens qui veulent qu'on leur donne la philosophie à la cuiller peuvent aller ailleurs. Il y a, Dieu merci, des marchands de soupe philosophique à tous les coins de rue⁹. »

« En débutant par de si pesantes vérités, j'ai pris, je le sais, mon brevet de béotien. Mais sur ce point je suis sans pudeur ; depuis longtemps je me suis placé parmi les esprits simples et lourds qui prennent religieusement les choses. »

Ernest RENAN, *L'avenir de la science*.

« ... Peut-on donc exiger d'un homme qu'il vole ? L'enthousiasme, tel que Platon, qui savait en fin de compte ce qu'est la philosophie, le considérait comme la condition subjective la plus importante de celle-ci, est-il quelque chose que l'on peut prescrire ? La réponse à cette question est moins simple qu'elle ne semble au geste que l'on effectue pour parer le coup. Car c'est un fait que cet enthousiasme n'est pas une phase accidentelle et qui dépend peut-être simplement du stade biologique de la jeunesse. Elle a un contenu objectif, l'insatisfaction que l'on éprouve à l'égard de la simple immédiateté de la chose, l'expérience de son apparence. »

Theodor W. ADORNO, *Philosophie und Lehrer*.

« Lorsqu'est posée une question comme "Pourquoi faire encore de la philosophie ?", de la formulation de laquelle je suis moi-même responsable, bien que je ne sois pas sourd à la résonance amateuriste qu'elle comporte, on devinera en général la réponse, on s'attendra à une démarche intellectuelle qui accumule toutes les difficultés et les hésitations possibles, pour déboucher finalement, de façon plus ou moins circonspecte, sur un "malgré tout" et affirmer ce qui a fait l'objet

9. Charles Sanders Peirce, *Collected Papers*, edited by C. Hartshorne, P. Weiss and A. W. Burks, Harvard University Press, 1931-1958, vol. I, p. XI.

d'un doute rhétorique. Ce parcours bien connu correspond à une attitude conformiste et apologétique ; celle-ci se donne comme positive et compte *a priori* sur l'adhésion. En outre, on ne s'attend à rien de mieux de la part de quelqu'un dont la fonction est d'enseigner la philosophie, dont l'existence bourgeoise dépend du fait qu'elle continue à être pratiquée et qui porte atteinte à ses propres intérêts évidents, dès lors qu'il s'exprime en sens contraire. J'ai, malgré tout, quelque droit à soulever la question, simplement parce que je ne suis absolument pas certain de la réponse¹. »

Le problème a rarement été posé avec autant de clarté et de pertinence qu'il l'est ici par Adorno. Une tentative de justification de la philosophie, en tant qu'activité professionnelle, n'est légitime et crédible que dans la mesure où elle réussit à ne pas donner l'impression que la réponse est connue d'avance. Il n'est pas évident que les philosophes aggraveraient beaucoup leur situation en reconnaissant franchement que, lorsqu'ils défendent la philosophie, ils défendent d'abord et essentiellement leur position sociale (privilegiée ou non) et leurs moyens d'existence, puisque, de toute façon, on peut se demander s'ils ont jamais réussi à convaincre le profane qu'ils étaient réellement en train de faire autre chose. Comme dit Nietzsche, à propos d'autre chose, « nous comprenons le latin, mais nous comprenons peut-être aussi notre intérêt ». Considérées du point de vue de l'« idéologie de profession » qu'elles engendrent, toutes les professions sont par essence nobles, désintéressées et indispensables à l'humanité. Et, comme n'importe quelle activité dont l'utilité sociale n'est pas évidente ni clairement définie, la philosophie se justifie en se contentant, pour l'essentiel, de postuler l'existence et l'urgence des besoins qu'elle prétend satisfaire.

Sur cette question, il n'y a, comme le constate Valéry, que deux positions possibles :

* « Ce que l'on peut reprocher à la philosophie c'est qu'elle ne sert à rien, cependant qu'elle fait penser qu'elle peut servir à tout et en tout.

1. Theodor W. Adorno, *Eingriffe*, Neun kritische Modelle, Suhrkamp Verlag, Francfort, 1974, p. 11.

D'où l'on peut concevoir deux modes de Réforme Philosophique : l'un, qui serait de prévenir qu'elle ne servira de rien ; — et ce sera la diriger vers l'état d'un *art* et lui en donner toutes les libertés ainsi que les gênes formelles —

l'autre qui serait, au contraire, de la presser d'être utilisable et d'essayer de la rendre telle, en en recherchant les conditions.

Mais il faut, avant de prendre un parti ou l'autre, se figurer bien nettement ce que l'on entend par servir et par utilité². »

Chacune des deux options présente des risques évidents. D'une part, il est incontestable que « sans ses parasites, voleurs, chanteurs, mystiques, danseurs, héros, poètes, philosophes, gens d'affaires, l'humanité serait une société animale ; ou pas même une société, une espèce ; la terre serait sans sel³ ». Mais reconnaître ouvertement que la philosophie n'est qu'une des nombreuses activités plus ou moins gratuites et « parasitaires » que les sociétés évoluées tolèrent et même quelquefois encouragent et qui se caractérisent par le fait que toute tentative de leur assigner une fonction sociale précise risquerait de leur être fatale, est une concession dangereuse, si l'on tient, par ailleurs, à défendre et, si possible, à renforcer la position particulière qu'elle occupe dans notre système éducatif et à justifier le rôle privilégié qu'elle continue à s'attribuer dans la formation intellectuelle et morale de l'homme et du citoyen. D'autre part, il est clair qu'une activité qui prétend explicitement servir à quelque chose et croit pouvoir expliquer à quoi, s'expose nécessairement à être jugée en fonction des résultats tangibles qu'elle obtient et ne peut se soustraire une fois pour toutes à l'obligation de fournir, au moins de temps à autre, des preuves concrètes de son « utilité » supposée.

Les philosophes professionnels ont l'habitude de défendre la philosophie en la présentant comme la discipline « critique » par excellence, c'est-à-dire comme exerçant une

2. Paul Valéry, *Cahiers*, édition établie, présentée et annotée par Judith Robinson, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1973-1974, vol. I, p. 650.

3. Valéry, *Œuvres*, édition établie et annotée par Jean Hytier, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1957-1960, vol. II, p. 619.

fonction essentielle que toute société qui veut rester consciente de sa nature véritable, de ce qu'elle *est*, par opposition à ce qu'elle pourrait ou devrait être, a le devoir de reconnaître et de rétribuer. Or, justement, le moins que l'on puisse dire est que les résultats dont la philosophie peut se prévaloir dans cet ordre ne sont pas forcément très convaincants. Si l'on considère, par exemple, l'évolution de la philosophie française depuis une quarantaine d'années, on est bien obligé de constater que, dans le domaine qui constituait pour elle, comme dit Descombes, l'« épreuve décisive⁴ », à savoir la prise de position politique, elle s'est surtout distinguée par ce que l'on ne peut percevoir aujourd'hui autrement que comme une inconscience et un aveuglement exceptionnels et, secondairement, par une aptitude remarquable à dénoncer après coup, comme si elles avaient été et étaient encore celles de tout le monde, des erreurs et des illusions qui étaient, en réalité, essentiellement *les siennes*.

« Si la philosophie est encore nécessaire, écrit Adorno, alors elle l'est, comme elle l'a toujours été, en tant que critique, en tant que résistance contre l'hétéronomie qui s'étend, en tant que tentative, fût-elle même impuissante, que la pensée fait pour rester en possession d'elle-même et pour convaincre de fausseté, selon sa mesure propre, aussi bien la mythologie que l'on fait marcher que l'adaptation résignée assortie du clin d'œil de rigueur » (*op. cit.*, p. 17). Mais le problème est que la pensée philosophique n'est, elle non plus, en aucune façon assurée de rester constamment maîtresse d'elle-même et de ses propres productions. Elle n'est pas « critique » par définition et une fois pour toutes. Elle contribue, elle aussi, à engendrer les formes les plus caractéristiques et les plus tenaces de la mythologie et de l'erreur, qu'elle devrait avoir en même temps pour fonction de dénoncer et de combattre. L'hétéronomie intellectuelle dont parle Adorno s'accroît également par le biais des discours philosophiques, y compris ceux qui sont apparemment les plus critiques. La philosophie peut prendre et même réussir jusqu'à un certain point à faire prendre ce que le

4. Vincent Descombes, *Le même et l'autre*, Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978), Editions de Minuit, 1979, p. 17.

véritable esprit critique considérerait comme l'expression la plus typique du dogmatisme et du conformisme idéologiques du moment pour la forme la plus impitoyable et la plus sophistiquée de la critique. Et il n'y a certainement rien de plus naïf et de plus dangereux que de se la représenter globalement sous la forme de la lucidité et de la vérité désarmées engagées dans une guerre probablement perdue d'avance, mais d'autant plus noble et exaltante, contre les puissances de l'illusion et du mensonge, comme si elle n'avait elle-même aucune part à leur prestige, à leur domination et à leurs maléfices.

Le lecteur aura compris que ma seule excuse pour poser une fois de plus la question « A quoi bon la philosophie ? » est que, comme Adorno, je ne suis pas du tout sûr de la réponse qu'il convient de lui donner. Comme il l'écrit : « Ce qui a une fonction est pris dans la magie du monde fonctionnel. Seule la pensée qui, sans réservation mentale, sans l'illusion de la royauté intérieure, s'avoue à elle-même qu'elle n'a pas de fonction et qu'elle est impuissante, parvient peut-être à dérober un regard sur un ordre du possible, du non-étant, où les hommes et les choses seraient à leur vraie place. Du fait que la philosophie n'est bonne à rien, elle n'est pas encore périmée ; même de cela elle ne devrait pas se prévaloir, si elle ne veut pas répéter aveuglement sa faute, l'érection de son propre monument » (*ibid.*, p. 26).

Cette faute est, selon Adorno, l'héritage de l'idée de la *philosophia perennis*, qui autorise la philosophie à prétendre que « la vérité éternelle lui est garantie par décret ». Il n'y a peut-être plus beaucoup de philosophes qui revendiquent encore aujourd'hui, pour leur discipline, cette sorte d'auto-justification suffisante et de privilège officiel ou même simplement qui continuent à croire qu'elle découvre des *vérités* philosophiques de quelque espèce que ce soit. Mais il est clair que la philosophie commettrait une erreur presque aussi désastreuse en s'imaginant que le monopole du sens critique et de l'esprit de résistance lui a été, en quelque sorte, consenti par décret et qu'à défaut d'une relation privilégiée à la vérité, elle a au moins une aptitude tout à fait spéciale à la reconnaissance de la non-vérité et à la dénonciation de l'abus de pouvoir intellectuel sous toutes ses formes.

« Celui qui défend une chose que l'esprit de l'époque élimine comme désuète et superflue se met, constate Adorno, dans la position la plus défavorable. Ses arguments donnent l'impression d'une faiblesse qui s'applique. Oui mais, songez tout de même, dit-il, comme s'il essayait de persuader d'accepter quelque chose des gens qui ne le veulent pas. Cette fatalité, celui qui ne se laisse pas détourner de la philosophie doit la prendre en compte. Il doit savoir que la philosophie n'est plus utilisable pour les techniques qui assurent la maîtrise de la vie — les techniques au sens littéral et au sens figuré — avec lesquelles elle se recoupait de multiples façons. Elle n'offre plus non plus un moyen d'expression pour la culture, comme c'était le cas à l'époque de Hegel, au moment où, durant quelques courtes décennies, la couche, mince à cette époque, des intellectuels allemands s'est comprise dans son langage collectif. (...) La philosophie a été la première discipline à succomber, dans la conscience publique, à la crise du concept humaniste de la culture, dont je n'ai pas besoin de parler longuement, après que, en gros depuis la mort de Kant, elle s'est rendue suspecte par ses mauvais rapports avec les sciences positives, par-dessus tout avec celles de la nature » (*ibid.*, p. 11-12).

A cette crise, la philosophie a réagi, d'un côté, par des tentatives de restauration plus ou moins déguisée qui revenaient en fait à nier purement et simplement le fait accompli, de l'autre, par des entreprises de radicalisation systématique du genre de celles que l'on observe de plus en plus fréquemment aujourd'hui, qui visent à précipiter ou même à précéder un mouvement historique considéré comme irréversible et à essayer d'assurer la survie de la philosophie sous des formes qui la mettent parfois ouvertement en conflit avec sa propre tradition, l'une des plus typiques et des plus suicidaires étant celle qui consiste à prendre délibérément le parti d'aller le plus loin possible dans le sens de l'amateurisme, du dilettantisme et de la frivolité que lui reprochent généralement les sciences positives. Que ces deux attitudes extrêmes, entre lesquelles il existe, d'ailleurs, toutes sortes de « solutions » moyennes, coexistent et s'affrontent régulièrement à l'intérieur de la discipline elle-même, n'est qu'un des indices les plus remarquables du fait que l'idée de la philosophie est devenue entièrement problématique pour les

philosophes eux-mêmes et ne cesse momentanément de l'être que lorsque la nécessité de faire face à une menace extérieure réelle ou supposée exige la réalisation d'un certain consensus apparent.

On peut, sans être tenté pour autant de revenir à l'idée de la *philosophia perennis*, estimer que les objectifs de la philosophie ne sont pas fondamentalement différents aujourd'hui de ce qu'ils ont toujours été et qu'ils sont simplement beaucoup plus difficiles à maintenir et à réaliser. « Je ne crois pas, a écrit Russell, que les tâches de la philosophie à notre époque soient le moins du monde différentes de ce qu'elles étaient à d'autres époques. La philosophie a, me semble-t-il, une valeur permanente, qui ne change pas, si ce n'est à cet égard : que certaines époques s'écartent plus largement de la sagesse que d'autres et ont, par conséquent, un besoin plus grand de philosophie combiné avec une moindre disposition à accepter la philosophie. Notre époque est, à bien des égards, une époque qui n'a pas beaucoup de sagesse et qui profiterait, par conséquent, grandement de ce que la philosophie a à enseigner⁵. » Mais le manque de sagesse caractéristique de l'époque actuelle ne se manifeste peut-être pas seulement dans ce que les philosophes professionnels ont tendance à interpréter comme un refus de la philosophie en général. On pourrait sans doute dire que notre époque se distingue également de beaucoup d'autres par un besoin effréné de philosophie, qui est prêt à se satisfaire à peu près par n'importe quel moyen et de n'importe quoi, en même temps que par le manque total de sagesse des philosophies qu'elle accepte et dans lesquelles elle se reconnaît le plus volontiers.

C'est devenu un leitmotiv chez les philosophes contemporains de déplorer que l'obsession de l'efficacité technique et de la productivité économique, qui caractérise le monde d'aujourd'hui, tende à réduire de plus en plus une activité aussi typiquement « inutile » que la philosophie à l'état de survivance anachronique. Mais, si la culture contemporaine est aussi complètement dominée qu'on le suggère par des impératifs de type fonctionnaliste et instrumentaliste, il est

5. Bertrand Russell, « A Philosophy for Our Time », in *Portraits from Memory and Other Essays*, Simon and Schuster, New York, 1951, p. 178.

parfaitement ridicule et dérisoire d'essayer de justifier l'existence de la philosophie auprès des responsables politiques en insistant sur le fait qu'il s'agit d'une activité qui est non seulement dépourvue de toute espèce de rentabilité, mais qui représente, en outre, un danger permanent pour l'ordre établi, qu'elle a pour fonction principale de contester et d'ébranler, puisque cela revient à tenir à des gens qui ne peuvent pas l'entendre un langage dont on a commencé par proclamer qu'effectivement il ne pouvait absolument pas être entendu. Et si, au contraire, la rentabilité n'est pas un critère aussi exclusif qu'on voudrait le faire croire, si par ailleurs, comme l'affirme Popper, le propre des sociétés démocratiques est de supporter et même de susciter éventuellement la discussion critique, y compris sur leurs propres fondements, au lieu de la considérer automatiquement comme une menace pour leur existence, il est absurde de parler, dans des sociétés de ce genre, d'une sorte de conspiration tacite ou explicite du pouvoir politique contre la philosophie en général. Ce qui est en question n'est pas la philosophie elle-même, mais le genre de reconnaissance officielle et de support institutionnel dont elle a besoin et qu'elle revendique pour pouvoir exercer efficacement cette fonction critique, dont la légitimité n'est, en principe, pas contestée.

Cette reconnaissance de principe est évidemment parfaitement compatible, en pratique, avec l'utilisation régulière des procédés les plus arbitraires et les plus malhonnêtes qui permettent généralement à ceux qu'elle vise de désarmer, d'éviter ou d'empêcher la critique. Mais, sur ce point, la situation n'est, somme toute, pas très différente de ce qu'elle est à l'intérieur des milieux intellectuels eux-mêmes. Les philosophes, par exemple, ne devraient pas s'attendre à être traités avec plus de patience, de compréhension et d'équité par la société qu'ils contestent et à laquelle ils déclarent quelquefois ouvertement la guerre qu'ils n'en montrent dans leurs débats et leurs affrontements internes.

L'institutionnalisation de la philosophie, sous quelque forme qu'elle se produise, pose inévitablement un problème, puisqu'il est difficile de comprendre comment une activité qui ne consiste pas à utiliser des méthodes reconnues et éprouvées pour parvenir à des résultats déterminés peut néanmoins donner lieu à la constitution d'une catégorie de

spécialistes qui en font leur métier. La plupart des philosophes seraient sans doute d'accord avec Gellner pour dire que « la philosophie est, en gros, la discussion des choses fondamentales, des caractéristiques et des problèmes centraux de l'univers, de la vie, de l'homme, de la société, des sciences ⁶ ». Mais, si l'on accepte ce genre de définition, il est difficile, pour ne pas dire impossible, de déterminer explicitement quel genre de formation et de qualification, de techniques, de méthodologie et d'aptitude ou de talent est requis pour donner à quelqu'un une chance raisonnable de parvenir à des résultats intéressants dans une discipline comme la philosophie. De plus, les philosophes eux-mêmes n'ont évidemment aucun pouvoir direct sur les conditions et les circonstances historiques et culturelles qui rendent possible et nécessaire l'obtention de résultats de ce genre. Comme le souligne Gellner, « la production de crises conceptuelles fondamentales, qui appellent une réorientation philosophique, ne peut être prédite ou réglée » (*ibid.*). Et il faudrait être singulièrement naïf pour croire que la philosophie a par elle-même les moyens de maintenir en quelque sorte tous les systèmes conceptuels en état de crise permanente.

C'est pourtant le genre d'illusion que l'on retrouve à la base de la plupart des tentatives de défense et illustration de la philosophie auxquelles on se livre actuellement dans le contexte (il est vrai, assez particulier) de la philosophie française et, dernièrement, du projet de création du Collège international de philosophie. La philosophie n'ayant plus réellement de tradition dont elle pourrait se réclamer, l'instabilité et la rupture sont devenues pour elle l'état normal et permanent ; et sa tâche consiste à provoquer ou à exploiter de toutes les façons possibles les situations de crise dans tous les autres secteurs de la culture contemporaine. Elle ressemble donc de plus en plus à la mouche du coche affairée et omniprésente d'une époque qui se croit à tout moment embourbée ou, en tout cas, a toujours l'impression de ne pas avancer assez vite et qui ne s'enthousiasme que pour la nouveauté intellectuelle, mais en même temps ne redoute

6. Ernest Gellner, *Words and Things*, with an introduction by Bertrand Russell, Victor Gollancz, Londres, 1959, Penguin Books, 1968, p. 274.

rien tant que de la voir durer suffisamment pour devenir réellement utilisable.

Le seul cas dans lequel la professionnalisation de la philosophie ne pose pas de problème réel est celui des sociétés dans lesquelles la tâche du philosophe consiste uniquement à exposer, commenter et justifier une doctrine établie : « A strictement parler, ce problème ne surgit que dans des sociétés qui n'ont pas de credo officiel établi ou qui ne prennent pas au sérieux leur credo nominale établi. Là où il y a un corps de vérité reconnu officiellement et/ou généralement, le problème n'apparaît pas ; les philosophes, dans une société de ce genre, ont leur travail clairement défini. C'est l'exégèse de la vérité connue et reconnue. C'était plus ou moins la situation dans les universités, lorsque la plupart des enseignants de philosophie étaient des clercs » (*ibid.*, p. 275).

Corrélativement, il est évident que le problème de la compétence professionnelle des philosophes est incomparablement plus facile à résoudre dans une situation de ce genre que dans les cas où l'activité philosophique n'est, en principe, liée à aucune doctrine particulière qui bénéficie du soutien des autorités ou d'un consensus suffisamment général. Comme le constate Quine : « La philosophie a longtemps souffert, alors que cela n'a pas été le cas pour les sciences dures, d'un consensus flottant sur les questions de compétence professionnelle. Les gens qui étudient les ciels peuvent être séparés en astronomes et astrologues aussi facilement que les ruminants domestiques mineurs en brebis et en boucs, mais la séparation des philosophes en sages et en illuminés semble être davantage sensible au choix du système de référence. Peut-être est-ce ainsi que les choses doivent être, compte tenu du caractère non réglementé et spéculatif de la discipline⁷. » C'est effectivement le moins que l'on puisse dire. Si l'on ne peut se référer à aucune espèce de doctrine ou de vérité officielles, il vaut mieux admettre explicitement que le problème de l'institutionnalisation de la philosophie et celui des critères de la qualification

7. W. V. Quine, « Has Philosophy Lost Contact with People? », in *Theories and Things*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1981, p. 192.

professionnelle n'ont pas et ne peuvent pas avoir de solution réellement satisfaisante. Il est probable que la séparation des brebis d'avec les boucs, dont parle Quine, est à la fois plus difficile dans les sciences « dures » et moins impossible en philosophie qu'on ne le prétend généralement. Mais ce qui est certain est que l'absence supposée de critères de compétence constitue un argument précieux et régulièrement utilisé par les philosophes qui ont les meilleures raisons de se soustraire à l'obligation de faire la preuve d'une compétence quelconque. Le fait que l'argument de la « compétence » puisse être, par ailleurs, systématiquement invoqué par les gens les plus incompetents ne contribue évidemment pas à améliorer les choses, mais ne prouve, de toute façon, absolument rien contre la compétence elle-même.

Il y a eu une époque où il était à peu près entendu, chez les philosophes français capables d'accéder à un minimum de conscience politique, que l'institution philosophique avait essentiellement pour fonction d'inculquer aux jeunes générations les principes et les normes de l'« idéologie dominante ». Mais l'idéologie dominante n'était pas supposée dominer au point que les armes utilisées par le pouvoir dans la lutte idéologique ne puissent être retournées contre lui dans le cadre le plus légal et le plus institutionnel qui soit. Il ne s'agissait évidemment pas d'une tentative de subversion ou de guérilla idéologique proprement dite, qui aurait impliqué nécessairement un minimum de clandestinité et de secret, mais plutôt d'une sorte de conspiration ouvertement déclarée, dont les membres ont parfois poussé le ridicule jusqu'à exiger de l'ordre établi un véritable statut de fonctionnaires de la contestation (ou même de la révolution), c'est-à-dire une chose que sa « logique », telle qu'ils la décrivaient eux-mêmes, lui interdisait absolument de leur octroyer. Il est vrai que c'était également l'époque où l'opération décisive sur le plan politique consistait à révéler les « contradictions » internes du système et, en particulier, à démontrer concrètement une chose que tout le monde sait, à savoir qu'un régime libéral n'est jamais libéral au point de pouvoir tolérer absolument n'importe quoi sans réagir. Dans le langage un peu cynique de Valéry, on pourrait dire qu'une société libérale est capable d'admettre les formes

même les plus radicales de la contestation, dans la mesure où elles peuvent constituer des « excitants sociaux » non seulement agréables, mais indispensables, dont la consommation raisonnable contribue justement à donner son sel à l'existence. Mais il lui est évidemment beaucoup plus difficile d'accepter en toute sérénité que les excitants deviennent la seule nourriture philosophique de base.

Les philosophes entretiennent toujours avec le pouvoir une relation ambiguë, qui repose, pour une part, sur l'utopie d'une sorte de dissidence absolue et en soi (qui devrait être une sorte de devoir d'état sous tous les régimes, y compris les plus tolérants et les plus démocratiques) et, pour une autre, sur la nostalgie inavouée d'un ordre avec lequel les représentants de l'esprit pourraient enfin coopérer sans aucune espèce de réticence ou d'arrière-pensée. Derrière l'inconfort et le risque, en principe délibérément assumés, de l'hétérodoxie et de la marginalité intrinsèques, se profile toujours plus ou moins l'idée d'un système politique et social dans lequel la « vraie » philosophie en général pourrait bénéficier des faveurs et des appuis qui sont normalement réservés aux seules philosophies autorisées et officielles. C'est sans doute la raison pour laquelle on considère généralement, en France, qu'à l'alternance politique devrait nécessairement correspondre une sorte d'alternance culturelle et philosophique. Puisqu'il y a des régimes politiques qui sont, sous une forme parfois tout à fait explicite et évidente, les ennemis de la culture et de la philosophie, on conclut, à mon sens beaucoup trop vite, qu'il doit forcément y en avoir d'autres qui en sont, par essence, les serviteurs désintéressés et éclairés.

Une défense de la philosophie n'a évidemment aucun sens, si l'on n'admet pas dès le départ que la philosophie, telle qu'elle est, pourrait avoir quelque chose à se reprocher et que l'existence de philosophes professionnels peut représenter un problème réel et sérieux pour le public profane. Popper, qui conteste radicalement la « théorie de l'existence d'une élite intellectuelle et philosophique », n'hésite pas à écrire à ce propos : « Selon moi, la philosophie professionnelle a un certain nombre de choses sur la conscience. Une "apologia pro vita sua", une justification de son existence est une nécessité urgente. Je pense même que le fait que je

sois moi-même un philosophe de métier parle sérieusement contre moi : je le ressens comme une accusation ; mais je propose, comme Socrate, une défense⁸. » Le procès, la condamnation et la mort de Socrate ne laissent évidemment subsister aucun doute sur le fait que son enseignement philosophique ait pu représenter une menace réelle pour l'ordre établi. Mais l'apologie de Socrate, qui est, comme le remarque Popper, une apologie de la philosophie elle-même, n'a pas consisté à expliquer qu'il avait effectivement cherché à ébranler les fondements de la société et s'attendait à être récompensé pour lui avoir rendu ce genre de service.

A l'époque où la « philosophie du langage ordinaire » occupait une position dominante en Grande-Bretagne, des philosophes comme Broad se sont demandé « combien de temps une communauté appauvrie, comme l'est l'Angleterre contemporaine, continuerait à payer les salaires d'individus dont la seule fonction était, de leur propre aveu, de traiter une maladie qu'ils attrapaient les uns auprès des autres et communiquaient à leurs élèves » (cité par Gellner, *op. cit.*, p. 273, note). Mais le problème est que la question aurait pu être posée à peu près dans les mêmes termes à propos du genre de verbiage et de vaticination politiques que la philosophie française a produit en surabondance à peu près à la même époque et dont il ne reste aujourd'hui à peu près rien. En d'autres termes, la contestation explicite et systématique peut être, dans certains cas, exactement aussi futile que le conformisme et la trivialité ostentatoires que Russell et Gellner ont reprochés (à tort ou à raison) à la philosophie linguistique.

Il ne suffit certainement pas que la philosophie consente à faire réellement ce qu'elle est supposée faire, c'est-à-dire accepte de discuter les questions fondamentales et décisives, pour que l'existence de ceux qui la pratiquent puisse être considérée comme socialement et économiquement justifiée. Gellner observe qu'« en fait, l'existence et la survie globales de la philosophie linguistique, dans les termes de l'explication

8. Karl R. Popper, « Wie ich die Philosophie sehe », in *Oesterreichische Philosophen und ihr Einfluss auf die analytische Philosophie der Gegenwart*, Band I (Sonderband, *Conceptus*, Innsbruck, München, Salzburg, Graz, Giessen, 1977), p. 12.

qu'elle donne elle-même de sa nature et de ses objectifs, est inintelligible pour tous les gens qui ont une orientation pratique » (*ibid.*, p. 273). L'ennui est que c'est la philosophie en général, et non pas seulement le genre de philosophie que l'on pratiquait à Oxford à l'époque considérée, qui passe, selon une représentation courante chez les philosophes, pour globalement incompréhensible à quelqu'un dont les intérêts sont essentiellement « pratiques ». La vérité est probablement qu'il existe un certain nombre de questions philosophiques sur lesquelles le profane a nécessairement une opinion implicite ou explicite et souhaiterait éventuellement la comparer avec celle des « experts », et une quantité d'autres sur lesquelles il n'a pas d'opinion, ne ressent pas le besoin d'en avoir une et se passe très bien de connaître l'avis de ceux qui en ont une. Puisque les questions politiques sont, par définition des questions qui concernent tout le monde, dire que *tout*, dans la philosophie est politique, était évidemment une manière très commode de décréter *a priori*, sans avoir à le démontrer autrement que sur quelques exemples très privilégiés, que toutes les questions philosophiques intéressent, directement ou indirectement, tout un chacun.

Certaines des questions considérées comme les plus typiquement philosophiques sont d'une nature telle que leur solution, si elle pouvait être obtenue, n'aurait manifestement aucune conséquence pratique décelable. Mais il n'est pas certain qu'un individu pratique se scandaliserait davantage de l'existence de gens qui passent le plus clair de leur temps à les discuter que de voir des questions qui ont des implications pratiques concrètes et immédiates traitées, comme c'est souvent le cas, dans un langage et d'une manière tels qu'il est impossible de faire un usage quelconque des réponses proposées et que celles-ci deviennent, par le fait, complètement indifférentes, y compris, en général, pour leur auteur.

Dans une société où les règles de la démocratie sont en principe respectées, le type d'organisation sociale qui est visé par la contestation philosophique est, en même temps, celui qui la rend possible (et qui est, en outre, le seul à la considérer comme plus ou moins « normale »). Mais la fonction critique que le philosophe entend exercer par pro-

fession ne peut accéder à la normalité reconnue sans perdre une bonne partie de l'avantage moral que confère la dissidence réelle. A cet égard, la manière dont certains intellectuels éminents, que le profane ne peut considérer autrement que comme des privilégiés du système, s'évertuent parfois à nier toute espèce de complicité ou de compromission avec l'« ordre » ou le « pouvoir » en général, est tout simplement une insulte à l'intelligence et à la morale communes. Ce genre de rhétorique apologétique ne persuadera jamais que des gens qui ont à la fois des avantages du même type et des raisons d'entretenir le même genre de mauvaise conscience que ceux qui l'utilisent.

La raison simple et banale pour laquelle il est généralement tout à fait impossible de prendre au sérieux les déclarations de guerre de la philosophie à l'ordre établi est qu'elles ne sont souvent rien d'autre que l'expression d'une capacité d'oubli et d'ignorance qui n'est précisément pas à la portée de l'homme ordinaire. Comme le remarque Valéry : « Dans l'ordre peu à peu les têtes s'enhardissent. A la faveur des sûretés établies, et grâce à l'évanouissement des raisons de ce qui se fait, les esprits qui se relèvent et qui s'ébrouent ne perçoivent que les gênes ou la bizarrerie des façons de la société. L'oubli des conditions et des prémisses de l'ordre social est accompli ; et cet effacement est presque toujours le plus rapide dans les mêmes que cet ordre a le plus servis ou favorisés » (*Œuvres*, I, p. 510). L'ordre une fois bien assis, on perd facilement de vue ce qui a pu le rendre souhaitable ou nécessaire ; et l'on est, effectivement, d'autant plus tenté de le faire que l'on appartient à la catégorie de ceux qui bénéficient suffisamment de ses avantages pour pouvoir se permettre de les ignorer. C'est alors que l'esprit « s'enivre de ses aises relatives » et « ose spéculer sans égard au système infiniment complexe qui le fait si indépendant des choses et si détaché des nécessités primitives. L'évidence lui cache le fond. Alors les raisonnements se déchainent ; l'homme se croit esprit. De toutes parts naissent les questions, les railleries et les théories ; les unes et les autres, usages du possible et exercices illimités de la parole séparée des actes. Partout étincelle et agit la critique des idéaux qui ont fait à l'intelligence le loisir et les occasions de les critiquer » (*ibid.*, p. 510-511).

Je ne suis, évidemment, pas en train de faire l'apologie du conformisme, mais simplement de remarquer que la révolte de l'imagination et de la spéculation philosophiques contre l'ordre doit être inspirée par le désir de modifier réellement l'état de choses existant dans ce qu'il a d'insatisfaisant ou d'intolérable, et non pas se contenter simplement d'exploiter avec un succès facile et prévisible le fait qu'un ordre *quelconque* est naturellement ressenti par l'individu comme une contrainte et une gêne dont le premier philosophe venu peut aisément faire ressortir le caractère injustifié, arbitraire et absurde. Ces considérations ne s'appliquent pas moins à l'ordre intellectuel qu'à l'ordre social. Les conventions et les règles qui gouvernent le monde de l'esprit deviennent automatiquement répressives, inacceptables et paralysantes, lorsqu'on a décidé d'oublier entièrement la raison d'être qui a pu les susciter et la fonction qu'elles peuvent remplir. Les philosophes qui appellent aujourd'hui à l'insurrection contre toute espèce d'ordre, de logique ou de méthode font songer irrésistiblement à certains programmes politiques dans lesquels il est question de réaliser le bonheur de tout le monde et l'harmonie universelle en supprimant purement et simplement le gouvernement, les lois, les impôts, la police, les tribunaux et tous les règlements en usage.

« Rendre *sensibles* des choses *latentes* », cette formule de Lichtenberg (*Sudelbücher*, K, 327) pourrait constituer une bonne définition de la critique philosophique. Mais, une fois que les choses cachées sont devenues apparentes, il reste encore à déterminer l'attitude correcte qui doit être adoptée à leur égard. La critique de l'idéologie a encouragé jusqu'à la limite de l'absurdité la tendance à identifier l'implicite ou le non-dit avec l'inavoué et l'inavoué avec l'inavouable. Il en résulte que ce qui est caché est presque automatiquement suspect et doit être exhibé avant tout pour pouvoir être combattu. Ce ne sont pas les conventions, les règles ou les normes qui sont visées, en tant que telles, mais le fait qu'il y ait des conventions, des règles ou des normes et qu'elles nous déterminent de la manière dont elles le font, c'est-à-dire la plupart du temps sans être reconnues explicitement et, qui plus est, sans nécessairement perdre leur force, une fois qu'elles l'ont été. Lorsque la convention a été mise au jour, on ne voit plus qu'elle et ce qu'elle peut

avoir d' « arbitraire ». Comme dirait Lichtenberg, les autres constituants du mélange ont cessé d'être perceptibles. La volonté de transparence débouche finalement sur une forme de rébellion indifférenciée qui ne perçoit plus la convention en général que sous l'aspect de la contrainte insidieuse et tyrannique qui doit être combattue au moins pour le principe et en fait uniquement pour le principe.

2. Les droits et les devoirs de l'imagination philosophique

« C'est un singulier bienfait de la Nature, qu'elle n'ait formé l'esprit de l'homme qu'avec une heureuse défiance, une espèce de résistance contre les nouveautés qu'on lui présente. Il est vrai qu'il a cela de commun avec les dogues, les barbets, les roquets, qui ne se soucient jamais d'apprendre de nouveaux tours : mais qu'importe ? Si l'humanité ne jouissait pas de cette faveur, il n'y aurait point de sot, point d'étourdi, qui, en lisant tel livre, en observant tel fait, en réfléchissant sur telle idée, ne crût devenir un des plus grands Philosophes, et être exprès formé pour renverser tout ce qui existe. »

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

« Tout est fécond excepté le bon sens. »

Enest RENAN, *L'avenir de la science.*

« La première chose que la philosophie fait, ou devrait faire, est, écrit Russell, de développer l'imagination » (*op. cit.*, p. 178). Le manque d'imagination est évidemment le gardien le plus sûr du *statu quo* et de l'ordre établi. Dire que la philosophie doit développer l'imagination, c'est dire qu'elle doit étendre ce que Valéry appelle l'« usage du possible » à des domaines où le réel règne pratiquement sans partage et sans concurrence. Une des formules magiques qui justifient la rébellion de l'intellect contre l'ordre en général est l'idée qu'une norme, une règle ou une convention quelconques sont, comme on dit, « arbitraires ». Mais, si le mot signifie réellement ce qu'il a l'air de signifier, la formule en question

devrait plutôt être interprétée comme un principe d'indifférence ou de non-intervention que comme une incitation à remplacer les normes, les règles et les conventions en usage par d'autres également « possibles ».

Considérer les conventions en général comme arbitraires, c'est, en effet, les traiter comme si elles émanaient du bon plaisir d'un individu ou d'un groupe qui les ont choisies et imposées et pouvaient être changées à tout moment sans que cela change rien pour l'essentiel, puisqu'un autre système de règles ou de normes ne serait pas plus et pas moins arbitraire. C'est précisément renoncer à les comprendre, en tant que conventions, et à les juger dans la seule dimension où elles peuvent l'être, c'est-à-dire en tant que dispositions conçues pour répondre à une certaine nécessité ou une certaine finalité reconnues et qui peuvent y répondre plus ou moins bien et quelquefois pas ou plus du tout. Ce point a été souligné de façon très pertinente par Stanley Cavell : « Se représenter une activité humaine comme gouvernée de part en part par de pures conventions ou comme comportant des conventions qui peuvent aussi bien être changées que ne pas l'être, selon le goût ou la décision d'un individu ou d'un autre, c'est se représenter un ensemble de conventions comme tyrannique. Il vaut la peine de dire que les conventions peuvent être changées parce qu'il est essentiel à une convention d'être au service d'un certain projet et qu'on ne sait pas *a priori* quel ensemble de procédures est meilleur que les autres pour le projet en question. Autrement dit, c'est une caractéristique interne d'une convention que d'être susceptible de changer *par convention*, par le fait que ceux qui y sont soumis, dont le comportement la fait vivre, conviennent de la changer. C'est pourquoi c'est une tâche de première importance pour la tyrannie politique que de nier la liberté de convenir. (...) Cela empêche de soulever la question qui rend nécessaire l'adoption d'une convention, c'est-à-dire de voir ce que nous faisons, d'apprendre la position que nous occupons dans les choses que nous considérons comme des nécessités, de voir pour quel genre de service elles sont nécessaires¹. »

1. Stanley Cavell, *The Claim of Reason*, Wittgenstein, Skepticism, Mora-

Or, c'est précisément la question que refusent de poser ceux pour qui le fait qu'un ordre quelconque soit celui qui existe ou qu'un système de conventions, de quelque nature qu'il puisse être, soit celui qui est actuellement en usage, constitue une raison suffisante et, qui plus est, la seule raison possible de le combattre. Lorsqu'on considère, à la manière de Barthes, les conventions linguistiques comme étant l'expression de rapports de pouvoir ou de domination (qui n'ont, d'ailleurs, aucune origine assignable), simplement parce que la langue nous impose certaines formes d'expression de préférence à d'autres, on les traite, en fin de compte, comme fondamentalement indifférentes, et donc parfaitement tyranniques. Le pouvoir de la convention, étant lui-même une pure émanation du pouvoir tout court, ne peut être ébranlé que par des procédures de type insurrectionnel qui, si elles réussissaient, instaureraient immédiatement une nouvelle forme de répression tout aussi insupportable. Si le langage est répressif *par lui-même*, cela ne peut pas être réellement pour combattre la répression que l'on s'efforce de le transformer.

Bien que, comme le remarque Cavell, il y ait, en fin de compte, très peu de choses dans les activités humaines, y compris dans une activité apparemment aussi « gratuite » qu'un jeu, que l'on puisse considérer comme *purement* conventionnelles, la convention est presque toujours envisagée comme l'antithèse exacte de la nature, c'est-à-dire comme un obstacle imposé « arbitrairement » aux désirs et aux impulsions les plus spontanés et les plus productifs de l'individu. Lorsque les conventions sont envisagées uniquement de cette façon et que « l'équilibre des instincts par les idéaux » (Valéry, *op. cit.*, p. 509), sur lequel repose l'ordre social, est perçu uniquement sous l'aspect de la répression arbitraire des premiers par les seconds, on se rend compte que l'homme pourrait effectivement « redevenir un barbare de nouvelle espèce par conséquence inattendue de ses plus fortes pensées » (*ibid.*, p. 511), en particulier de ses pensées philosophiques les plus audacieuses et les

lity and Tragedy, The Clarendon Press, Oxford, Oxford University Press, New York, 1979, p. 120.

plus subversives. Une fois que l'on a découvert que les obstacles et les contraintes imposées à la nature par la convention sont arbitraires et cessé de percevoir celle-ci comme étant également l'expression de notre nature, ce retour à une nouvelle forme de barbarie représente la seule solution réellement satisfaisante, mais en même temps (heureusement) impossible. Les philosophes en assument parfois ouvertement le risque, pour des raisons qui peuvent relever à la fois de l'utopie la plus sincère et la plus naïve, de la politique du pire, de la conviction plus ou moins cynique que l'ordre ainsi ébranlé est, de toute façon, suffisamment résistant pour que le jeu ne risque pas d'être pris réellement au sérieux et de la certitude de pouvoir toujours, le moment venu, se désolidariser des conséquences prévisibles ou imprévisibles.

Ce qui rend la position de la philosophie singulièrement difficile est que l'indiscipline et l'insubordination qui constituent son vice social principal constituent en même temps la vertu fondamentale qu'elle voudrait voir reconnue socialement. En particulier, dans un monde que l'on suppose dominé de plus en plus par l'ordre (ou, comme diraient certains, la « barbarie ») scientifique et technique, elle a tendance à se considérer comme préposée à l'organisation du désordre créateur et libérateur, c'est-à-dire de tout ce qui, dans les courants de pensée actuels, s'écarte de la norme et de la normalité imposées et suggère notamment des directions et des possibilités de progrès complètement différentes de celle qui est privilégiée arbitrairement et dogmatiquement par la tradition rationaliste.

Or, sur ce point, il faut se garder de prendre les désirs et les rêves des scientifiques et des technocrates ou, en tout cas, ceux qu'on leur attribue généralement pour des réalités. Loin d'être en mesure d'éliminer tout ce qui est imprécis ou irrationnel pour s'en tenir uniquement à ce qui est contrôlable, vérifiable et mesurable, « les sociétés reposent au contraire sur les *Choses Vagues* » (Valéry, *ibid.*, p. 511) ; et rien ne prouve qu'elles ne le font pas dans une mesure qui est, contrairement aux apparences, tout aussi déterminante aujourd'hui qu'autrefois. De sorte que l'idée d'une toute-puissance et d'une omniprésence de la rationalité scientifique et technique fait peut-être elle-même partie, en fin de compte, des

idées vagues et obscures qui peuplent la mythologie de notre époque.

Si l'on décidait de regarder *réellement* les choses humaines avec les yeux d'un technicien ou d'un ingénieur, on ferait, aujourd'hui comme hier, la même constatation qu'Ulrich dans *L'homme sans qualités* : « Considéré du point de vue technique, le monde devient franchement comique ; mal pratique en tout ce qui concerne les rapports des hommes entre eux, au plus haut point inexact et contraire à l'économie en ses méthodes. A celui qui a pris l'habitude d'expédier ses affaires avec la règle à calcul, il devient carrément impossible de prendre au sérieux la bonne moitié des affirmations humaines². » D'autre part, le discours des adversaires de la science et de la technique résulte la plupart du temps d'une adhésion non critique à une tradition et à une orthodoxie beaucoup plus anciennes qu'ils ne le soupçonnent. Sous sa forme la plus courante, il appartient à la catégorie des choses que l'on répète de façon plus ou moins rituelle et sur le ton de l'évidence indiscutable, en se considérant comme dispensé une fois pour toutes de fournir des raisons, c'est-à-dire, en l'occurrence, d'expliquer la signification précise et de démontrer la réalité concrète de l'oppression massive que l'on dénonce.

On peut constater, en tout cas, que la science, qui, à tout prendre, constitue, comme le remarque Bourdieu, la forme la moins inacceptable du pouvoir et de la violence symboliques³, est devenue l'une de celles qui sont le plus difficilement acceptées, y compris, dans un certain nombre de cas, par les scientifiques eux-mêmes. Musil constatait déjà en 1921, dans son compte rendu du *Déclin de l'Occident* de Spengler :

« ... Il existe dans — j'aimerais utiliser le mot "intellectuel" — disons par conséquent les milieux intellectuels — mais je veux dire ceux de la littérature, — un préjugé favorable à l'égard des infractions contre les mathématiques, la logique et l'exactitude ; dans la catégorie des crimes contre l'esprit, elles sont volontiers classées comme des

crimes politiques qui honorent leurs auteurs, ceux dans lesquels l'accusateur public se retrouve à proprement parler dans le rôle de l'accusé. Soyons donc généreux. Spengler est à prendre quasiment, il travaille avec des analogies et l'on peut toujours, ce faisant, avoir raison en un sens quelconque. Si un auteur veut mettre d'un bout à l'autre des dénominations fausses sur les concepts ou les confondre eux-mêmes, on peut finalement s'y habituer. Mais il faut maintenir un code de déchiffrement, une quelconque liaison, pour finir univoque, de la pensée avec le mot. Cela aussi est absent. Les exemples que j'ai produits, qui ont été prélevés parmi beaucoup d'autres sans qu'il y ait eu à chercher longtemps, ne sont pas des erreurs dans le détail, mais *un mode de pensée*⁴ ! »

Ce mode de pensée, que Musil reproche au monde « littéraire » et que les commentateurs complaisants ont l'habitude de considérer comme la preuve d'un grand talent *poétique*, tend malheureusement à devenir également celui qui est le plus apprécié et pratiqué dans les milieux proprement philosophiques. Cette évolution n'a évidemment rien de très surprenant, en ce qui concerne la France. Dans les pays anglosaxons, par exemple, la philosophie est généralement considérée comme une discipline *argumentative*. Un philosophe est jugé, en principe, moins sur le contenu de ses opinions ou de ses thèses que sur la qualité des arguments et des raisons qu'il invoque pour les défendre. En France, la philosophie est avant tout une discipline littéraire, où la qualité de l'« écriture » peut rendre aussi bien le contenu que l'argumentation à peu près indifférents. Et, en lisant les critiques, on se rend compte aisément que la « générosité » dont Musil affecte de faire preuve à l'égard de Spengler est pratiquement sans limites. Il n'est pas rare aujourd'hui de voir l'un d'entre eux relever longuement les insuffisances flagrantes d'un auteur dans le domaine de l'information et de la preuve et souligner le caractère plus que contestable de ses conclusions, pour en arriver finalement à dire que l'ouvrage est d'autant plus intéressant et important pour cette raison et que, de toute façon,

2. Robert Musil, *L'homme sans qualités*, traduit de l'allemand par Philippe Jaccottet, Editions du Seuil, 1982, tome I, p. 42-43.

3. Pierre Bourdieu, *Leçon inaugurale*, Publications du Collège de France, 1982, repris la même année aux Editions de Minuit sous le titre *Leçon sur la leçon*, p. 56.

4. « Geist und Erfahrung, Anmerkungen für Leser, welche dem Untergang des Abendlandes entronnen sind », in *Gesammelte Werke in neun Bänden*, vol. VIII, p. 1043-1044.

on aurait mauvaise grâce de reprocher à un poète ou un écrivain aussi remarquable des « détails » de ce genre.

Le mépris des règles les plus élémentaires de l'argumentation et de la discussion critique est effectivement devenu, chez certains philosophes contemporains, une véritable manière de penser et d'écrire et un style philosophique imposé, que l'on ne peut plus condamner sans se retrouver immédiatement dans la position désagréable du représentant de l'ordre soupçonné du délit de répression policière. Cette tendance a évidemment été aggravée dernièrement par le fait que certains maîtres à penser, dont le prestige était quelque peu menacé, ont cru pouvoir se faire pardonner le dogmatisme et la rigidité de leurs positions passées en devenant aujourd'hui les apôtres et les prosélytes du laxisme concerté et systématique. Pour n'avoir pas vu le goulag là où il crevait les yeux de tout le monde, un certain nombre d'intellectuels se croient obligés depuis quelque temps de le détecter partout où il n'est pas, en particulier dans l'exercice normal du droit de critique, qui devrait constituer justement, en matière intellectuelle, la plus fondamentale des libertés. En d'autres termes, dans le langage de Popper, nous en sommes, contrairement à ce que l'on pourrait croire, toujours au stade de la vérité-évidence et de l'erreur-conspiration, à ceci près que les rôles sont désormais inversés : seule une adhésion implicite à la conspiration occulte du totalitarisme contre les libertés peut empêcher les réfractaires d'être immédiatement convaincus par l'évidence aveuglante des vérités premières que nous assèment aujourd'hui généreusement les staliniens et les maoïstes repentis.

Comme dit Zinoviev : « A l'époque du communisme triomphant et florissant, toute critique du communisme est de l'anticommunisme, quelles que soient les origines de cette critique, ses sources d'inspiration⁵. » A l'époque de la nouvelle philosophie triomphante et florissante, toute critique de la nouvelle philosophie était une apologie de la censure et du goulag intellectuel. Les philosophes étrangers sont presque toujours déconcertés et quelquefois franchement scandalisés par l'attitude de leurs homologues français à l'égard de la critique. Non seulement le comportement de nos vedettes phi-

5. Alexandre Zinoviev, *L'avenir radieux*, Editions L'Age d'Homme, Lausanne, 1978, p. 267.

losophiques repose en général sur un mépris total de la discussion critique, que leur situation de fait autorise et qui est même une sorte de droit acquis ; mais encore certains d'entre eux avouent sans réticences qu'ils la considèrent comme intrinsèquement dénuée d'intérêt.

Sur ce point-là, malheureusement, tout reste pratiquement à faire. Tant que la critique *réelle* ne sera pas considérée comme une chose absolument normale et indispensable et le désaccord des adversaires de bonne foi comme plus intéressant et plus productif que le consentement des dévots, il n'y aura pas de salut pour notre philosophie. Si le contenu particulier des convictions et des croyances du moment était la seule chose qui importe réellement, on pourrait être relativement satisfait du changement qui s'est effectué récemment. Mais comment un philosophe digne de ce nom pourrait-il croire un seul instant que c'est là la chose importante ? Comment être rassuré, lorsque tout dans le comportement et les réactions des convertis montre qu'ils sont restés fondamentalement disponibles pour le même genre d'excès et d'erreur ?

Bien entendu, les intellectuels qui proclament leur respect pour la critique ne sont pas forcément plus critiques et sont même souvent, à tout prendre, plus malhonnêtes que ceux qui l'ignorent ouvertement et en conviennent. Etant donné que les déclarations de principe ne coûtent rien et que les pires terroristes se considèrent généralement comme de grands libéraux, la règle d'or dans ce domaine devrait être de ne jamais tenir compte de ce que les philosophes disent, mais uniquement de ce qu'ils font et, d'autre part, de toujours laisser à ceux qui ont réellement essayé de le critiquer le soin de décider si un philosophe est ou non capable d'accepter et de supporter la critique.

Comme l'écrit Badiou, avec qui l'on peut être, pour une fois, entièrement d'accord, « par les temps qui courent, est stalinien quiconque entend, sur quelque point majeur de doctrine ou d'éthique, ne pas céder⁶ ». De ce fait, l'histoire de la philosophie ne devrait plus guère comporter que des penseurs pré-staliniens (et d'ailleurs également, puisque la différence est devenue tout à fait négligeable, pré-fascistes). Pour avoir parlé d'un « tribunal de la raison » et estimé que l'on était en

6. Alain Badiou, *Théorie du sujet*, Editions du Seuil, 1982, p. 241.

droit d'exiger de certaines connaissances qu'elles fournissent leurs *titres*, Kant est accusé aujourd'hui d'avoir manié abusivement le « bâton de caporal » non pas seulement, comme on le lui a reproché depuis le début, en matière éthique, mais également dans le domaine théorique et conceptuel en général. On réhabilite volontiers aujourd'hui l'Etat de droit ; mais l'idée qu'il pourrait exister une juridiction quelconque dans les affaires de l'intellect est tout bonnement insupportable.

Il est vrai que Kant a aggravé, si possible, encore son cas en écrivant par exemple :

« Puisque (...) la santé humaine est (...) faite de maladies et de guérisons incessantes, la simple *diététique* de la raison pratique (par exemple, sous la forme d'une gymnastique de la raison en question) ne suffit pas à faire en sorte que l'équilibre qu'on appelle la santé et qui tient à un cheveu soit préservé. La philosophie doit (du point de vue thérapeutique) agir comme *médicament* (*materia medica*), pour l'utilisation duquel des dispensaires et des médecins (qui sont, toutefois, également les seuls autorisés à *prescrire* cette utilisation) sont alors requis. Dans ce genre de chose, la police doit veiller à ce que le droit de donner des *conseils sur la philosophie que l'on doit étudier* soit reconnu à des médecins patentés, et non à de simples amateurs qui feront du gâchis dans un art dont ils ignorent les premiers éléments⁷. »

Or il se trouve que c'est justement ce refus de se laisser impressionner par des « connaissances » qui ont la faveur de l'opinion et de la mode (en particulier, de l'opinion et de la mode *philosophiques*) et cette mentalité corporatiste et « policière » que l'on reproche aux partisans d'une épistémologie et d'une méthodologie critiques qui ont permis à un certain nombre de gens d'éviter entièrement les erreurs et les illusions que l'on dénonce aujourd'hui en les présentant, de façon parfaitement abusive, comme une étape obligatoire sur le chemin de la vérité actuelle. L'amateurisme généralisé dans les disciplines qui prétendent à la *connaissance*, auquel il est devenu

7. Immanuel Kant, « Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie », in *Gesammelte Werke in sechs Bänden*, herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1959, 1966, Band III, p. 406-407.

à peu près impossible de s'opposer sans risquer d'être classé immédiatement dans la catégorie honteuse des ennemis de la liberté intellectuelle, de l'imagination créatrice et donc, finalement, du progrès scientifique lui-même, constitue pourtant, aujourd'hui comme hier, le principe qui engendre et justifie toutes les formes de la pseudo-science et de la pseudo-nouveauté « scientifique ». Les « nouveaux dionysiens », comme les appelle Holton⁸, ont toujours un œil de lynx pour reconnaître les crimes qui ont été commis au nom de la raison (ou, en tout cas, de ce qu'ils appellent de ce nom) ; mais ils se sont rendus une fois pour toutes aveugles à ceux qui l'ont été au nom des droits imprescriptibles de l'imagination et de la création.

« Je remercie mon destin, a dit Hitler à Rauschning, de ce qu'il m'a épargné les oeillères d'une éducation scientifique. J'ai pu me tenir libre de nombreux préjugés simplistes⁹. » Un des éléments les plus caractéristiques de la mentalité des paranoïaques de cette espèce est le mépris de la « science ordinaire », de ses normes rigoureuses, de ses contraintes méthodologiques et de ses limitations intrinsèques et l'idée d'une « autre » science, incomparablement plus libre, plus créatrice, plus volontaire et plus exaltante. La science devrait, selon eux, renoncer purement et simplement à la tâche modeste, pénible et souvent frustrante qui consiste à essayer d'expliquer le monde tel qu'il est, pour devenir un instrument plus ou moins magique au service d'une entreprise de création d'un monde complètement différent. Dans ces conditions, un concept ou une hypothèse n'ont nul besoin d'être scientifiquement fondés, au sens de la science vulgaire, il leur suffit d'être justifiés par une volonté supérieure qui les utilise, en tant que fictions nécessaires, pour dissoudre l'ordre conventionnel et construire un ordre radicalement nouveau : « Naturellement, je sais aussi bien que tous vos intellectuels, vos puits de science, qu'il n'y a pas de races, au sens scientifique du mot. Mais vous, qui êtes un agriculteur et un éleveur, vous êtes bien obligé de vous en tenir à la notion de la race, sans

8. Cf. Gerald Holton, *The Scientific Imagination, Case Studies*, Cambridge University Press, Cambridge, 1978, p. 87-102.

9. Hermann Rauschning, *Hitler m'a dit*, nouvelle édition revue et complétée, Editions Aimery Somogy, 1979, p. 301.

laquelle tout élevage serait impossible. Eh bien, moi, qui suis un homme politique, j'ai besoin aussi d'une notion qui me permette de dissoudre l'ordre établi dans le monde et de lui substituer un nouvel ordre, de construire une anti-histoire » (*ibid.*, p. 310-311).

J'ai évoqué au passage la « philosophie des sciences » de Hitler, parce que je suis toujours déconcerté de voir avec quel empressement remarquable des intellectuels, dont la théorie de la connaissance et l'épistémologie (implicites ou explicites) sont construites entièrement sur l'idée que la science ne contient pas de « vérités », au sens où elle le prétend, mais uniquement des fictions plus ou moins arbitraires, admettent que les sciences disent bel et bien la *vérité*, lorsqu'elles affirment que l'inégalité des races n'a absolument aucun fondement scientifique, et utilisent ce fait comme un argument décisif contre le racisme.

Un mépris du même genre que celui dont il vient d'être question, et pas nécessairement plus anodin, pour la science banale et le « positivisme » bien connu de ses praticiens se retrouve également chez certains théoriciens de la révolution scientifique permanente, qui passent l'essentiel de leur temps à spéculer sur des développements futurs inimaginables du savoir humain et suggèrent que la réalité possède des propriétés stupéfiantes et recèle des mystères insondables que nous avons à peine commencé à découvrir. Cette idée que « nous n'avons encore rien vu », que la science de demain confirmera des spéculations encore plus fantastiques et des hypothèses encore plus invraisemblables que toutes celles auxquelles nous pourrions actuellement songer et construira une image de la réalité qui ne ressemble à rien de tout ce à quoi nous avons cru ou que nous avons « su » jusqu'ici, constitue évidemment la meilleure raison que l'on puisse fournir aux esprits littéraires de se désintéresser entièrement de la science telle qu'elle est actuellement.

J'ai rencontré beaucoup de philosophes qui se félicitaient, eux aussi, de ce que les contraintes d'une formation scientifique leur aient été évitées. L'absence de connaissances scientifiques est souvent considérée comme la garantie d'une liberté et d'une audace beaucoup plus grandes de l'imagination et d'une compréhension beaucoup moins restrictive et « superficielle » de la réalité. On pourrait évidemment invoquer, en

réponse, le prodigieux effort d'imagination qu'ont exigé, de façon générale, les grandes découvertes scientifiques. Mais c'est une chose qui n'apparaît malheureusement pas dans l'enseignement des sciences, lorsque celui-ci est conçu uniquement comme un exposé des résultats de la recherche et, en aucun cas, de la manière dont ils ont été obtenus. Les positivistes sont enclins à considérer que les limites de la connaissance proprement dite coïncident en gros avec celles de la science ou, tout au moins, que le concept de connaissance ne peut être dissocié entièrement de la possibilité d'utiliser des méthodes d'analyse et de vérification apparentées à celle des sciences. Les philosophes de l'espèce courante sont, de leur côté, presque toujours persuadés que la connaissance authentique et les choses réellement importantes commencent là où s'arrête la science (dite « vulgaire »). De façon plus générale, la colombe philosophique n'est supposée pouvoir voler librement que dans le vide de connaissance extra-philosophique. Il n'y a probablement aucune idée qui ait fait un tort aussi considérable à la philosophie elle-même (et non pas seulement à ce que les publicitaires appellent son « image de marque ») que celle-là. Tout porte à croire, au contraire, que, comme le dit Hao Wang, « philosophy is too abstract and at the same time inexact to be a natural starting point for developing a good taste for intellectual matters¹⁰ ».

La situation serait évidemment plus claire si les philosophes reconnaissaient franchement que les « mauvais rapports » de leur discipline avec les sciences positives se sont transformés progressivement en une absence pure et simple de rapports, dont ils s'accommodent, somme toute, parfaitement. Mais le problème des relations entre la culture philosophique et la culture scientifique continue à être présenté, au niveau des déclarations d'intention et des projets de réforme, comme un problème crucial. Ce qui n'empêche pas qu'en pratique il ne se résolve que par délégation. Il est indispensable qu'une infime minorité de philosophes, qui sont le plus souvent très respectés et très peu lus, se donnent la peine d'acquérir la formation nécessaire pour parler des sciences en connaissance de cause. Mais, cela étant, on ne voit aucun

10. Hao Wang, *From Mathematics to Philosophy*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1974, p. 5.

inconvenient à ce que la quasi-totalité d'entre eux n'aient absolument aucun contact avec le monde scientifique, dont ils se font une idée en général complètement mythique et quelquefois franchement absurde, et n'en connaissent, dans le meilleur des cas, que ce qui en est rapporté par d'autres philosophes.

Contrairement à ce que l'on aurait pu supposer, les abus qui ont été commis au nom de la « science » marxiste n'ont donné lieu, dans le monde philosophique français, à aucune réflexion épistémologique sérieuse sur le problème de la démarcation entre la science authentique et la pseudo-science. Ce sont plutôt la science, la théorie et la rationalité en général qui ont été tenues pour responsables des crimes perpétrés contre l'humanité et contre l'esprit au nom de convictions théoriques qui n'avaient justement rien de rationnel ou de scientifique. Il est vrai que le problème de la démarcation n'a jamais été très populaire chez les épistémologues français contemporains, qui le considèrent comme un reliquat d'une époque révolue où la philosophie croyait encore pouvoir se permettre d'adopter un point de vue normatif sur les sciences et de leur imposer ses directives et ses *a priori*, et également qu'il n'a pas une très grande importance pour la science elle-même et son développement. Mais il est tout à fait impossible de comprendre l'importance que lui ont accordée les philosophes du Cercle de Vienne et Popper lui-même si l'on ne reconnaît pas que, quoi que l'on puisse penser, par ailleurs, de l'intérêt et de la plausibilité des solutions qui ont été proposées jusqu'ici, il s'agit d'un problème qui peut devenir réellement crucial dans certaines circonstances qui exigent une prise de position claire et explicite.

Il est peu probable que les néo-positivistes logiques aient inventé arbitrairement et pour le simple plaisir de compliquer l'existence des scientifiques et des philosophes une question qui ne se pose pas. Comme le rappelle Radnitsky :

« Un critère de démarcation est en premier lieu un moyen de combattre la pollution de l'environnement intellectuel par certaines doctrines idéologiques qui, pour des raisons de propagande, veulent draper leurs dogmes dans le manteau de la scientificité — du national-socialisme au socialisme "scientifique". Dévoiler ce genre de fraude était à cette épo-

que la contribution la plus importante qu'un philosophe des sciences — en tant que philosophe des sciences — pût apporter au débat politique. Et de ce fait, pour Popper, une critique de la solution initialement proposée pour le problème de la démarcation, une critique du vérificationnisme, était également cruciale, puisqu'il s'était rendu compte que cette tentative était condamnée à échouer sur l'écueil de la critique humienne de l'inductivisme¹¹. »

Popper n'a évidemment pas décidé, en fonction d'un critère préexistant, que des disciplines comme la psychanalyse ou le marxisme n'étaient pas des sciences, mais simplement essayé d'explicitier et de rationaliser une distinction intuitive que beaucoup de gens faisaient et font encore en pratique, même s'ils la nient en théorie.

Le refus de prendre au sérieux le problème de la démarcation se fonde généralement sur trois présupposés extrêmement discutables qui, paradoxalement, se rattachent d'assez près à une attitude de l'espèce que l'on peut appeler « formaliste-positiviste », au sens large :

1) Un prédicat vague n'est pas du tout un prédicat. Ou encore : une frontière imprécise équivaut à l'absence pure et simple de frontière. C'est, dirait Wittgenstein, à peu près comme si l'on affirmait qu'il n'y a pas du tout de frontière entre deux pays, à partir du moment où le statut de certains frontaliers fait l'objet d'un litige.

2) Une distinction qui est reconnue et effectuée dans la pratique, au moins dans un nombre suffisant de cas considérés comme clairs, n'a aucun fondement s'il n'est pas possible de la reconstruire sous la forme d'une *théorie* explicite qui fournit un critère de décision pour tous les cas qui peuvent se présenter.

3) Une ligne de démarcation perméable n'a aucune raison d'être et aucune réalité. Puisque ce qui est scientifique (ou rationnel) à une époque déterminée peut ne plus l'être à une époque ultérieure, et inversement, il n'y a aucune distinction non arbitraire entre le scientifique et le non-scientifique ou entre le rationnel et l'irrationnel. Autrement dit, une distinc-

11. Gérard Radnitsky, « Contemporary Philosophical Discussion as Debates between Early Wittgensteinians, Popper and Later Wittgensteinians », *Manuscrito*, vol. II, n° 2, Campinas, Brésil, 1979, p. 67.

tion que l'on ne peut pas effectuer une fois pour toutes est une distinction dont on n'a pas à tenir compte et que l'on ne doit pas essayer d'effectuer à un moment donné.

Sur ce point, les marxistes ont généralement recouru, pour se tirer d'affaire, à ce que Radnitsky appelle la stratégie de la « double épistémologie », c'est-à-dire : le dogmatisme à l'intérieur et le scepticisme à l'extérieur¹². Et c'est par un comportement du même genre que les partisans du dogme psychanalytique ont réussi à se soustraire à toutes les questions gênantes concernant sa scientificité supposée. L'épistémologie de la certitude et de la vérité révélée à l'intérieur, le scepticisme, le relativisme et l'historicisme à l'extérieur constituent effectivement le meilleur moyen d'être immunisé définitivement contre la critique externe. A ceux qui persistent à exiger une réponse un peu plus sérieuse, on objectera, d'une part, que, n'étant pas à l'endroit qui convient (celui d'où l'on « voit » ce qu'il faut voir, de la manière dont on doit le voir), ils ne sont pas dans la position requise pour formuler un jugement quelconque et, d'autre part, qu'il n'existe aucun critère objectif universellement reconnu qui permette de distinguer entre la science et la non-science et les autorise à demander des justifications au nom d'une prétendue science en général.

Il est raisonnable de supposer que, s'il y a un désaccord sur la question de savoir s'il existe ou non un critère objectif permettant de démarquer la science de la pseudo-science, la position qui consiste à soutenir qu'il n'y en a aucun recueillera un pourcentage d'adhésions beaucoup plus élevé chez les gens qui, pour une raison ou pour une autre, tiennent à défendre la scientificité d'une discipline particulière, tout en étant implicitement conscients de la faiblesse ou de l'inanité des justifications et des arguments dont ils disposent. Les disciplines pseudo-scientifiques exigent en général du sceptique l'acquiescement au bénéfice du doute et n'hésitent pas à invoquer à leur profit l'argument historique classique selon lequel les théories scientifiques révolutionnaires sont très souvent,

au départ, peu « scientifiques », au sens conventionnel du terme, et attendent quelquefois très longtemps avant d'être reconnues unanimement comme telles. Ce genre de pari sur l'avenir permet de désarmer à bon compte une opposition à laquelle on reproche d'exiger prématurément des garanties et d'entraver, par des préjugés épistémologiques et méthodologiques abusifs, le libre développement de la connaissance scientifique.

Ce n'est, d'ailleurs, pas seulement l'idée d'une séparation entre la science et la non-science qui tend à devenir aujourd'hui de plus en plus suspecte, mais également celle de la séparation en général. « Ce qui est bon, explique Serres, c'est le mélange. Ce qui est horrible, c'est la séparation. Je suis en train de faire en ce moment une philosophie du *mélange*. On nous a toujours expliqué que, pour être rigoureux, il fallait séparer, et de fait, c'est assez fécond jusqu'à un certain point. Mais c'est un geste religieux, qui bannit l'impur¹³. » Nous ne saurons malheureusement pas jusqu'à quel point la séparation peut être féconde ; car, désormais, elle ne sera plus jamais évoquée que comme un principe de sclérose et de stagnation.

Le premier responsable de la stérilité actuelle, selon Serres, « c'est le modèle de la rigueur rationaliste qu'on nous a inculqué à tous, asséchant... » (*ibid.*). Ces déclarations contre le purisme ou le puritanisme épistémologiques, qui vont tout à fait dans le même sens que celles de Feyerabend, sont, en tout état de cause, assurées de plaire aux littéraires, qui ne demandent qu'à croire que les disciplines qu'ils pratiquent ne sont ni plus ni moins rigoureuses ou même « scientifiques » que celles que la tradition a reconnues et consacrées comme telles. On a, cependant, envie d'objecter, pour commencer, que ce qui importe n'est pas ce que Serres trouve agréable ou désagréable et pas non plus, d'ailleurs, ce qui est, selon l'expression de Peirce, « agréable à la raison », mais ce qui est vrai, ensuite, que la stagnation relative de la science actuelle — si elle est réelle — pourrait s'expliquer également par le fait que la réalité est difficile à connaître et que les progrès spectaculaires sont nécessairement rares et imprévisibles,

12. Cf. Radnitsky, « From Justifying a Theory to Comparing Theories and Selecting Questions : Popper's Alternative to Foundationalism and Scepticism », *Revue internationale de philosophie*, n° 131-132, 1980, p. 222-223.

13. « Michel Serres, ou la philosophie du mélange », *Le Matin de Paris*, 12 janvier 1982, p. 28.

enfin que personne (pas même les positivistes les plus rigoureux et les plus conséquents) n'a jamais proposé d'appliquer le fameux « modèle de la rigueur rationaliste » au processus de la découverte scientifique lui-même.

Quoi qu'en pensent les enthousiastes, il n'y a rien de particulièrement révolutionnaire et inouï dans le fait de souligner la parenté plus ou moins étroite qui existe entre l'imagination scientifique et l'imagination artistique (voir par exemple Mach), le caractère flou ou impur des conceptions scientifiques considérées *in statu nascendi*, l'intervention de facteurs pragmatiques et d'éléments métaphysiques, religieux ou mythologiques déterminants dans la genèse des concepts et des théories scientifiques ou le danger que peut représenter un excès de conscience critique dans les étapes initiales de la découverte (Reichenbach). Ce sont des choses qu'aucun rationaliste digne de ce nom ne songe à nier et que beaucoup de partisans déclarés du modèle incriminé ont expressément soulignées. Mais le problème est que les ressemblances indiscutables qui existent entre la connaissance scientifique et les autres produits de l'imagination humaine sont parfaitement compatibles avec des différences non moins importantes, que l'on ne peut décider d'ignorer purement et simplement et qu'un philosophe peut avoir envie de comprendre.

C'est la raison pour laquelle Holton prend bien soin de préciser qu'il n'est pas question d'envisager le problème du point de vue unidimensionnel de la seule imagination thématique : « ... Je n'aimerais pas que l'on croie que les thèmes, dans une œuvre scientifique, constituent sa réalité essentielle. Sans cela, le travail en histoire des sciences dégénérerait en descriptivisme, et les découvertes scientifiques donneraient l'impression d'être du même ordre que les contes des vieillards dans les collines de l'Albanie, qui trouvent l'histoire d'aujourd'hui à peu près aussi bonne ou aussi mauvaise que celle d'hier. Il y a évidemment dans la science une suite de raffinements, une montée et un déclin et occasionnellement l'abandon ou l'introduction de thèmes. Mais, en plus, il y a eu indiscutablement, au total, un changement progressif dans le sens d'une appréhension plus englobante, plus puissante, des phénomènes naturels » (*op. cit.*, p. 22).

A vrai dire, on ne sait pas très bien si ce que Serres propose est simplement d'admettre l'impureté, le mélange et

le « passage » là où ils se trouvent incontestablement, c'est-à-dire sur le « front mouvant » de la science en marche, ou bien également d'abandonner, comme intrinsèquement pernicieuse, toute idée de tracer, même après coup, une ligne de démarcation quelconque. Comme celle de Feyerabend, sa philosophie des sciences préconise un effacement raisonné et systématique de frontières périmées, qu'elle est, cependant, en même temps obligée de présupposer implicitement, en renonçant à les clarifier d'une manière quelconque. La littérature (et, selon d'autres déclarations, la philosophie ou les sciences humaines) sont décrites comme constituant « la réserve des sciences comme la forêt vierge est la réserve des espèces pour l'agriculteur » (*ibid.*). Mais, pour pouvoir parler d'anticipation ou de « précession », il faut justement utiliser le langage que l'on récuse en principe, celui du passage d'une forme impure et inchoative à une forme pure et achevée, dûment reconnue et répertoriée. Serres affirme et s'applique à démontrer que la philosophie peut être, au moins à certains moments, en avance sur les sciences. Mais il faut comprendre, bien entendu, également que la philosophie n'est réellement ce qu'elle doit être que quand elle possède ce genre d'avance. Cette façon de voir les choses entraîne une conception très particulière et très sélective de l'histoire de la philosophie considérée dans son ensemble. Les « bons » philosophes sont ceux dont l'œuvre anticipe de façon plus ou moins explicite un état ultérieur du savoir, ceux qui fournissent des modèles à la science future, les « mauvais » ceux qui sont en retard par rapport au mouvement des idées scientifiques ou qui, comme dit Serres, se contentent de « recopier ». Quant à ceux qui assignent expressément à la philosophie un objectif complètement différent de celui des sciences proprement dites, ils sont purement et simplement ignorés. Tout se passe donc comme si la science, dont on conteste violemment les tendances séparatistes et élitistes, et l'intolérance à l'égard des autres formes de la culture, fonctionnait en réalité bel et bien comme l'arbitre suprême. C'est en tant que science potentielle et du point de vue de la science réelle que la philosophie doit être comprise et jugée.

Dans cette optique, le prototype de la mauvaise philosophie est évidemment la philosophie transcendante sous toutes ses formes, puisqu'elle substitue à la volonté de

contribuer directement au progrès de la connaissance une interrogation fondamentale sur les conditions de possibilité et les limites de la connaissance en général. Kant remarque qu'« en ce qui concerne le philosophe, on ne peut pas du tout le considérer comme quelqu'un qui travaille à l'édifice des sciences, c'est-à-dire comme un savant (*als Gelehrten*), on doit le considérer bien plutôt comme un chercheur en sagesse (*Weisheitsforscher*¹⁴) ». Et la recherche de la sagesse implique nécessairement, entre autres choses, une réponse à la question « Que puis-je savoir ? ». Ce que les épistémologues comme Serres demandent aujourd'hui à la philosophie est de s'immerger entièrement dans le grand courant unitaire du savoir en marche et de se laisser porter par lui, en renonçant à tous les scrupules et toutes les interrogations qui pourraient constituer, dans cette perspective, des actions de diversion ou de retardement. La philosophie doit redevenir fonctionnelle, plutôt que critique, et se soumettre, comme toutes les autres branches du savoir et de la culture, au seul impératif catégorique de la productivité (conceptuelle et théorique) et du mouvement incessant.

L'obligation d'avancer à tout prix est devenue aujourd'hui si impérieuse que les périodes d'immobilité relative ou, comme dirait Kuhn, de « science normale », qui, pour des raisons évidentes, représentent dans l'histoire des sciences la règle plutôt que l'exception, sont ressenties par certains épistémologues comme une anomalie à laquelle il faut mettre fin à tout prix, y compris, au besoin, en sacrifiant les principes méthodologiques qui y ont semblé jusqu'ici constitutifs de l'esprit de la science et de la tradition scientifique. Du fait que les épisodes révolutionnaires de la science ont été généralement dus à des esprits plus ou moins hérétiques, on conclut que le secret du progrès réside dans l'abandon de toute espèce d'orthodoxie méthodologique. Mais, d'un autre côté, si cette idée d'une quelconque orthodoxie méthodologique est un mythe inventé par des philosophes ignorants de la réalité des sciences et si le seul principe qui ait été suivi de façon conséquente et en toutes circonstances par les scientifiques est le principe « anything goes », cela ne

peut pas être simplement parce qu'ils sont tout à coup victimes de préjugés qui les empêchent de tout essayer qu'ils se trouvent aujourd'hui dans des situations où, apparemment, « plus rien ne va ».

Lorsque Feyerabend défend l'idée d'une science sans méthodologie et d'une tradition scientifique devenue « tolérante » à l'égard des traditions rivales qu'elle a dominées ou évincées, au point de renoncer purement et simplement à défendre sa spécificité et sa supériorité, on peut se demander si ce qu'il propose n'est pas, à la limite, une véritable contradiction dans les termes. Mais puisque, finalement, il n'y a pas à ses yeux de supériorité de la science et, par conséquent, pas non plus de méthodologie particulière qui puisse expliquer cette supériorité inexistante, on ne voit réellement pas pourquoi il serait nécessaire de mobiliser toutes les ressources de l'esprit humain et d'utiliser les apports de toutes les traditions pour faire progresser spécialement une entreprise qui n'a absolument rien de spécial, en dehors de la dévotion qu'elle suscite et des privilèges abusifs dont elle continue à jouir dans les sociétés qui ont fait de la science leur religion. De façon générale, si l'on revendique des droits égaux pour toutes les traditions, il n'y a pas de raison de consentir un privilège particulier à celle qui domine le monde contemporain, au point de ridiculiser plus ou moins toutes les autres, à savoir, justement, la tradition de la nouveauté. Avec ou sans la science, qui a cessé d'en être l'élément essentiel, la religion du progrès ne s'impose qu'à ceux qui décident de s'y soumettre et choisissent cette tradition de préférence à celle du *statu quo*.

14. *Gesammelte Werke in sechs Bänden*, Band VI, p. 619.

3. L'éthique de la clarté contre l'éthique du progrès

« Le progrès est en somme comme un pays nouvellement découvert : un système colonial florissant sur la côte, à l'intérieur c'est encore le désert, la steppe, la prairie. En général, le progrès a cette particularité de paraître beaucoup plus grand qu'il n'est en réalité. »

Johann Nepomuk NESTROY.

« La malédiction du progrès qu'on ne peut arrêter est la régression qu'on ne peut stopper. »

MAX HORKHEIMER-Theodor W. ADORNO,
Dialektik der Aufklärung.

Si l'on admet que, comme le dit Wang, « la philosophie est à la recherche de ce qui est important, fondamental et général » (*op. cit.*, p. 24) et si l'on est en même temps convaincu de « l'importance énorme de la connaissance existante pour la philosophie » (*ibid.*, p. 1), on se heurte immédiatement à un problème sérieux : « Lorsque la philosophie est étroitement rattachée à la connaissance réelle, une question naturelle se pose, qui est que, si la connaissance change rapidement, la philosophie devient une matière tout à fait instable, qui essaie de suivre à chaque instant la dernière avancée en date. Sur ce point, nous acceptons comme une donnée empirique le fait que la connaissance fondamentale ne change pas vite et que, même là où il y a un progrès décisif, la connaissance ancienne, par exemple

L'ÉTHIQUE DE LA CLARTÉ CONTRE L'ÉTHIQUE DU PROGRÈS

la physique newtonienne, contient un bon nombre d'éléments stables et sur lesquels il vaut réellement la peine de réfléchir » (*ibid.*, p. 16).

Lorsqu'on identifie le stable avec l'immuable et le fondamental avec le définitif, il est difficile d'échapper à l'alternative suivante : ou bien il existe un système de principes premiers accessibles à la connaissance, qui déterminent une fois pour toutes ce que le monde doit être et ce que nous devons être pour que la connaissance en général, telle qu'elle se constitue et évolue, soit possible, ou bien les principes eux-mêmes sont strictement liés, au même titre et de la même façon que tous les autres éléments de la connaissance, à une étape déterminée et provisoire du développement de la connaissance. Mais il n'y a aucune raison d'accepter ce genre de choix. Dire qu'il y a, par exemple, une histoire de la raison ou de la rationalité elles-mêmes n'a évidemment aucun sens si l'on identifie immédiatement cette histoire avec celle du savoir dans son ensemble. Même s'il est vrai que le savoir est par nature historique, tout n'y est pas forcément historique ni historique de la même façon. Il n'y a donc pas lieu de se prononcer entre le mythe d'une philosophie transcendante qui prétendrait exhiber d'un seul coup la constitution immuable de la raison humaine et la prétendue « réalité » de l'historicisme universel et indistinct.

Même si elle n'est, pour l'instant, ni très courante ni très considérée, il est tout à fait possible d'adopter, sur ce point, une position de principe comme celle de Putnam : « Je ne crois pas (...) que la rationalité soit définie par un ensemble de "canons" ou de "principes" invariables ; les principes méthodologiques sont liés à notre conception du monde, y compris notre conception de nous-mêmes comme partie du monde, et changent avec le temps. C'est pourquoi je suis d'accord avec les philosophes subjectivistes pour dire qu'il n'y a pas d'*organon* anhistorique qui définit ce que c'est qu'être rationnel ; mais je ne conclus pas du fait que nos conceptions de la raison évoluent au cours de l'histoire que la raison elle-même peut être (ou évoluer jusqu'à devenir) *n'importe quoi* et je ne finis pas non plus par un mélange fantaisiste de relativisme culturel et de "structuralisme", comme les philosophes français. La dichotomie : ou bien des canons anhistoriques invariables, ou bien le relativisme

culturel, est une dichotomie que je considère comme périmée¹. »

Pour une philosophie qui essaie d'aborder le fait de la connaissance sans idée préconçue, la stabilité n'est, somme toute, guère moins impressionnante et étonnante que le changement et requiert, elle aussi, une explication. Mais cet aspect du phénomène de la connaissance n'intéresse évidemment pas beaucoup la philosophie du mélange, qui a toujours tendance à percevoir simultanément, derrière le simple rappel de son existence et de son importance, le spectre de la philosophie transcendante défunte et celui de l'immobilisme menaçant. Insister aujourd'hui sur ce qui, dans l'évolution du savoir, se maintient sans changement notable est pire qu'une erreur, c'est une faute. Un des objectifs de la science est, selon Mach, de parvenir à la construction d'une image du monde qui possède un degré maximum de complétude et de cohérence, et donc également la plus grande *stabilité* possible. Mais la stabilité et la cohérence ont, semble-t-il, cessé d'être des valeurs positives, aux yeux des philosophes, et ne représentent plus guère qu'une sorte de menace permanente contre laquelle il importe de réagir à chaque instant. Elles constituent une perversion, et non l'un des buts normaux et, qui plus est, constitutifs de la recherche scientifique. Selon les derniers programmes en date, la philosophie aurait essentiellement pour tâche de déstabiliser les discours et les savoirs existants et, loin de renforcer leur cohérence précaire, de l'ébranler et de l'affaiblir par tous les moyens, avant qu'elle ait une chance d'exister réellement. Sur ce point, notre philosophie est incontestablement la digne fille d'une époque qui a, en théorie, cessé de croire au progrès et, en même temps, ne supporte littéralement pas la stabilité, une époque qui ne trouve souvent rien de plus précis à reprocher à ce qu'elle essaie de détruire que sa prétention de durer.

Chez Serres, la philosophie du mélange est, si l'on peut dire, la forme suprême de la distinction. C'est aux esprits étroits et spécialisés qu'il convient de tenir compte des lignes

1. Hilary Putnam, *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press, New York, 1981, p. X. Traduction française à paraître aux Editions de Minuit.

de démarcation conventionnelles, de poser des questions de philosophie des sciences « vulgaire » concernant, par exemple, la référence des termes théoriques ou la prétention des hypothèses et des théories scientifiques à représenter de mieux en mieux la réalité, telle qu'elle est, de chercher les raisons pour lesquelles l'histoire racontée aujourd'hui peut être considérée comme meilleure que celle d'hier et d'essayer de comprendre en quoi la fiction scientifique se distingue de la fiction littéraire ou philosophique. « La Science, remarque Valéry, n'est pas le résultat nécessaire, immanquable, de la "raison humaine" ni du "bon sens" ni de l'observation indéfinie. Cette raison et cette observation ont pu exister pendant des siècles sans que la science se fît, ou s'accrût d'une ligne. Mais la Science est due à des accidents heureux, à des hommes déraisonnables, à des désirs absurdes, à des questions saugrenues ; à des amateurs de difficultés ; à des loisirs et à des vices ; au hasard qui a fait trouver le verre ; à des imaginations de *poètes* » (*Cahiers*, II, p. 838). Il est possible que la plupart des praticiens ordinaires de la science aient une image tout à fait fautive de ce qu'elle est et continuent, en particulier, à ignorer qu'elle a été et sera toujours essentiellement l'œuvre d'imaginatifs et de poètes. Mais cela n'empêche pas cette vérité première d'être une banalité épistémologique, dont on tire aujourd'hui les contre-vérités les plus flagrantes, comme par exemple celle en vertu de laquelle la science ne devrait plus être considérée autrement que comme une œuvre d'imagination et une construction poétique parmi d'autres et en tous points semblable aux autres.

Musil faisait déjà une constatation du même genre à propos de la manière dont Spengler a transformé un *gallus Mathiae* familier en un *galli Mathias* méconnaissable : « A partir de l'induction pure, on ne peut construire aucune théorie scientifique. On procède par hypothèse et vérification. Un acte de foi, de l'imagination qui produit la conjecture, est nécessaire même dans le domaine purement rationnel. (On ne doit cependant pas déformer complètement ce fait connu, comme l'a fait Sp[engler].) » (« Der deutsche Mensch als Symptom », *op. cit.*, p. 1362.) Le problème est que la connaissance scientifique représente justement une combinaison tout à fait spécifique de spéculation libre et

de vérification contraignante, d'audace « poétique » et d'humilité expérimentale et, comme le dit Musil, « ce mélange de facteurs de connaissance subjectifs et objectifs dont la séparation constitue le pénible travail de répartition de la théorie de la connaissance » (« Geist und Erfahrung », *ibid.*, p. 1045). De ce genre de travail ingrat et peu productif, les esprits distingués préfèrent généralement se dispenser une fois pour toutes en arguant du fait qu'il constituerait un obstacle ridicule et une entrave inadmissible à la liberté et à la mobilité de la pensée. Manifestement, la cause de la créativité et de l'innovation dans les sciences n'a jamais été aussi systématiquement défendue et célébrée par des gens qui sont, la plupart du temps, bien incapables de la servir autrement qu'en paroles et ne l'invoquent, de façon complètement abstraite, que pour éviter de faire un certain nombre de choses précises que l'on serait justement en droit d'attendre d'eux. Si l'on regarde, par exemple, l'état actuel d'une discipline comme la physique, il faut bien se résigner à l'idée que l'épistémologie, pour autant qu'elle doit encore avoir un certain rapport avec la connaissance dont elle traite, a largement cessé d'être à la portée des philosophes. Mais, à défaut, ils sont au moins, comme tout le monde (si l'on peut dire), en mesure de faire de la science ou plus exactement — puisque c'est finalement là que les choses les plus importantes se passent — de l'« interscience ». Dans une conception générale du savoir comme celle qui vient d'être décrite, la faiblesse apparente de la philosophie, qui est de ne pas être une spécialité « scientifique » et de n'avoir pas de territoire reconnu, redevient évidemment un avantage décisif. Mélangée à tout sans être rattachée à rien, elle est toujours prête à se porter plus spécialement sur les points où elle peut espérer faire bouger quelque chose.

Bien entendu, il ne faudrait pas s'imaginer que les adeptes du mélange se privent d'effectuer dès à présent la séparation du bon grain et de l'ivraie. La plupart d'entre eux anticipent, en toute ignorance de cause, sur le jugement du futur pour justifier des choix et des exclusions tout à fait arbitraires. Ainsi, par exemple, Serres nous explique (sur un air bien connu) que la philosophie analytique « se pose des problèmes qui ont déjà reçu depuis longtemps une réponse,

ou qui ont trait à des questions parfaitement "inutiles"² ». Kripke n'ajoute absolument rien à Leibniz, qui, apparemment, avait déjà « résolu » tous ses problèmes. Or il se trouve que la théorie du nom propre qui a été proposée par Kripke a des implications surprenantes sur un certain nombre de questions qui ont, il est vrai, l'inconvénient d'être beaucoup trop « métaphysiques », comme la modalité *de dicto* et *de re*, la possibilité de vérités *a posteriori* nécessaires et de vérités *a priori* contingentes, l'essentialisme, le dualisme cartésien, etc. En outre, personne n'est en mesure de décider, à l'heure qu'il est, si c'est la « théorie de la référence directe » qui a raison contre Frege, ou l'inverse. On aimerait donc bien savoir par qui le problème a été réglé sans qu'on s'en rende compte. Mais, naturellement, puisque rien ne dépend, pour ce qui intéresse Serres, de la solution de questions de ce genre, il faut bien qu'elles aient déjà reçu leur réponse ou n'en méritent aucune.

Comme tous les positivismes du monde, celui dont il s'agit ici professe le plus grand respect pour la métaphysique, à la condition, toutefois, qu'elle soit « utile » à quelque chose, selon des critères qu'il se réserve de déterminer lui-même. Même s'il est entendu qu'il y a de tout dans tout, du mythe dans le savoir et du savoir dans le mythe, de la religion dans la science et de la science dans la religion, de la fable dans la vérité et de la vérité dans la fable, etc., il y a tout de même des ingrédients qui ne servent à rien et n'ont de place nulle part dans cette cuisine. Il ne faut pas oublier, en effet, que, même si l'on peut faire à peu près ce que l'on veut, dans la mesure où les voies de l'accroissement du savoir sont impénétrables, il y a tout de même un impératif catégorique auquel on doit se soumettre, qui est qu'il faut se remuer et avancer, et donc ne pas perdre son temps à considérer certaines choses de trop près. Or les gens qui, comme les philosophes analytiques, voient dans l'analyse linguistique et conceptuelle la méthode philosophique par excellence choisissent apparemment de rester sur place, autrement dit de reculer. En ce qui les concerne, par un cheminement d'une espèce bien connue, la philosophie

2. « Mélange », *Conversazione con Michel Serres, Alfabeta*, n° 41 (octobre 1982), p. 3.

du mélange, de la fluidité et du parasite débouche sur la discrimination arbitraire, la rigidité dogmatique et l'exclusion des problématiques « parasitaires ».

Il y a eu une époque où il allait à peu près de soi qu'un problème intellectuel existait à partir du moment où il était posé — et, bien entendu, résolu — par Foucault, Lacan, Derrida, Althusser et quelques autres. Aujourd'hui, les références ont sans doute quelque peu changé, mais les procédés sont restés fondamentalement les mêmes. On pourrait croire que les philosophes ont assez à faire avec la résolution des problèmes qu'ils se posent effectivement, sans se préoccuper également de résoudre ceux qui ne les intéressent pas et qu'ils ignorent. Mais, s'ils ne supportent pas que l'on insinue que les problèmes philosophiques en général sont de « pseudo-problèmes », ils n'ont la plupart du temps aucun scrupule à utiliser un vocabulaire du même genre pour éliminer les problèmes posés par d'autres philosophes. Un philosophe qui ne s'intéresse pas aux problèmes du jour a beaucoup plus de chances d'apprendre qu'il se pose des problèmes qui n'en sont pas ou qui ont déjà été résolus que de voir discuter réellement les mérites et les insuffisances des réponses qu'il propose aux questions qu'il se pose. Comme le dit Valéry, alors que les peintres se disputent le rang, c'est tout simplement l'existence — la plupart du temps, à travers l'existence même de leurs problèmes respectifs — que se disputent généralement les philosophes.

La philosophie structuraliste a réduit à l'état de naïveté anachronique l'idée de rapporter les productions culturelles, y compris celles qui, comme les systèmes scientifiques, semblent l'exiger de la façon la plus directe et la plus explicite, à une réalité indépendante qui joue au moins le rôle de régulateur externe ou de condition aux limites. Spengler disait déjà que la réalité n'existe pas et que la nature n'est jamais qu'une fonction de la culture. Et il en déduisait très logiquement qu'« il y a des systèmes physiques comme il y a des tragédies et des symphonies ». En physique, comme en peinture, l'historien de la culture constate qu'il y a des écoles, des traditions, des styles, des manières et des conventions changeantes. La grande consolation du structuralisme aura été que, de tout ce qui ressemble de près ou de loin à un langage, nous pouvons aujourd'hui construire la

« science ». Mais, puisque les signes et les systèmes signifiants représentent la dernière « réalité » que nous pouvons encore espérer atteindre, autant dire que la seule science à laquelle nous ne devrions en aucun cas prétendre est justement celle qui nous intéresse le plus et dans laquelle nous croyions pourtant jusqu'ici avoir effectué des progrès assez impressionnants, à savoir celle de la réalité elle-même.

On entend souvent répéter aujourd'hui que l'art a effectué une mutation décisive en s'affranchissant définitivement de l'obligation désuète de « représenter », en un sens quelconque, une réalité préexistante, pour se transformer en un libre jeu de formes, de couleurs, de sons, de mots ou d'autres matériaux appropriés. On peut se demander si ce que proposent actuellement certains épistémologues avant-gardistes n'est pas que nous nous dotions enfin d'une science « moderne », au sens où nous avons, depuis un certain temps déjà, un art moderne, une science libérée de son assujettissement pénible et frustrant à une réalité qu'elle s'efforce de connaître avec un succès relatif et transformée en une sorte de libre invention permanente que l'on pourrait apprécier uniquement en termes de nouveauté, d'originalité, de créativité et d'ingéniosité « artistiques ». Spengler affirmait que les questions scientifiques sont, au fond, de simples questions de style. Ce n'est évidemment pas tout à fait le genre de langage que l'on utiliserait aujourd'hui. Mais, lorsqu'on lit certains des épistémologues contemporains les plus brillants et les plus réputés, il devient tout simplement impossible de comprendre en quoi la science peut encore être considérée comme une entreprise visant à l'acquisition de la connaissance objective, ou plus généralement d'une forme de *connaissance* quelconque.

La conception des « nouveaux épistémologues » combine souvent de façon tout à fait déconcertante un optimisme démesuré, en ce qui concerne l'avenir de la science considérée uniquement comme un art des concepts, des modèles, des théories et des explications et une condamnation sans nuances et sans appel de la civilisation scientifique et technique qu'elle est supposée avoir, directement ou indirectement, engendrée. C'est à la science — ou, en tout cas, à une certaine science — que l'on doit, en fin de compte, la destruction de la nature, la pollution, le surarmement, les guerres

et même, selon certains, le totalitarisme, les camps de concentration, la torture et un bon nombre d'autres choses du même genre. Les adeptes de la nouvelle science qui commence suggèrent que la situation actuelle résulte principalement de l'étroitesse d'esprit, du rigorisme et de l'intolérance qui caractérisent la conception rationaliste et positiviste de la science qui a prévalu jusqu'ici. Une science pour laquelle la connaissance (au sens traditionnel) et la maîtrise des phénomènes naturels ne seraient plus le but essentiel, libérée de l'obsession de la vérifiabilité et de l'applicabilité, pratiquée à la manière d'une discipline « libérale » pour le simple plaisir d'imaginer et de créer et renonçant entièrement à se distinguer de la philosophie ou de l'art serait en mesure de préserver et d'augmenter dans des proportions incalculables tous les avantages de la science dominatrice, utilitaire et meurtrière que nous avons connue jusqu'ici, sans comporter aucun des inconvénients qu'elle entraîne. Il est probablement inutile de chercher à savoir sur quelle espèce de hasard miraculeux ou d'harmonie préétablie repose, en dernière analyse, cette assurance remarquable. Il vaut mieux se contenter d'observer que, comme dit Lichtenberg : « Il y a des gens qui peuvent croire ce qu'ils veulent. Ce sont d'heureuses créatures. » De toute façon, une fois que l'on a décidé de substituer à la recherche du vrai celle de ce qui est agréable à l'intellect, on est effectivement en droit de considérer que la science est aujourd'hui à peine sortie de l'enfance et qu'elle a encore presque tout à faire dans ce domaine.

La réponse correcte est celle qui avait déjà été donnée par Mach et que connaissent bien tous ceux qui, scientifiques ou non, ont éprouvé à la fois les difficultés extrêmes et les satisfactions irremplaçables qui sont liées à la recherche de la simple vérité. Il n'y a aucune raison, lorsqu'on s'adonne à la recherche scientifique, de vouloir trouver la poésie ailleurs que dans la vérité elle-même, « car la réalité et la vérité sont plus grandes, plus sublimes et également plus poétiques que toute poésie (*Dichtung*³) ».

3. Ernst Mach, « Ueber den Einfluss zufälliger Umstände auf die Entwicklung von Erfindungen und Entdeckungen », *Populär-wissenschaftliche Vorlesungen*, 3. vermehrte und durchgesehene Auflage, Johann Ambrosius Barth, Leipzig, 1903, chap. xvi, p. 308.

Il va sans dire que, pour ceux qui jugent la philosophie uniquement dans les termes de la contribution hypothétique qu'elle apporte au savoir de demain, le comble de la futilité est représenté par les philosophes qui estiment, comme Wittgenstein, que le but de l'activité philosophique n'est pas la production de structures toujours plus compliquées et plus puissantes, mais « la clarté et la transparence des structures, quelles qu'elles soient » (*Recherches philosophiques*, Préface). Puisque les progrès du savoir ne peuvent s'effectuer que dans une certaine confusion délibérément acceptée et entretenue, la recherche de la clarté pour elle-même doit être considérée comme l'entreprise obscurantiste et réactionnaire par excellence. Wittgenstein dirait que c'est justement l'exigence de la clarté, plutôt que de la nouveauté et du progrès, qui constitue la spécificité de la philosophie et la rend étrangère à l'esprit de la science et de l'époque contemporaines. Cette façon de voir les choses, qui ne peut évidemment être considérée autrement que comme improductive et négative par les partisans du mouvement pour le mouvement, est adoptée chez lui, de façon parfaitement consciente et explicite. Et il vaut mieux, à tout prendre, décider de l'ignorer complètement et définitivement que de s'imaginer que l'on peut la combattre en invoquant simplement l'obligation dans laquelle nous nous trouvons de « progresser », quoi qu'il arrive, puisque c'est justement le refus de se soumettre à cette obligation, telle qu'elle est généralement ressentie et acceptée, qui définit, aux yeux de Wittgenstein, le philosophe ou, tout au moins, le genre de philosophe qu'il veut être.

Lorsque Frege reprochait aux mathématiciens de son époque de ne pas savoir et de ne pas chercher à savoir de quoi ils parlent, quand ils utilisent des mots comme « nombre », « fonction », « variable », identité », etc. il ne pensait pas que la confusion conceptuelle empêche nécessairement une discipline scientifique qui la tolère de prospérer et de progresser normalement. Ce qui le scandalisait était la dévaluation qualitative, et non la diminution quantitative de la connaissance mathématique qui résulte de cette attitude : « Si l'on demande en quoi consiste à proprement parler la valeur des connaissances mathématiques, la réponse doit être : moins dans le quoi du savoir que dans le comment,

moins dans le matériau du savoir que dans le degré de transparence qu'il présente pour l'esprit [et] la perception claire des connexions logiques⁴. » Wittgenstein, qui, tout en abandonnant entièrement la perspective fondationaliste classique qui était encore celle de Frege, est resté fidèle à l'idéal philosophique de la clarté et de la transparence, a reconnu ouvertement que la clarification philosophique n'était généralement ni une condition du progrès ni un facteur de progrès :

« La clarté philosophique aura sur la croissance des mathématiques la même influence que la lumière du soleil sur la croissance des germes de pommes de terre. (Dans la cave obscure, ils poussent jusqu'à des mètres de longueur.)

Le mathématicien ne peut pas ne pas être horrifié par les considérations mathématiques que j'expose, car la formation qu'il a reçue l'a toujours dissuadé de s'adonner aux pensées et aux doutes que je développe. Il a appris à les considérer comme une chose méprisable et a, pour utiliser une analogie empruntée à la psychanalyse (ce paragraphe rappelle Freud), acquis à leur égard une répulsion du même genre que celle que l'on éprouve devant tout ce qui est infantile. C'est-à-dire que je développe tous les problèmes que, par exemple, un enfant, lorsqu'il apprend l'arithmétique, etc., ressent comme des difficultés et que l'enseignement réprime sans les résoudre. Je dis donc à ces doutes réprimés : vous avez tout à fait raison, demandez seulement, et exigez que la lumière soit faite⁵ ! »

Lorsque la philosophie est envisagée de cette façon, c'est-à-dire comme une sorte de pédagogie de l'adulte, il n'y a aucune raison de s'attendre à ce que les questions du philosophe soient celles qui se posent naturellement au praticien de la discipline concernée. Elles correspondent plutôt à des perplexités et à des étonnements qu'il a tendance à considérer comme futiles, parce qu'ils donnent l'impression de ne pouvoir être pris au sérieux sans rendre l'apprentissage problématique, la pratique fluctuante et le progrès impossi-

4. Gottlob Frege, *Nachgelassene Schriften*, herausgegeben von H. Hermes, F. Kambartel und F. Kaulbach, Felix Meiner Verlag, Hambourg, 1969, p. 171.

5. *Philosophische Grammatik*, herausgegeben von R. Rhees, B. Blackwell, Oxford, 1969, p. 381-382.

ble. Réveiller ces doutes normalement assoupis n'est évidemment pas le genre de chose susceptible de séduire un philosophe qui a décidé d'épouser intégralement la cause et les motivations du praticien, son mépris des scrupules et des réticences « infantiles » et son désir d'aller de l'avant sans se laisser retarder ou arrêter par des problèmes de clarification conceptuelle.

Il est vrai que la position de Wittgenstein sur ce point est assez ambiguë, puisque le passage cité plus haut est précédé immédiatement de la remarque suivante : « Le philosophe perçoit des changements dans le style de sa dérivation (*Ableitung*), à côté desquels le mathématicien d'aujourd'hui, avec sa vision obtuse, passe tranquillement. — C'est à proprement parler une plus grande sensibilité qui distinguera le mathématicien de l'avenir de celui d'aujourd'hui ; et c'est elle qui — pour ainsi dire — élaguera les mathématiques ; car on se préoccupera alors davantage de la clarté absolue que de l'invention de nouveaux jeux » (*ibid.*, p. 381). Apparemment, Wittgenstein n'excluait pas complètement que les deux sciences auxquelles il s'est intéressé en priorité, en tant que philosophe, à savoir les mathématiques et la psychologie, puissent évoluer dans un sens qui les rendrait beaucoup plus « philosophiques » qu'elles ne le sont actuellement. Mais une science ne devient plus philosophique, au sens où il l'entend, qu'en recherchant davantage la clarté en soi, et non en devenant plus inventive et plus productive.

Il n'y a sans doute pas de plus bel exemple de la confusion philosophique désastreuse qui règne en ce moment que la manière expéditive dont certains discutent — ou refusent de discuter — le problème de la rationalité et de l'irrationalité. Dire, comme le fait Serres, que « l'irrationnel est uniquement la façon qu'a la science "rationnelle" d'indiquer ce qu'elle n'est pas », que « la science s'est attribuée toute la rationalité, désignant le reste comme "passionnel" » et que « c'est simplement une prise de position et de pouvoir » (*Mélange*, p. 3) est une curieuse façon de présenter les choses. Car, si la situation est réellement telle qu'elle est décrite ici, il n'est certainement pas possible de prétendre que « les discussions actuelles sur la rationalité et l'irrationalité sont "idéologiques" au sens le plus plat et le plus publicitaire du terme » (*ibid.*), comme si les philosophes qui

traitent de cette question inventaient une fois de plus un problème qui n'existe pas et une controverse sans enjeu.

Il n'y a justement aucune raison d'accepter que le domaine de la rationalité soit réduit à celui de la scientificité ; et ce n'est pas du tout la même chose de dire que la science commet un abus de pouvoir en revendiquant le monopole de la rationalité — ce qui revient à reconnaître implicitement l'existence et l'importance de la distinction et de la question — et de dire que la science n'est finalement ni plus ni moins « rationnelle » que le reste — ce qui est une façon de nier qu'il existe une distinction ou une question quelconques. Le problème serait évidemment plus vite résolu si l'on pouvait se borner à constater que l'adjectif « rationnel » n'est rien de plus qu'une désignation conventionnelle et consacrée que la science utilise pour qualifier et légitimer sa position d'autorité. Mais c'est raisonner comme si la tradition rationaliste avait toujours identifié la rationalité en général avec la rationalité théorique et celle-ci avec la science, en ignorant complètement le problème de la rationalité extra-scientifique et, en particulier, celui de la rationalité pratique. S'il y a aujourd'hui des discussions aussi acharnées sur le problème de la rationalité et de l'irrationalité, c'est notamment parce que, même si l'on acceptait de considérer la science comme l'entreprise rationnelle par excellence, il ne serait certainement pas possible de se résigner à voir la connaissance théorique devenir le seul domaine où l'homme est encore capable de faire preuve d'un minimum de rationalité, alors que les questions qui sont justement les plus importantes et les plus décisives pour lui doivent être abandonnées entièrement à l'arbitraire des préférences, des évaluations et des décisions subjectives.

Il est clair qu'une des raisons essentielles pour lesquelles la rationalité scientifique constitue une valeur est qu'elle a augmenté dans des proportions considérables les moyens dont nous disposons pour réaliser des fins diverses. Mais, comme le constatait Max Weber, le processus de rationalisation progressive qui a produit simultanément un développement illimité de la rationalité instrumentale et une dissolution des valeurs morales et religieuses communément admises se paie aujourd'hui d'un scepticisme résigné à l'égard de la possibilité de réaliser un consensus rationnel sur les

normes et les valeurs ultimes, dont le choix ne peut résulter que de décisions pré-rationnelles de la conscience individuelle. Ce « polythéisme », comme l'appelle Weber, des normes et des valeurs fondamentales est une chose que pratiquement plus personne aujourd'hui ne se risque à contester sérieusement. Comme l'écrit Einstein : « Je sais que c'est une entreprise désespérée que de débattre sur les jugements de valeur fondamentaux. Par exemple, si quelqu'un approuve, comme but, l'extirpation de la race humaine de la surface du globe, on ne peut réfuter un point de vue de ce genre en s'appuyant sur des bases rationnelles. Mais, s'il y a un accord sur certains buts et certaines valeurs, on peut argumenter rationnellement sur les moyens par lesquels ces objectifs peuvent être atteints⁶. »

Or le problème est précisément que la possibilité d'un comportement rationnel, ne serait-ce qu'au sens de l'adaptation des moyens aux fins, est subordonnée à une condition dont nous ne croyons pas réellement qu'elle soit ou puisse être réalisée. « La perfection des moyens et la confusion des buts », écrit Einstein, semblent — à mon avis — caractériser notre époque. Si nous désirons sincèrement et passionnément la sécurité, le bien-être et le libre développement des talents de tous les hommes, les moyens qui permettraient de se rapprocher de cet état de choses ne nous manqueront pas. Même, s'il n'y a qu'une petite partie des êtres humains qui aspirent à des fins de ce genre, leur supériorité se manifesterait à long terme » (*ibid.*, p. 337). Mais comment croire que nous voulons sérieusement ce genre de choses ? L'indécision et la confusion des fins et l'incapacité de vouloir réellement ce que l'on prétend en principe vouloir peuvent aisément atteindre un point tel que le comportement individuel et collectif de l'être humain devient tout simplement intelligible, du point de vue de la *Zweckrationalität* elle-même. La discordance entre les moyens utilisés en pratique et les buts poursuivis en théorie est, dans la plupart des cas, tellement grande que l'impression d'ensemble est celle d'une irrationalité tragique et absurde.

Aujourd'hui, les nouveaux dionysiens vont répétant que

6. Albert Einstein, *Ideas and Opinions*, Souvenir Press, Londres, 1973, p. 31.

nous devons absolument mettre fin au règne de la logique, de la raison et de la science, qui est responsable de la plupart des calamités actuelles. Comme le remarque Holton (*op. cit.*, p. 102), il est évidemment beaucoup plus facile d'injurier à distance un adversaire complètement mythique et, pour cette raison, bien incapable de réagir que de s'attaquer concrètement aux maux que l'on dénonce avec la seule arme qui aurait une chance de se révéler efficace, à savoir précisément la raison elle-même. Un des présupposés les plus caractéristiques des nouveaux dionysiens est l'idée que l'Etat, l'économie et la société modernes représentent en quelque sorte *la* rationalité et *la* logique sous leur forme la plus pure et la plus parfaite. Or l'idée que le comportement de l'homme contemporain est dominé de part en part par une exigence de rationalité obsessionnelle et tyrannique n'est rien d'autre qu'une légende que l'on colporte pour éviter d'avoir à regarder en face une certaine catégorie de faits tellement massifs qu'ils devraient être aveuglants. La moindre réflexion sérieuse sur la question montrerait que le diagnostic à peu près diamétralement opposé que Zinoviev formule sur ce point est singulièrement plus vraisemblable :

« Se laisser guider par des règles de logique sans les soupçonner est impossible dans son principe en raison de la nature même de ces règles. Et, d'autre part, le pourcentage des opérations linguistiques qui se font d'après les règles de logique sur le nombre total d'opérations linguistiques est si insignifiant que les discours à propos d'un stade de pensée soi-disant logique produisent un effet purement comique. En réalité, ce n'est pas que les hommes utilisent toujours les règles de logique sans en avoir conscience, mais c'est qu'ils ne les utilisent pour ainsi dire pas. Essayez d'analyser les discours des hommes politiques et des juristes d'un point de vue logique et, à votre propre étonnement, vous découvrirez justement une absence presque complète de logique, quoique en principe elle doit être le fondement de leur réflexion. La science ? Mais même l'une des sciences les plus strictes, la physique, est archi-pleine d'un tas de trucs linguistiques de charlatans. L'activité linguistique des hommes est un chaos d'un point de vue logique et l'irruption en elle de la logique est une tentative insignifiante du point de vue de ses conséquences d'apporter un ordre à ce chaos.

Le Schizophrène dit qu'il était entièrement d'accord. Le chaos linguistique est l'expression exacte du chaos social. La pratique linguistique des hommes est dans son principe antilogique. La logique est un des moyens utilisés par l'anti-social. L'arme du social est l'antilogique, qu'on dénomme logique dialectique pour mieux la masquer. Si bien que la logique n'est pas aussi innocente qu'elle n'en a l'air. Il viendra un jour où la logique sera tout autant que la politique une source de mauvais coups. Entre parenthèses, le coefficient de logique ne dépend pratiquement pas du niveau d'instruction des individus et il est inversement proportionnel à leur position sociale⁷. »

Dans des situations comme celles qui sont décrites par Zinoviev, l'absence de rationalité théorique et l'absence de rationalité éthique sont deux aspects différents d'un seul et même problème. L'exigence de logique, de rationalité et de transparence, qui coïncide en profondeur avec l'exigence de moralité elle-même, ne peut être que le fait d'une minorité insignifiante de dissidents et d'asociaux ; et c'est la volonté d'introduire une exigence de ce genre dans l'analyse et la compréhension des mécanismes sociaux et politiques qui transforme l'intellectuel en individu « épistémologiquement » subversif et potentiellement dangereux pour la collectivité. C'est justement au rationalisme (et même, s'il est permis d'utiliser un terme aussi injurieux) au positivisme implacable de sa méthode (je veux dire, à sa façon très remarquable de considérer qu'un simple exposé des *faits* peut constituer la meilleure théorie⁸) que la description de Zinoviev doit son

7. Alexandre Zinoviev, *Les hauteurs béantes*, traduit du russe par Wladimir Berelowitch, Editions L'Age d'Homme, Lausanne, 1977, p. 82-83.

8. Comme l'écrivit Goethe : « Le summum serait : comprendre que tout ce qui est factuel est déjà théorie. (...) Que l'on ne cherche tout simplement rien derrière les phénomènes : ils sont eux-mêmes la théorie » (*Maximen und Reflexionen*, § 575). Ou encore : « ... C'est en vain que nous entreprenons d'exprimer la nature d'une chose. Nous percevons des effets, et une histoire complète de ces effets engloberait sans doute la nature de cette chose. Nous nous efforçons en vain de peindre le caractère d'un être humain ; rassemblons par contre ses manières d'agir, ses actes, et nous verrons apparaître une image du caractère » (*Traité des couleurs*, accompagné de trois essais théoriques, avec introduction et notes de Rudolf Steiner, traduction française par Henriette Bideau, Editions du Centre Triades, Paris, 1980, p. 71).

efficacité critique et sa puissance satirique incomparables.

Bien entendu, il serait tout à fait injuste et malséant d'insinuer que, dans des régimes aussi libéraux et éclairés que les nôtres, la logique pourrait constituer une des armes auxquelles la morale a besoin de recourir à l'occasion pour lutter contre le mensonge social, en particulier celui des sociétés et des groupes de pression d'intellectuels, ou encore que le mépris que les idéologies entretiennent généralement à son égard a quoi que ce soit à voir avec le fait qu'elle « n'est même pas tant un concurrent qu'une menace permanente d'être pris en flagrant délit d'escroquerie » (Zinoviev, *ibid.*, p. 203). Les professionnels du nouvel anti-communisme version française ont, bien entendu, oublié de remarquer que Zinoviev, dont ils se réclament à l'occasion, propose une description des mécanismes sociaux qui est tout à fait générale et applicable, avec des différences de degré plus ou moins importantes, à n'importe quelle forme de société.

Ce que le Bavard, dans le passage que j'ai cité, dit du discours des politiciens et des juristes peut évidemment être transposé, à peu près sous la même forme, à celui des philosophes. Et il est également vrai dans ce domaine que le mépris de la logique et, plus généralement, des règles élémentaires de l'argumentation et de la discussion critique, au sens le plus large, augmente souvent en proportion du degré occupé dans la hiérarchie sociale. Pour pouvoir affirmer sérieusement que « la raison, c'est la torture » ou « la raison, c'est le totalitarisme », déclarer que la langue elle-même est « fasciste » ou expliquer, comme l'a fait récemment un de nos intellectuels les plus brillants et les plus titrés, que l'Europe est « une chose qui (...) n'a jamais existé, sauf dans l'ambition totalitaire de quelques dictateurs : Napoléon, Hitler, Charlemagne, Charles Quint (...), un territoire qui a été ouvert à l'ambition de quelques fous, sans aucune unité d'aucune sorte », il faut évidemment avoir conquis de haute lutte le droit de mépriser ouvertement la logique, la vérité élémentaire et le sens des mots. Mais, une fois que ce privilège a été acquis et officiellement reconnu, l'opération est sans risques et toujours payante, puisqu'une absurdité patente proférée par une vedette consacrée est toujours beaucoup plus importante qu'une vérité profonde énoncée par un individu obscur. Qui plus est, dans un univers intellectuel où seul ce qui est excessif peut encore

être signifiant, la surenchère permanente est évidemment de rigueur.

« La toute première leçon que nous sommes en droit de demander à la logique de nous enseigner est, écrit Peirce, comment rendre nos idées claires ; et c'est une leçon très importante, qui n'est dépréciée que par les esprits qui en auraient besoin. Savoir ce que nous pensons, être les maîtres de notre propre signification, nous donnera un fondement solide pour arriver à une pensée grande et importante. C'est une leçon qui est très facilement apprise par ceux dont les idées sont pauvres et limitées ; et combien plus heureux sont-ils que ceux qui se vautrent avec impuissance dans un riche bourbier de conceptions ! » (« How to Make Our Ideas Clear », in *Collected Papers*, V, § 393). Ceux qui méprisent le plus la clarté sont évidemment toujours ceux qui en sont le plus incapables et qui ne la considèrent jamais que comme l'indice d'une extrême pauvreté d'idées. Peirce soutient que, pour un individu, « il ne peut y avoir de doute sur le fait qu'un petit nombre d'idées claires vaut mieux qu'un grand nombre d'idées confuses » (*ibid.*). Mais il admet qu'il appartiendra à l'avenir de décider si le peuple le plus avantagé est celui qui devra surmonter progressivement l'inconvénient d'une richesse excessive de langage et d'idées ou, au contraire, celui qui ne dispose que d'un nombre réduit de mots et d'idées dont il a une maîtrise parfaite. On peut dire que la philosophie française a définitivement tranché la question depuis un certain temps, et dans un sens très précis.

La constatation (banale) que j'ai faite plus haut à propos des intellectuels qui réussissent à faire admirer même leurs pires inepties pourrait être rapprochée de la remarque très pertinente que fait Lichtenberg à propos de la physiognomonie : « Nous pensons plus finement, parlons plus finement et divaguons plus finement⁹. » Lichtenberg voulait empêcher que, dans un monde de plus en plus raffiné où la superstition grossière était en train de disparaître, ne se glisse une forme de superstition plus subtile et plus adaptée, « qui, précisément à cause du masque de la raison qu'elle porte, devient plus

9. Georg Christoph Lichtenberg, *Aphorismen, Briefe, Satiren*, ausgewählt und mit einem Nachwort versehen von Herbert Nette, VMA-Verlag, Wiesbaden, 1979, p. 208.

dangereuse que la superstition grossière » (*ibid.*). Il y a aujourd'hui réellement de quoi être effrayé par le nombre de superstitions subtiles et dangereuses qui, sous le masque de la philosophie, ont envahi la culture contemporaine. La subtilité est, d'ailleurs, généralement tout à fait relative et provisoire : la rhétorique philosophique permet de faire passer momentanément pour des vérités extraordinaires des erreurs qui, lorsqu'elles sont reconnues, se révèlent finalement assez grossières et assez communes.

Marthe Robert s'est interrogée sur la fascination remarquable que le mal et, plus précisément, le mal absolu peuvent exercer sur la littérature et la critique et sur les mécanismes sélectifs qui permettent de le condamner ou, au contraire, de le sacraliser, selon les cas¹⁰. Il ne serait pas inutile de réfléchir également sur le prestige tout à fait particulier dont l'erreur et, de préférence, l'erreur radicale jouissent habituellement auprès des philosophes et de la critique philosophique. Peut-être parce qu'ils croient que (seul) celui qui se trompe grandement peut penser grandement, les philosophes donnent souvent l'impression de chercher beaucoup moins à éviter l'erreur qu'à se tromper de façon plus grandiose et plus exemplaire que les gens ordinaires. J'ai parlé, il y a quelques années, d'une sorte de « prime à l'erreur » accordée implicitement ou explicitement à ceux qui ont l'art de se tromper quand il faut et de le reconnaître également quand il faut¹¹. En philosophie comme en littérature, certains auteurs sont considérés, à partir d'un certain moment, comme irresponsables. Comme le constate Marthe Robert, la rigueur ne vise que les moyens et les petits et, « au lieu de juger d'une faute ou d'un délit précis, nous nous bornons à condamner la médiocrité, comme nous le faisons au fond dans n'importe quel secteur de l'action et de la pensée » (*op. cit.*, p. 192). Paradoxalement, ce sont donc les gens qui ont le plus de prestige et d'influence, c'est-à-dire dont les erreurs sont le plus susceptibles d'avoir des conséquences réelles et importantes, qui se les font le plus aisément pardonner. Du reste, dans des domaines où la notion de progrès n'a pas de sens clair et tend à

être remplacée par celles de mobilité, d'innovation ou d'agitation pure et simple, où l'erreur ne peut guère être, comme dans les sciences, la voie normale d'accès à une vérité dont elle permet au moins de se rapprocher un peu plus et où l'idée même de vérité objective finit par devenir tout à fait illusoire et suspecte, il est bien difficile de dire ce qui distingue une erreur caractérisée d'une simple vérité de circonstance.

Certaines des critiques formulées actuellement contre le rationalisme se bornent à rappeler des choses élémentaires que les rationalistes ont été les premiers à reconnaître et à souligner explicitement, par exemple, qu'il n'est ni possible ni souhaitable d'essayer de résoudre tous les problèmes qui se posent à l'humanité par des méthodes « scientifiques » ou même rationnelles, au sens le plus large du terme. « Notre rationalisme, écrivait Renan, n'est (...) pas cette morgue analytique, sèche, négative, incapable de comprendre les choses du cœur et de l'imagination, qu'inaugura le XVIII^e siècle ; ce n'est pas l'emploi exclusif de ce que l'on a appelé "l'acide du raisonnement" ; ce n'est pas la *philosophie positive* de M. Auguste Comte, ni la critique irrégulière de M. Proudhon. C'est la reconnaissance de la nature humaine, consacrée dans toutes ses parties, c'est l'usage simultané et harmonique de toutes les facultés, c'est l'exclusion de toute exclusion. M. de Lamartine est, à nos yeux, un rationaliste, et pourtant, dans un sens plus restreint, il récuserait sans doute ce titre, puisqu'il nous apprend lui-même qu'il arrive à ses résultats non par combinaison et raisonnement, mais par instinct et intuition immédiate¹². »

Rorty constate que « la culture du positivisme a (...) produit des oscillations incessantes du pendule entre la conception selon laquelle "les valeurs sont purement 'relatives' (ou 'émotives', ou 'subjectives')" et l'idée que l'application de la "méthode scientifique" aux questions de choix politique et moral constituait la solution de tous nos problèmes¹³ ». Il est incontestable, par exemple, que ceux des membres du Cercle de Vienne qui affirmaient l'existence d'une relation organique

10. Cf. *La vérité littéraire*, Editions Grasset, Paris, 1981, p. 186 sq.

11. Cf. « Pourquoi pas des philosophes ? », *Critique*, n° 369 (février 1978), p. 97-122.

12. Ernest Renan, *L'avenir de la science*, Pensées de 1848, Calmann-Lévy, 1890, p. 65-66.

13. Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism*, p. XLIII.

et intrinsèque entre la « conception scientifique du monde » et un programme politique et social réformiste ou révolutionnaire d'inspiration socialiste ont été, en fin de compte, incapables d'expliquer et de justifier réellement cette conviction. Le Cercle de Vienne est resté partagé entre le sentiment que le rationalisme théorique a des répercussions précises et déterminantes sur le traitement des questions pratiques et l'idée que celles-ci relèvent entièrement de prises de position individuelles qui ne peuvent être rationnellement discutées. Mais la conviction que la généralisation de la méthode scientifique à tous les domaines permettra de résoudre, un jour ou l'autre, tous les problèmes qui pourraient se poser constitue le genre de naïveté et d'illusion que les adversaires du rationalisme attribuent volontiers à ses représentants, alors que ceux-ci sont, en général, singulièrement plus réalistes, plus modérés et plus circonspects.

Comme l'écrivait Carnap, dans le très remarquable et, somme toute, très romantique paragraphe qui termine *Der logische Aufbau der Welt* : « Même si l'importance de la science pour la vie est sous-estimée de multiple façon dans les courants de pensée modernes, nous n'allons cependant pas pour autant nous laisser entraîner à commettre l'erreur inverse. Nous voulons, au contraire, justement reconnaître clairement vis-à-vis de nous-mêmes, les gens qui travaillent dans les sciences, que la vie requiert, pour être maîtrisée, la mise en œuvre de toutes les forces de l'espèce la plus diverse et nous garder de la croyance myope que les exigences de la vie peuvent être satisfaites uniquement à l'aide de la force de la pensée conceptuelle¹⁴. »

Une autre forme de critique, qui fonctionne également comme une idée reçue, s'en prend, lorsqu'elle vise le « rationalisme », à une attitude qui représente en fait exactement le contraire de ce que tous les gens qui se disent aujourd'hui rationalistes entendent par là. La rationalité est présentée comme une adhésion dogmatique à un certain nombre de principes universels absolument rigides, qui doivent être

maintenus contre toute expérience et quelle que soient les conséquences. Or, pour Popper, par exemple, la rationalité est liée beaucoup moins au contenu de croyances et de convictions particulières qu'à une certaine attitude à l'égard de la croyance et de la conviction en général. Être rationnel, c'est d'abord et essentiellement être critique et, en particulier, être prêt à utiliser les croyances et les convictions d'autres individus ou d'autres cultures comme une occasion qui nous est offerte de critiquer les nôtres et de les critiquer plus sérieusement et plus sévèrement que nous n'aurions pu le faire par nous-mêmes. Le rationalisme, compris de cette façon, se définit avant tout par l'idée qu'aucune espèce de certitude ne constitue jamais une garantie de la vérité et qu'aucune croyance ne peut être autorisée à justifier ses excès et ses abus en se présentant comme « vraie ». Même dans les sciences, il n'y a pas et il ne peut pas y avoir de vérité « établie ».

Popper a été accusé, notamment par les représentants de l'École de Francfort, d'être bel et bien, en dépit de ses dénégations répétées et acharnées, un « positiviste », qui partage la méfiance de tous les philosophes de cette espèce pour la théorie et la spéculation, leur tendance à identifier la rationalité et la connaissance scientifiques avec la rationalité et la connaissance tout court et leur croyance au monopole et à l'autorité suprême et exclusive de la science dans toutes les questions de fait. Ces critiques sont, pour le moins, étranges, puisque Popper a toujours soutenu que l'univers de la rationalité, c'est-à-dire de la *discussion* rationnelle, excédait largement le domaine d'application de la méthode scientifique proprement dite, que la science était et resterait une fois pour toutes une construction conjecturale, aussi hypothétique et risquée à la fin qu'elle l'était au début, et que, ne prétendant à aucune espèce de certitude ni même de probabilité, elle ne revendiquait, par le fait, aucune fiabilité, validité ou autorité spéciales. Du même coup, comme on pouvait s'y attendre, il a été accusé simultanément d'être directement à l'origine des courants sceptiques, irrationalistes et « anarchistes » qui ont tendance à s'imposer aujourd'hui. En fait, au lieu de dire que les discussions actuelles sur le rationalisme et l'irrationalisme sont « idéologiques », on pourrait aussi bien se borner à constater qu'il n'y a généralement pas du tout de discussion, puisque les protagonistes du débat considèrent manifestement

14. Rudolf Carnap, *Der logische Aufbau der Welt*, suivi de *Scheinprobleme in der Philosophie*, zweite Auflage, Felix Meiner, Hambourg, 1961, p. 260.

que la dernière chose dont ils pourraient avoir à tenir compte est ce que disent et pensent réellement leurs adversaires.

Popper n'est pas seulement convaincu que, comme dirait Lessing, si nous avions à choisir entre la recherche indéfinie de la vérité et sa possession immédiate, nous devrions opter sans hésiter pour la première possibilité. Il estime également que l'idée de posséder, à un moment quelconque, la vérité n'a tout bonnement aucun sens. Ce qui lui vaut d'être attaqué à la fois par ceux qui lui reprochent de concevoir la recherche de la vérité d'une manière telle qu'il est exclu que nous puissions jamais la trouver et par ceux qui dénoncent le puritanisme et l'autoritarisme excessifs et insupportables que recèle implicitement toute théorie dans laquelle la notion de vérité objective continue à jouer un rôle central et à se présenter comme une norme ultime.

Pour Popper, pas plus que la recherche ne vise à la découverte de vérités finales elle n'est subordonnée à la détention de vérités initiales d'une espèce quelconque. Le rationalisme critique redeviendrait effectivement un rationalisme dogmatique de type classique si la possibilité d'une discussion critique, au sens où il l'entend, impliquait nécessairement un accord sur des principes premiers ou des axiomes reconnus comme vrais et évidents par tous les participants. Mais Popper a maintes fois précisé qu'il n'en était rien, qu'une discussion sur les principes eux-mêmes, bien que probablement très rare et extrêmement difficile en pratique, devait toujours être possible en théorie et qu'en outre la réalisation d'un accord final ne pouvait être considérée ni comme le but principal ni comme le critère de la fécondité d'une discussion rationnelle. Il peut arriver, en particulier, que l'effet de la discussion soit de nous amener à considérer nos propres certitudes d'une manière sensiblement différente, simplement en attirant notre attention sur le fait qu'elles ne sont pas les seules possibles et défendables, sans pour autant nous inciter nécessairement à les abandonner et sans que le fait que chacun reste finalement sur ses positions doive être perçu comme une faute imputable à l'un ou l'autre des participants.

En d'autres termes, le but d'un programme philosophique de type rationaliste ne peut certainement pas être la réalisation d'un consensus universel et définitif sur la vérité de certains énoncés ou de certaines théories. Et, si l'on considère

la volonté de critiquer sans ménagement toute espèce de vérité admise ou proposée comme une caractéristique constitutive de la lutte pour la vérité, on ne peut évidemment pas être tenté de poursuivre celle-ci, en dernière analyse et en désespoir de cause, « par l'épée et par les chaînes », même s'il est effectivement vrai que les individus, les groupes et les cultures qui affichent un amour désintéressé de la vérité révèlent en général presque immédiatement, par la nature même des moyens qu'ils utilisent, qu'ils cherchent en réalité tout autre chose.

Parmi les adversaires du rationalisme critique, certains admettent qu'il pourrait être bon en théorie, mais soulignent qu'il ne vaut rien en pratique, parce que même la science ne réussit pas à être « rationnelle », au sens où Popper prétend qu'elle l'est. D'autres soutiennent qu'il ne vaut rien, même en théorie, parce que, si la science avait essayé de se conformer aux exigences du rationalisme popperien, elle n'aurait tout simplement jamais existé ou n'aurait fait aucun des progrès que nous constatons. Mais l'important n'est pas, pour l'instant, de se demander si le modèle de la rationalité et du progrès que propose Popper est plausible, réaliste et applicable. Il s'agit, en fait, simplement de savoir si c'est plutôt l'excès ou le manque de rationalité qui engendre le prosélytisme, le fanatisme, la dictature et l'impérialisme intellectuel et politique ; et la réponse ne peut, au moins à première vue, faire aucun doute. Si le rationalisme critique est *trop* critique pour engendrer une conviction ou une assurance quelconques, même dans les sciences, sa responsabilité doit, de toute évidence, être entièrement déchargée ; et si, au contraire, il ne constitue rien d'autre qu'une construction philosophique abstraite sans rapport avec le mécanisme réel d'acquisition et de défense de la croyance, il reste encore à expliquer en quoi pourrait consister une protection efficace contre le dogmatisme en général, dont personne ne peut croire sérieusement qu'il est uniquement ou principalement le fait de la science ou qu'il est, pour je ne sais quelle raison, moins justifié dans les sciences que partout ailleurs. Si l'on a décidé de se résigner au dogmatisme généralisé et à la loi du plus fort, il n'y a aucune raison de demander à la science d'être plus critique et plus scrupuleuse que ses rivales.

« A moins de croire par instinct, comme les simples, écrit

Renan, on ne peut plus croire que par scepticisme : désespérer de la philosophie est devenu la première base de la théologie. J'aime et j'admire le grand scepticisme désespérant, dont l'expression a enrichi la littérature moderne de tant d'œuvres admirables. Mais je ne trouve que le rire et le dégoût pour cette mesquine ironie de la nature humaine, qui n'aboutit qu'à la superstition, et prétend guérir Byron, en lui prêchant le pape » (*op. cit.*, p. 63-64). La tendance d'une partie de notre élite intellectuelle à prêcher, depuis quelque temps, à la fois Byron *et* le pape est un exemple typique d'apologie de la croyance par scepticisme. Je ne sais pas s'il y a ou non des gens qui pensent sérieusement que la croyance religieuse est plus en mesure aujourd'hui qu'hier de résoudre les problèmes moraux, sociaux et politiques qui se posent, de façon sans doute plus dramatique que jamais, à l'humanité. Mais je remarque simplement que, puisqu'il est tout de même difficile à quelqu'un qui est instruit par l'expérience historique d'ignorer entièrement les dangers de la croyance par instinct (dont on peut rêver en toute innocence, dans la mesure où elle ne représente justement plus pour nous une possibilité réelle), on en revient, la plupart du temps, tout simplement à l'idée d'une croyance protégée contre elle-même par une dose suffisante de rationalité critique, ou encore à une version, beaucoup moins élaborée que chez Kant, de la « religion dans les limites de la simple raison », qui discrédite ou réhabilite philosophiquement le contenu particulier de la croyance en fonction de ses implications politiques et morales supposées ou historiquement « démontrées ». La différence entre Popper et la plupart des rescapés du naufrage marxiste est justement que, comme il le dit, il n'est pas un « philosophe de la croyance » et ne cherche pas de protection contre les dangers de la croyance du côté de la croyance elle-même. Au total, il n'y a certainement pas d'attitude intellectuelle plus vaine et plus méprisante que celle qui consiste à invoquer des croyances que l'on ne partage pas réellement pour se donner l'illusion d'apporter une contribution inédite à la solution d'un problème crucial que tout le monde se pose.

4. Sur une prétendue " démission " et les raisons d'une certaine " décadence " de la philosophie

« Nous avons rattrapé le jour en cours. La vie qui nous entoure n'a pas de concepts d'ordre. Les faits du passé, les faits des sciences particulières, les faits de la vie nous recouvrent sans aucun ordre. La philosophie populaire et la discussion du jour se sont contentées des débris libéraux d'une croyance non fondée dans la raison et le progrès ou bien elles ont inventé les fétiches familiers de l'époque, de la nation, de la race, du catholicisme, de l'homme de l'intuition, qui ont tous en commun, du point de vue négatif, une façon sentimentale de dénigrer l'intellect et, du point de vue positif, le besoin d'un point d'appui, de gigantesques squelettes fantomatiques auxquels on puisse suspendre les impressions qui sont les seules choses dont on était encore constitué. (...) On est, ce faisant, devenu si peu courageux dans le jugement et la construction directs qu'on a pris l'habitude de voir même le présent de façon historique ; dès qu'un nouvel *isme* apparaît, on croit qu'un homme nouveau est là, et à la fin de chaque année scolaire commence une nouvelle époque ! »

Robert MUSIL, *Das hilflose Europa oder Reise vom Hundersten ins Tausendste* (1922).

Lorsque le mot « rationnel » est utilisé, comme c'est souvent le cas, pour signifier à peu près la même chose que des termes comme « fonctionnel », « opératoire » ou « efficace », la philosophie n'a évidemment aucun mal à se présenter comme une des victimes principales du primat de la rationalité qui est supposé caractériser l'époque actuelle. On admet en général implicitement que la science n'a pas besoin

de se justifier auprès du public profane, parce qu'elle fait en quelque sorte à chaque instant la preuve de son utilité immédiate. Pourtant, comme le remarque Putnam, le grand public « n'a souvent qu'une très petite idée de la quantité considérable de recherche qui se fait dans les départements de physique uniquement pour satisfaire la curiosité de quelqu'un, sans qu'il y ait la moindre chance qu'elle conduise à une application pratique¹ ». « Il est clair, écrit Peirce, que la vraie science est l'étude des choses inutiles. Car les choses utiles seront étudiées sans l'aide des hommes de science². » Les professionnels ont tendance à croire que le public profane n'apprécie la science qu'en fonction de son utilité pratique et n'a, par conséquent, aucune idée de ce que Peirce appelle « la vraie science ». Mais il n'est pas du tout certain que l'idée d'une recherche conduite essentiellement pour satisfaire la curiosité intellectuelle à l'état pur scandalise aussi fortement les non-initiés que le prétendent généralement les chercheurs professionnels avec une certaine complaisance masochiste. Et, pour ce qui est de la philosophie proprement dite, on est forcé de reconnaître qu'à une époque où elle est souvent réputée impossible en principe nous n'avons probablement jamais été à ce point inondés de philosophie en pratique.

Musil constatait, dans *L'homme sans qualités*, qu'« il n'y a plus guère aujourd'hui que les criminels qui osent nuire à autrui sans recourir à la philosophie » (*op. cit.*, I, p. 230-231). Et il s'étonnait du paradoxe « commercial » extrêmement singulier qui fait qu'au moment même où le statut des fournisseurs de philosophie « en gros » est devenu entièrement problématique, la marchandise n'a sans doute jamais été aussi omniprésente et aussi systématiquement vendue « au détail » : « ... La philosophie au détail est pratiquée aujourd'hui en si terrifiante abondance qu'il n'est plus guère que les magasins où l'on puisse recevoir quelque chose sans conception du monde par-dessus le marché, alors qu'il règne à l'égard de la philosophie en gros une méfiance marquée. On la tient même carrément pour impossible »

(*ibid.*, p. 304). La tendance s'est considérablement amplifiée depuis, puisque la « conception du monde » est aujourd'hui une denrée à laquelle on ne peut pratiquement plus échapper nulle part et que les « amateurs » de toutes sortes se considèrent de plus en plus comme tenus de nous exposer ou de nous infliger la leur. Ce qui est paradoxal est évidemment que, dans le même temps, les philosophes professionnels hésitent de plus en plus à le faire. La raison en est peut-être que, comme dit Musil, *quod licet bovi non licet Jovi*, c'est-à-dire : « L'époque où les sages doutent de parvenir à se faire une vision du monde a fait des visions du monde une possession populaire³. » Mais ce n'est, en tout cas, pas à une raison de ce genre que l'on songe habituellement. Selon un reproche qui leur a été adressé, en fait, à peu près à chaque époque, les philosophes de métier sont accusés d'avoir abandonné entièrement la discussion des « vraies » questions philosophiques, celles auxquelles ils devraient justement essayer, par profession, d'apporter des réponses. Ce qui est devenu impossible ou inacceptable n'est pas la philosophie elle-même, mais ce que les « spécialistes » en ont fait.

Dans la mesure où la philosophie se présente comme la recherche impersonnelle d'une certaine vérité objective, qui est en outre probablement plus difficile à atteindre que dans n'importe quel autre cas, elle ressemble naturellement encore beaucoup trop à une science pour pouvoir intéresser aussi immédiatement le grand public que l'exposé dûment personnalisé d'une honnête « vision du monde ». Après tout, comme l'écrit Musil : « ... On sait que la recherche de la vérité n'est qu'un jeu d'enfants comparée à la tâche infiniment grave imposée à l'âme de devenir elle-même une vérité. Car cela signifie en effet dissiper un peu des ténèbres qui enveloppent l'existence en formant soi-même, dans la mesure de ses moyens et de ses forces, un anneau de lumière dans ces ténèbres⁴. » En dépit de sa fameuse découverte de la « mort de l'homme » et de son orientation explicitement antihumaniste, le structuralisme français n'a eu aucun mal

1. « Language and Philosophy », in *Philosophical Papers*, Cambridge University Press, Cambridge, Mass., 1975, vol. II, p. 1-2.

2. *Collected Papers*, vol. I, p. 32.

3. *Gesammelte Werke*, vol. VII, p. 932.

4. *Journaux*, traduction établie et présentée par Philippe Jaccottet d'après l'édition allemande d'Adolf Frisé, Editions du Seuil, Paris, 1981, tome I, p. 214-215.

à se présenter comme une philosophie beaucoup plus préoccupée par les problèmes réels et importants de l'humanité actuelle que, par exemple, la philosophie dite « analytique », notamment parce qu'il considérait comme démontrés une fois pour toutes la nature humaine, trop humaine, les origines suspectes et le caractère peu respectable de « valeurs militantes » (pour utiliser une expression de Nietzsche) comme la vérité et l'objectivité en général.

La possibilité d'orienter la vie humaine tout entière en fonction d'une norme telle que la vérité et, qui plus est, d'une vérité objective et universelle constitue précisément le genre de chose que la philosophie elle-même a contribué à rendre totalement problématique. Comme l'écrit Tugendhat :

« Par opposition aux reconstructions idéalisantes et théorisantes outrées auxquelles s'est livrée la tradition métaphysique, ce sont maintenant la "praxis", l' "existence", l' "intérêt" qui apparaissent comme la caractéristique fondamentale de la vie humaine. Alors que le scepticisme de l'Antiquité et du début des Temps modernes se contentait de formuler des doutes sur la question de savoir s'il y a une vérité et si, dans le cas où il y en a une, elle est connaissable, ce sont par conséquent, depuis Marx et Nietzsche, déjà le sens de la vérité et de l'orientation sur la vérité, le comportement théorique lui-même, qui, en tant que conditionnés par d'autres besoins de nature pratique, se trouvent mis en question. Ce que veulent dire la vérité et la connaissance de la vérité peut être compréhensible lorsqu'il s'agit d'énoncés factuels élémentaires et de leurs combinaisons selon les règles de la logique des propositions. Mais les contextes plus englobants auxquels nous les intégrons apparaissent comme déterminés par des intérêts historico-pratiques et ce que cela pourrait vouloir dire que de se poser des questions sur la vérité de ces intérêts eux-mêmes n'est pas clair. Par conséquent, ce que cela pourrait encore vouloir dire que de mettre la vie humaine, prise globalement, dans la perspective de la vérité n'est pas non plus clair. Et, même si c'était une chose claire, on peut à présent douter avec Nietzsche qu'une telle subordination de tous les autres intérêts à l'intérêt pour la vérité soit souhaitable. Mais, même si nous ne doutons pas non plus de cela, nous avons néanmoins appris, depuis Marx et Freud, à voir à quel point notre intérêt pour la non-vérité était originaire, tellement originaire qu'il donne l'impression

d'annexer également la prétendue volonté de vérité elle-même. Cependant, si la philosophie ne parvient pas à se donner une conception nouvelle de la possibilité d'une orientation de la vie humaine dans son ensemble en fonction de la vérité, en tenant compte de ces présuppositions nouvelles, alors elle se supprime manifestement elle-même⁵. »

Il est relativement facile d'admettre que l'on puisse être plus ou moins avancé ou expert dans la recherche d'un certain type de vérité, dont on admet qu'il vaut la peine d'essayer de la trouver et dont on peut espérer se rapprocher en utilisant des méthodes universellement reconnues. Mais, lorsque les philosophes eux-mêmes ne reconnaissent plus aucune vérité autre que subjective, historique, culturelle, pratique et existentielle, à quel genre de qualification professionnelle et d'autorité pourraient-ils encore légitimement prétendre ? En matière d'intérêt personnel, d'agrément, de préférence et même, finalement, de conformité à l'esprit de l'époque, tout le monde est, par définition, également compétent et souverain. Le royaume de la non-vérité générale est incontestablement plus démocratique et égalitaire que celui de la vérité ; et il a l'avantage d'échapper en quelque sorte par nature à la menace redoutable du professionnalisme.

Pourtant, comme le fait remarquer Tugendhat, aujourd'hui comme hier : « ... On ne peut pas philosopher sérieusement d'une certaine manière sans avoir rejeté ou, au contraire, intégré les autres. Une danse peut assurément n'être plus actuelle, mais elle ne devient pas pour autant incorrecte. Ce qui est en question dans la philosophie est, de ce point de vue, comme dans toute science la vérité. C'est pourquoi il se peut, assurément, que le fait de philosopher de cette manière ou d'une autre soit, lui aussi, moderne ou dépassé, mais constater cela n'est pas l'affaire du philosophe, c'est celle de l'historien. Si l'on me demande pourquoi je philosophe ainsi, et non pas autrement, je ne peux répondre moi-même : "parce que c'est moderne", mais uniquement : "parce que c'est la façon correcte de philo-

5. Ernst Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, 2. unveränderte Auflage, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1970, p. 1.

sopher⁶ ». Du reste, on peut se demander si quelqu'un qui répondrait en se contentant d'invoquer la modernité pourrait échapper entièrement à la notion de vérité, au sens traditionnel du terme, puisqu'il ne pourrait guère vouloir exprimer autre chose par là que sa conviction de philosopher conformément à ce qui est « objectivement » moderne.

On a tendance, depuis quelque temps, en France, à tenir les médias pour les responsables principaux d'une certaine décadence de la philosophie. L'explication est tout à fait insuffisante et même franchement absurde, pour plusieurs raisons. En premier lieu, il est évident que le pouvoir des amateurs, dans la mesure où il existe, n'a pu s'instaurer qu'avec la complicité d'un nombre suffisant de professionnels supposés et qu'il s'exerce pour une bonne part, directement ou indirectement, à leur profit. Ensuite, la littérature journalistique ne fait souvent que reproduire, sous une forme à la fois plus caricaturale et plus spectaculaire, certaines des tares les plus regrettables de la philosophie la plus sérieuse et la plus universitaire elle-même. C'est le cas, par exemple, en ce qui concerne le nationalisme culturel absurde et archaïque qui caractérise la philosophie française à un degré que l'on n'observe nulle part ailleurs et qui fait toujours l'étonnement des étrangers (tout au moins de ceux qui ne renchérissent pas, comme le font actuellement certains milieux littéraires et philosophiques américains, sur la francolâtrie hexagonale). Enfin, pour quelqu'un qui considère les choses de l'extérieur (ce qui est la seule façon de le faire avec un minimum d'objectivité), les méthodes par lesquelles le structuralisme avait réussi à établir son hégémonie et à régner, pendant un certain temps, à peu près sans partage sur le monde intellectuel français (ou, si l'on préfère, parisien) ne paraissent pas fondamentalement différentes de celles qui ont été utilisées plus tard (de façon, il est vrai, nettement plus cynique) par la « nouvelle philosophie ». La différence est tout au plus de degré et certainement bien moins importante que ne l'ont prétendu, pour d'excellentes raisons, un certain nombre de maîtres qui se désolidarisaient un peu tardivement de leurs meilleurs disciples. Le terrorisme intel-

lectuel, l'esprit de chapelle, le sectarisme, l'autocélébration, l'utilisation peu scrupuleuse et quelquefois franchement cynique d'une presse complaisante et le recours systématique à des opérations essentiellement publicitaires ont été, à quelques « nuances » près, les mêmes dans les deux cas.

Là encore, il est clair que, lorsqu'on condamne les abus dans l'un des cas et les absout dans l'autre, on porte, en réalité, un jugement de valeur sur l'importance théorique ou philosophique respective des deux mouvements concernés. C'est la médiocrité du contenu, et elle seule, qui rend la manière condamnable. Pourtant, il est évident que, d'un point de vue éthique ou déontologique, elle n'est pas plus défendable dans un cas que dans l'autre et ne devrait être défendue sous aucun prétexte et en aucune circonstance.

Ce qui est intéressant dans la manière dont se pose aujourd'hui la « question des médias » est qu'elle est le résultat d'une évolution philosophique et non pas uniquement, comme on le dit souvent, sociologique, qui a été non seulement acceptée, mais même délibérément provoquée par les intellectuels eux-mêmes. La théorie et la justification implicite des pratiques que l'on condamne aujourd'hui ont été fournies à l'avance par les autorités les plus incontestables ou, en tout cas, les plus incontestées, qui ont encouragé systématiquement la tendance à raisonner en termes de pouvoir, de domination, de rapports de force, de luttes d'influence, de stratégie, d'opportunité et d'efficacité, et surtout pas de vérité et de fausseté. Il faut être singulièrement naïf pour s'imaginer que l'on peut promouvoir ouvertement la sophistique et en même temps soumettre son utilisation à des critères éthiques de quelque espèce que ce soit.

Comme n'importe quel type de pouvoir abusif, celui dont il est question ici se maintient sans difficultés, parce que, dans la prétendue « république » des intellectuels, ceux qui ont le prestige et l'influence nécessaire pour le dénoncer sont justement ceux qui en profitent le plus, ceux qui ont les meilleures raisons de le combattre, parce qu'ils en sont les victimes, n'ont aucun moyen de se faire entendre et l'immense majorité des simples citoyens considère, à tort ou à raison, que ce qui se passe ne la concerne en aucune façon. L'argument qui est utilisé le plus souvent pour décourager ou neutraliser toute espèce de discussion sérieuse

6. *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Suhrkamp Verlag, Francfort, 1976, p. 13.

ou de polémique sur la question est du type naturaliste ou déterministe le plus classique : les abus dont il s'agit sont conformes à la nature humaine et à la nature des choses, ils ont toujours existé et existeront toujours ; et il est, par conséquent, tout à fait ridicule de s'en indigner. Comme le constatait (déjà) Hume :

« Les discussions se multiplient, comme s'il n'y avait qu'incertitude. Dans toute cette agitation, ce n'est pas la raison qui remporte le prix, c'est l'éloquence ; et nul ne doit jamais désespérer de trouver des prosélytes à l'hypothèse la plus extravagante, s'il est assez habile pour la peindre sous des couleurs favorables. La victoire n'est pas gagnée par les soldats en armes, qui manient la pique et l'épée, elle l'est par les trompettes, les tambours et les musiciens de l'armée⁷. »

Bien que nous ayons certainement fait des progrès non négligeables dans la philosophie des « couleurs favorables » ou de l'éclairage avantageux, notre situation n'est sans doute pas tellement différente de celle qui est décrite par Hume, et pas non plus tellement plus révoltante. La seule nouveauté réellement importante est probablement que les musiciens de l'armée utilisent aujourd'hui de plus en plus les grands moyens d'information pour nous imposer leur musique et que les combattants eux-mêmes répugnent beaucoup moins qu'auparavant à se transformer occasionnellement en joueurs de fifre. L'argument évoqué plus haut a, cependant, l'inconvénient de faire bon marché des seules différences qui puissent exister et qui soient essentielles dans ce genre de choses, à savoir, précisément, les « petites » différences. Il constitue en outre, pour un intellectuel, une façon très typique d'illustrer la tendance générale qu'ont les individus et les groupes à être volontaristes pour ce qui dépend d'autrui et fatalistes pour ce qui dépend réellement et concrètement d'eux-mêmes.

Interrogé sur le « malentendu » qui existe aujourd'hui entre les producteurs de savoir et les journalistes de la presse culturelle, Desanti écarte de la façon suivante la

question de la responsabilité individuelle des uns et des autres : « Qui accuser en cette affaire ? Personne. Absolument personne. Les acteurs jouent comme ils peuvent, et de leur mieux. Mais ils ne peuvent quitter la scène ni jouer une autre pièce. Quant à la scène, qui l'a fabriquée ? On ne sait. Et la pièce ? Qui l'a écrite et l'écrit sans cesse ? Personne que l'on puisse désigner précisément. Pour cet acte d'accusation, il n'y a pas de destinataire. Il y a de l'accusation dans l'air, c'est tout. (...) S'il me fallait accuser, tel le Cyclope aveuglé, j'accuserais Personne ; et une clameur de dérision accompagnerait mes paroles⁸. »

Pour dire les choses en clair, il semble que la seule forme de culpabilité qui soit encore reconnue et dénoncée dans cette affaire soit le « ressentiment », terme qui est appliqué à peu près indistinctement à toutes les formes de critique et de protestation concevables. Les seuls coupables réels sont ceux qui ne se résignent pas encore à cet état de choses, que l'on doit accepter joyeusement comme une des expressions les plus remarquables de notre fameuse « modernité ». En l'occurrence, le philosophe oublie qu'il n'est pas du tout dans le rôle du Cyclope, mais bel et bien dans celui d'Ulysse et qu'il est lui-même l'auteur de la ruse et de la mystification qui engendrent sa réponse. Desanti fait preuve d'un optimisme tout à fait exagéré lorsqu'il suggère que le fait d'accuser Personne pourrait susciter un éclat de rire général. Si c'était réellement le cas, on pourrait estimer que la situation n'est, somme toute, pas tellement compromise. Mais il y a déjà un certain temps que l'explication proposée ne fait plus rire personne et passe même, lorsqu'elle est présentée de façon assez sophistiquée, pour une découverte majeure de notre époque.

Il n'est pas nécessaire de rouvrir ici le vieux débat sur le problème métaphysique de la liberté et de la responsabilité de l'individu. Il suffira de remarquer que, comme le dit Wittgenstein, « Nier la responsabilité, c'est ne pas *soumettre* l'homme à l'obligation de répondre⁹ ». Un intellectuel qui

8. « Il y a de l'accusation dans l'air... », Entretien avec Jean-Toussaint Desanti, *Le Nouvel Observateur*, Spécial « Littérature », mai 1981, p. 8.

9. *Vermischte Bemerkungen (Culture and Value)*, amended second edition with English translation, B. Blackwell, Oxford, 1980, p. 63.

7. David Hume, *Traité de la nature humaine*, Introduction.

tient des propos comme ceux de Desanti veut dire simplement que nous devons nous abstenir de formuler un jugement évaluatif ou normatif quelconque sur les rôles et les acteurs qui les jouent, y compris, bien entendu, le rôle qu'il accepte de jouer lui-même en faisant ce genre de déclaration et la manière dont il le joue. Il doit être entendu que l'on ne demandera de comptes à personne. La meilleure réponse que l'on puisse faire sur ce point est encore celle de Frege : « Bien que nos actions et nos aspirations soient toutes conditionnées causalement et explicables psychologiquement, elles ne méritent pourtant pas toutes d'être appelées bonnes. Là aussi, on peut parler de justification et là aussi elle n'est pas contenue dans le simple récit de la manière dont la chose s'est faite ni dans la démonstration du fait qu'elle ne pouvait se passer que de cette façon, et non pas autrement. On dit assurément : tout comprendre, c'est tout pardonner ; mais on ne peut pardonner que ce que l'on ne considère pas comme bien » (*Nachgelassene Schriften*, p. 4). Autrement dit, même si le comportement des intellectuels pouvait être considéré comme intégralement explicable par des causes psychologiques, sociologiques ou autres, cela ne pourrait constituer une raison suffisante de renoncer à le juger moralement.

Les intellectuels ne perdent pas une occasion de rappeler que l'esclavage et bien d'autres institutions considérées aujourd'hui comme tout à fait inacceptables ont été pendant longtemps décrites et acceptées comme « naturelles » et inévitables. Mais l'idée que les injustices et les inégalités parfois scandaleuses qui règnent dans leur propre société résultent simplement de la nature des choses ne les gêne habituellement pas le moins du monde. C'est la raison pour laquelle des intellectuels de gauche qui n'ont à la bouche que les mots « démocratisation », « décentralisation », « autonomie », « multiplication des centres de décision », etc., trouvent, en fin de compte, tout à fait normal et satisfaisant que, dans leur propre domaine, l'essentiel du pouvoir soit concentré entre les mains de quelques dizaines d'« intellocrates ». A défaut de la nature, on peut toujours invoquer, pour expliquer un phénomène qui est, malgré tout, extrêmement spécifique, l'histoire, la sociologie et les particularités bien connues du système français, qui font que les choses ne peuvent absolument pas se passer de la même façon

qu'ailleurs. Pour la même raison, la gauche intellectuelle parisienne ne voit généralement aucun inconvénient à professer simultanément une morale de l'égalité et de la justice pour les autres professions et une morale de la réussite et de la célébrité pour la sienne. Il est entendu qu'un intellectuel doit toujours être prêt à protester et à se révolter, mais jamais contre ce dont il s'agit ici. De même, dans tous les autres cas, ce qui est important est de transformer, et non pas seulement de comprendre ; mais, dans le cas précis, on ne peut rien faire sans avoir « expliqué » et l'explication montre, en général, qu'il n'y a rien à faire.

Toute la question est évidemment de savoir pourquoi ce que Popper appelle le « dualisme critique », le dualisme des faits et des décisions, ne devrait pas s'appliquer également au monde intellectuel : « En présence d'un fait d'une espèce quelconque, qu'il soit modifiable ou impossible à modifier, nous pouvons adopter des décisions diverses — comme celle de le modifier, de le protéger contre ceux qui voudraient le modifier, de ne pas intervenir, etc. Mais, si le fait en question est inchangeable — soit parce qu'un changement est impossible, compte tenu des lois naturelles existantes, soit parce qu'un changement est, pour d'autres raisons, trop difficile à réaliser pour ceux qui voudraient le faire —, alors toute décision de le changer sera simplement impraticable ; en fait, une quelconque décision concernant un fait de ce genre sera sans intérêt et sans importance¹⁰. »

C'est, bien entendu, cette dernière hypothèse qui est adoptée pour justifier la non-intervention dans le cas qui nous occupe. Mais, puisque, dans un domaine comme celui-là, il est probablement encore plus difficile que partout ailleurs de déterminer si ce que l'on observe est de l'ordre d'un « fait » immuable ou, au contraire, résulte de l'acceptation implicite, par le plus grand nombre, d'une norme ou d'une convention tout à fait discutables, il est clair que ceux qui prêchent la collaboration active ou passive n'expriment, en réalité, rien de plus que leur *décision* de ne pas essayer de modifier l'état de choses existant. Aucune conclusion ne

10. Karl R. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 5th edition (revised), 1966, vol. I, p. 63.

peut être tirée, dans ce cas-là comme dans n'importe quel autre, du fait que la plupart des individus concernés se conforment à une certaine norme, puisqu'il est toujours possible en principe de décider, pour son propre compte, d'encourager ceux qui ont adopté la norme et de décourager ceux qui la refusent et en proposent une autre, ou de faire exactement l'inverse.

« ... La connaissance, écrit Bourdieu, exerce par soi un effet — qui me paraît libérateur — toutes les fois que les mécanismes dont elle établit les lois de fonctionnement doivent une part de leur efficacité à la méconnaissance, c'est-à-dire toutes les fois qu'elle touche aux fondements de la violence symbolique. Cette forme particulière de violence ne peut en effet s'exercer que sur des sujets connaissant, mais dont les actes de connaissance, parce que partiels et mystifiés, enferment la reconnaissance tacite de la domination qui est impliquée dans la méconnaissance des fondements vrais de la domination » (*Leçon sur la leçon*, p. 20-21). On peut se demander, néanmoins, dans quelle mesure une connaissance « scientifique » des mécanismes qui gouvernent le monde intellectuel est réellement susceptible de provoquer et d'encourager le genre d'action qui permettrait de les maîtriser et, si possible, de les transformer. Il est justement étonnant de constater à quel point ce que l'on sait dans ce domaine (où l'on sait de plus en plus de choses) a peu d'incidence sur ce que l'on fait. Les analyses et les explications du sociologue, par exemple, peuvent parfaitement être acceptées et même passer à l'état d'idées (plus ou moins) reçues sans susciter la moindre mauvaise conscience chez ceux qui exercent la violence symbolique ni la moindre velléité de révolte chez ceux qui la subissent. Le résultat le plus tangible d'un accroissement de connaissance ou de conscience dans ce domaine est souvent que des faits qui auraient suscité auparavant une réprobation morale spontanée en viennent à être considérés comme tellement normaux et inévitables que l'indignation devient tout simplement incompréhensible et quelque peu risible. C'est le plus souvent au nom de la « science » que nous avons aujourd'hui de ce genre de choses que ceux qui continuent, malgré tout, à protester sont accusés d'idéalisme ou de « moralisme » naïfs.

La manière dont Canetti explique le succès prodigieux que le « complexe d'Œdipe » a connu à Vienne, immédiatement après la première guerre mondiale, est, à cet égard, tout à fait instructive :

« Au moment de mon arrivée à Vienne, c'était devenu le thème d'un bavardage universel et insipide dont personne ne s'exceptait et même le plus farouche contempteur de la plèbe n'estimait pas qu'un "Œdipe" fût indigne de lui.

Il faut cependant reconnaître que l'on était encore sous l'impression de la guerre qui venait à peine de se terminer. On n'avait pas oublié ce qu'on avait pu y voir de cruauté meurtrière. Nombre de ceux qui y avaient pris une part active étaient revenus. Ils savaient fort bien de quoi ils avaient été capables — quand on le leur avait commandé — et s'emparaient avec avidité de toutes les explications des pulsions de meurtre que leur proposait la psychanalyse. La banalité de la contrainte collective qu'ils avaient subie se reflétait dans la banalité de l'explication. Il était vraiment remarquable de voir chaque être participant à l'Œdipe devenir innocent. Dans sa démultiplication à l'infini, le destin le plus effroyable s'évapore. Le mythe s'empare de l'homme, le prend à la gorge, le secoue. La "loi naturelle" à laquelle le mythe se réduit n'est plus que la flûte au son de laquelle il danse¹¹. »

Le problème n'est plus, dès lors, de faire en sorte que sa maxime puisse être érigée en loi universelle de la nature, mais plutôt de pouvoir invoquer une loi universelle de la nature (ou de la société) qui permette d'innocenter tout le monde. De façon générale, il n'est pas du tout sûr que le développement de nos capacités d'explication dans les sciences de l'homme s'accompagne d'un développement corrélatif de nos capacités (et de notre volonté) d'action. Un phénomène expliqué est aussi, inévitablement, un phéno-

11. Elias Canetti, *Le flambeau dans l'oreille*, Histoire d'une vie, 1921-1931, traduit de l'allemand par Michel-François Demet, Éditions Albin Michel, Paris, 1982, p. 134-135. De façon générale, comme le remarque Hans Blumenberg : « Le succès des mythes freudiens repose (...) sur le fait qu'ils constituent les marques de référence les plus parfaites pour la fabrication de formulaires, de déculpabilisation, qui aient été proposées depuis Origène » (*Arbeit am Mythos*, Suhrkamp Verlag, Francfort, 1979, 2. durchgesehene Auflage, 1981, p. 108).

mène universalisé et banalisé et un phénomène dont on finit par s'étonner d'avoir pu se scandaliser. Ceux qui croient encore utile et nécessaire d'énoncer quelques vérités désagréables sur le monde intellectuel et journalistique, par exemple — à commencer, bien entendu, par Bourdieu lui-même —, s'entendent régulièrement répondre qu'il s'agit de choses évidentes que tout le monde sait déjà depuis longtemps. Les mécanismes de défense qui protègent la méconnaissance en récusant la science et la volonté même de savoir peuvent continuer à jouer avec la plus grande efficacité au niveau individuel, alors même que la description et l'explication proposées sont acceptées, en général et dans l'abstrait, comme quelque chose qui va désormais de soi.

Éliminer purement et simplement, comme on prétend parfois le faire, l'appréciation morale au profit de la seule compréhension « scientifique » des phénomènes concernés est une façon de retomber dans ce que Popper appelle le « monisme naïf ». Le théoricien qui propose une explication ne peut lui attribuer un effet libérateur potentiel qu'à la condition d'admettre en principe que « les normes et les lois normatives *peuvent* être faites et changées par l'homme, plus précisément par une décision ou une convention de les observer ou de les modifier, et que c'est, par conséquent, l'homme qui est moralement responsable d'elles ; peut-être pas des normes dont il découvre l'existence dans la société lorsqu'il se met pour la première fois à réfléchir sur elles, mais des normes qu'il est préparé à tolérer, une fois qu'il a découvert qu'il peut faire quelque chose pour les modifier » (Popper, *op. cit.*, I, p. 61).

Il y a, comme le souligne Wittgenstein, toute la différence possible entre un destin et une loi : « Le destin est quelque chose qui s'oppose à la loi naturelle. La loi naturelle, on veut la creuser et l'utiliser, le destin, non » (*Vermischte Bemerkungen*, p. 61). Mais c'est un fait que les lois et les mécanismes dont il est question dans les sciences de l'homme sont beaucoup plus facilement acceptés comme un destin auquel on ne peut se soustraire que compris comme un instrument dont on peut jusqu'à un certain point se servir. De sorte que l'effet libérateur qu'elles ont exercé jusqu'ici pourrait avoir été justement de décharger l'individu du fardeau gênant de la responsabilité morale et de l'avoir rendu

trop « savant », éclairé, réaliste et sceptique pour être encore tenté de modifier des choses qui sont pourtant incontestablement en son pouvoir.

« Se faire psychanalyser, écrit Wittgenstein, est, d'une manière ou d'une autre, semblable à manger de l'arbre de la connaissance. La connaissance que l'on obtient par là nous pose des problèmes éthiques (nouveaux), mais ne contribue en aucune façon à leur solution » (*ibid.*, p. 34). De façon générale, le genre de « révélation » sur soi-même que l'individu doit aux découvertes les plus remarquables des sciences de l'homme ne résout aucun problème éthique ou politique, mais en pose simplement de nouveaux ou repose les anciens dans un contexte modifié. Une discipline « révolutionnaire » comme la psychanalyse s'est manifestement préoccupée bien davantage de se faire reconnaître en soi et une fois pour toutes une aptitude constitutive à transformer en profondeur l'homme et la société que de démontrer par des effets réels ce caractère et ce potentiel révolutionnaires supposés. Aujourd'hui, on redécouvre avec une certaine perplexité que le savoir ne supprime généralement ni la nostalgie de la croyance ni la croyance elle-même. Marthe Robert s'étonne que l'intellectuel sceptique, qui a lu Freud et qui « devrait donc savoir à quoi s'en tenir sur le mécanisme de l'illusion et, partant, sur le bien-fondé de sa propre incrédulité », n'en continue pas moins à se laisser impressionner par les formes les plus diverses de l'illusionnisme passé ou présent : « Extasié devant des béatitudes qui lui restent inaccessibles, il est même parmi les plus empressés à saluer la "renaissance spirituelle" dont on fait tant de bruit ces temps-ci, si bien qu'à le voir, lui le sceptique, si désarmé et au double sens du mot si confus, on se prend à penser que sur cet article absolument essentiel, le premier mot de la leçon freudienne est encore nul et non avenu » (*op. cit.*, p. 49-50).

Mais l'erreur est peut-être justement de s'imaginer que les explications psychanalytiques devraient guérir l'homme de la croyance religieuse, à peu près au sens où la cure psychanalytique le guérit de certains troubles mentaux. Le fait de savoir en principe à quoi s'en tenir sur les causes et les origines ne rend pas forcément l'illusion moins attrayante ni la vérité plus supportable. Et nous ne savons toujours pas, d'une manière générale, quelle est la proportion idéale de

savoir et d'ignorance, d'acceptation réaliste et de négation magique, de scepticisme et de croyance, de sagesse et de passion, qui est susceptible d'assurer à l'individu le meilleur équilibre mental et à l'espèce les meilleures chances de progrès.

La distinction entre les causes psychologiques, psychanalytiques et autres de la croyance et de l'action et les raisons objectives qui les justifient est le postulat de base sur lequel repose toute espèce de rationalisme. « Dans la conception psychologique de la logique, écrit Frege, on voit disparaître la distinction entre les raisons qui justifient une conviction et les causes qui la produisent effectivement. Une justification proprement dite est alors impossible. On verra apparaître à sa place le récit de la manière dont la conviction a été acquise, dont on peut tirer la conclusion que tout a eu ses causes psychologiques. Cela peut se produire aussi bien dans le cas d'une superstition que dans celui d'une connaissance scientifique » (*op. cit.*, p. 159). Or le résultat le plus remarquable de l'influence d'auteurs comme Marx, Nietzsche et Freud et, de façon tout à fait générale, de ce qu'on a appelé la « philosophie du soupçon » est justement que la distinction entre les raisons objectives et les causes subjectives est en train de disparaître purement et simplement dans la plupart des analyses contemporaines du phénomène de la croyance. Cette distinction semble, en tout cas, avoir perdu à peu près toute signification dans le contexte philosophique français, qui se caractérise par un retour à une sorte de psychologisme généralisé (dont une des formes les plus élaborées est incontestablement le psychanalyse). Ceux qui croient encore à une distinction de ce genre et en tirent la conclusion que la philosophie devrait se présenter, aujourd'hui comme hier et quelles que soient les difficultés, sous la forme d'une discipline rationnelle et argumentative, sont considérés comme d'incurables naïfs, qui ont décidé de ne pas tenir compte d'une des découvertes majeures de la « science » contemporaine.

La situation actuelle n'est, au fond, que l'aboutissement logique, mais pas nécessairement inévitable, d'un processus que Schorske a décrit comme celui de la substitution de l'« homme psychologique » à l'« homme rationnel » de la tradition :

« Au cours de notre siècle, l'homme rationnel a dû céder la place à cette créature plus riche, mais plus dangereuse et inconstante, l'homme psychologique. Cet homme nouveau n'est pas simplement un animal rationnel, mais une créature de sentiment et d'instinct. Nous avons tendance à faire de lui la mesure de toutes choses dans notre culture. Nos artistes intra-subjectivistes le dépeignent. Nos philosophes existentialistes essaient de lui donner un sens. Nos praticiens des sciences sociales, nos politiciens et nos publicitaires le manipulent. Même nos critiques sociaux les plus avancés l'utilisent, de préférence au critère du juste rationnel, pour juger la valeur d'un ordre social. L'oppression politique et économique elle-même est une chose que nous évaluons en termes de frustration psychologique¹². »

Si j'ai parlé antérieurement de simples « nuances », tout en remarquant, par ailleurs, qu'il fallait se garder de mépriser les « petites » différences, c'est parce qu'indépendamment des moyens journalistiques plus ou moins respectables qu'elle utilisait et bien avant que les « nouveaux philosophes » aient décidé, avec la réussite que l'on sait, de lever les derniers scrupules et les quelques interdits qui subsistaient encore, l'avant-garde philosophique française avait déjà commencé à se comporter, sur le plan de la pensée et de l'argumentation, d'une manière que l'on peut considérer comme foncièrement *publicitaire*. Une fois l'homme psychologique devenu officiellement la mesure de toutes choses pour les philosophes eux-mêmes, on ne peut guère échapper à la conclusion que, comme dit Wilhelm Busch : « La croyance repose sur des causes, et non sur des raisons » et que, par conséquent : « Les affaires de croyance sont des affaires d'amour. Il n'y a pas de raisons pour ou contre cela¹³. » Peut-être est-il légitime de dire, en effet : « La croyance soutenue par l'intellect : un oiseau auquel on apporte une échelle, afin qu'il s'en serve pour s'élever dans les airs » (*ibid.*). Il faut rendre cette justice à la philosophie française contemporaine dans

12. Carl E. Schorske, « Politics and the Psyche : Schnitzler and Hofmannsthal », in *Fin-de-siècle Vienna*, Politics and Culture, Weidenfeld and Nicolson, Londres, 1980, p. 4-5.

13. Wilhelm Busch, *So spricht der Weise*, Geflügelte Worte und Reime, Bechtle Verlag, Esslingen, 1981, p. 85.

son ensemble qu'elle a échappé à ce genre de naïveté rationaliste et a su utiliser des moyens beaucoup plus littéraires, plus persuasifs et plus « aériens » que l'intellect rationnel et logique pour susciter la croyance et emporter la conviction. Mais, lorsqu'on décide de traiter explicitement les affaires de croyance à peu près comme si elles étaient des affaires d'amour, il faut être prêt à aller jusqu'au bout et ne pas reculer devant les conséquences.

Rien n'illustre mieux aujourd'hui la substitution du langage de la causalité psychique à celui de la rationalité que l'usage remarquable de l'expression « l'effet x » à propos du mode d'action d'un auteur, d'un livre ou d'une idée. La génération structuraliste avait en principe déclaré une guerre impitoyable aux notions traditionnelles de sujet et d'auteur (et, du même coup, évidemment, de lecteur). Mais elle s'est empressée de recourir, pour expliquer les choses, à des acteurs et des responsables anonymes (le langage qui parle et se parle lui-même, les machines textuelles qui marchent toutes seules, le pouvoir qui est partout, mais n'est exercé par personne, l'épistémè, le système, l'idéologie dominante, etc.), dont l'utilisation fait songer à la fameuse remarque de Nestroy à propos du destin : « C'est une chose magnifique que d'être le destin, on ne fait tout simplement rien du tout, et en fin de compte on dit de tout ce qui arrive que le destin l'a fait¹⁴. » Que les agents dont il est question ne fassent précisément rien en dehors de l'action des individus est tout à fait clair. Et ce que l'on voudrait comprendre est justement en quel sens ils « font » néanmoins quelque chose et apparemment presque tout.

En fait, comme le remarque Descombes : « ... L'absence d'un sujet personnel équivaut à la présence d'un sujet impersonnel. Dans bien des bulletins de victoire sur LE SUJET, il n'est pas difficile de lire, en réalité, la promotion de nouvelles subjectivités » (*Le même et l'autre*, p. 95). Ce qui s'est passé est, en réalité, simplement qu'après que le concept philosophique classique de subjectivité consciente et agissante a été discrédité et, en particulier, rendu *politiquement* suspect, le public ne s'est pas montré très regardant

14. Johann Nepomuk Nestroy, *Stich- und Schlagworte*, zusammengestellt von Reinhard Urbach, Insel Verlag, 1977, p. 125.

sur les substituts divers qui ont été introduits pour le remplacer. Seul le langage apparemment tout à fait nouveau et le jargon pseudo-scientifique utilisés ont pu faire oublier que leur valeur explicative ne dépassait généralement guère celle du bon vieux *Zeitgeist*. Contrairement à ce que l'on a essayé de faire croire, les problèmes n'ont pas disparu en même temps que les catégories causales effectivement contestables auxquelles l'analyse historique traditionnelle recourait pour les résoudre.

Après avoir décrit le processus d'autonomisation du discours par rapport à toute idée de sujet parlant et même finalement de signification, qui culmine dans le structuralisme français, Hacking conclut que : « L'on peut commencer (...) à postuler des discours "anonymes" qui existent à des époques et dans des lieux divers, individués non pas par ce qu'ils signifient, mais par ce qui est réellement dit, dans toute sa spécificité, dans certaines configurations, sous l'égide d'institutions diverses. On peut chercher si les conditions qui rendent un discours possible sont celles qui déterminent les possibilités de ce qui peut être dit à l'intérieur d'un discours. Nous pouvons réfléchir sur la manière dont nos propres énoncés participent à un certain discours actuel, non pas comme étant le nôtre, mais plutôt comme détaché de nous qui parlons, autonome et anonyme, comme tout discours¹⁵. » Nous assistons aujourd'hui en quelque sorte à une prise de conscience par le discours lui-même de « la situation historique dans laquelle il se trouve, non plus seulement un instrument qui permet de partager des expériences, non plus même l'intermédiaire qui assure le contact entre le connaissant et le connu, mais devenu cela même qui constitue la connaissance humaine » (*ibid.*).

Mais, en même temps, Hacking ne semble pas tout à fait disposé à assumer les conséquences ultimes qui devraient résulter du changement qui est, selon lui, en train de s'effectuer. Le linguisticisme et le textualisme — dont le structuralisme a donné l'exemple le plus radical et le plus saisissant — doivent être considérés apparemment comme « des excès démesurés dont nous devons noter la possibilité, mais dont

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

le contenu est rarement étudié avec profit » (*ibid.*, p. 183). De plus, compte tenu de l'existence d'ouvrages aussi remarquables et aussi décisifs que celui de Dummett, *Frege : Philosophy of Language*, « on ne peut pas annoncer en toute confiance la mort de la signification » (*ibid.*, p. 182). Il est donc, au total, bien difficile d'échapper à la question de savoir si ce qui est présenté comme une transformation objective plus ou moins radicale du concept même de connaissance n'est pas plutôt une impression due au succès spectaculaire, mais, somme toute, très relatif et assez étroitement localisé dans le temps et dans l'espace, d'une propagande particulièrement intense et efficace et pourquoi nous devrions accorder une importance particulière au fait que le sens est mort à Paris, alors qu'il est plus vivant que jamais à Oxford et dans bien d'autres endroits.

Les découvertes freudiennes constituent aujourd'hui l'argument le plus couramment utilisé pour ridiculiser discrètement les convictions et les efforts des rationalistes traditionnels. Freud lui-même aurait certainement été tout à fait surpris de cette évolution, puisqu'il s'est comporté sur ce point, surtout vers la fin de sa vie, comme un rationaliste de l'espèce la plus classique. Comme il l'écrivait en 1933 à Einstein : « L'Etat idéal résiderait naturellement dans une communauté d'hommes ayant assujéti leur vie instinctive à la dictature de la raison. Rien ne pourrait créer une union aussi parfaite et aussi résistante entre les hommes, même s'ils devaient pour autant renoncer aux liens de sentiment les uns vis-à-vis des autres ¹⁶. » Puisqu'une communauté dans laquelle les relations entre les hommes seraient purgées de tout élément instinctif ou émotionnel correspondrait à une forme de société tout à fait intolérable, du genre de ce que Popper appelle la « société abstraite », on peut remarquer que Freud, dans sa conception de la société idéale, est incontestablement beaucoup moins « freudien » que la plupart des héritiers actuels de la tradition rationaliste.

La théorie psychanalytique est, selon lui, en mesure d'expliquer des phénomènes à première vue incompréhensibles sans

elle, en l'occurrence le comportement tout à fait irrationnel, c'est-à-dire agressif, destructeur et suicidaire, d'un animal dont la supériorité sur les autres espèces sociales est justement d'être en principe « rationnel » ; mais elle ne peut en aucune façon servir à justifier l'irrationalité de la plupart des conduites humaines et constituer une raison de s'abandonner encore davantage aux pulsions et aux motivations irrationnelles, dont elle révèle et explique la toute-puissance et l'omniprésence déjà très inquiétantes. Il n'en reste pas moins qu'en détruisant le peu de confiance que l'homme pouvait encore avoir dans sa capacité de se comporter en être rationnel, les découvertes de la psychanalyse l'ont objectivement incité à abandonner toute prétention, toute exigence et tout effort de rationalité et ont ainsi contribué à affaiblir et à désarmer la raison, simplement en montrant à quel point elle était effectivement faible et désarmée. En outre, les tendances rationalistes et intellectualistes qui s'affirment de façon particulièrement nette dans des textes comme la correspondance avec Einstein ont souvent été considérées par les successeurs de Freud comme des aspects plus ou moins « réactionnaires » sous lesquels sa pensée est restée en retard par rapport à sa véritable signification révolutionnaire. Il faut croire qu'il existe une sorte d'« instinct de mort » intellectuel qui pousse les représentants de l'intellect eux-mêmes à devenir périodiquement, en toute innocence, les ennemis jurés de ce qu'ils sont supposés défendre et les alliés objectifs de toutes les forces obscures et incontrôlées qui menacent à chaque instant de l'anéantir.

« Je crois, remarque Freud, que le motif essentiel pour quoi nous nous élevons contre la guerre, c'est que nous ne pouvons faire autrement. Nous sommes pacifistes, parce que nous devons l'être en vertu de mobiles organiques. Il nous est désormais facile de justifier notre attitude par des arguments » (*ibid.*, p. 59). L'espoir de Freud semble avoir été justement que le développement de la culture entraînerait une transformation du psychisme humain qui rendrait l'homme plus rationnel non pas par un amour désintéressé de la rationalité pour elle-même, dont il est généralement tout à fait incapable, mais parce qu'il ne pourrait faire autrement. La leçon à tirer de la psychanalyse sur ce point était donc, à ses yeux, que la vérité est une chose trop impersonnelle et abstraite pour sus-

16. Albert Einstein et Sigmund Freud, *Pourquoi la guerre ?*, Institut international de coopération intellectuelle, Société des Nations, 1933, p. 55-56.

citer un intérêt et un engagement effectifs de l'individu tout entier sans l'intervention de mobiles psychiques ou même organiques très profonds et suffisamment puissants. D'où l'idée de s'employer dès à présent et mieux qu'on ne l'a fait jusqu'ici à « former une catégorie supérieure de penseurs indépendants, d'hommes inaccessibles à l'intimidation et adonnés à la recherche du vrai, qui assumeront la direction des masses dépourvues d'initiative » (*ibid.*, p. 55). On peut regretter, à ce propos, que Freud n'ait donné aucune précision sur les méthodes qu'il faudrait utiliser pour favoriser la création d'une élite de ce genre et également qu'il n'ait pas pris la peine de répondre à une remarque singulièrement pertinente d'Einstein, qui nourrissait apparemment beaucoup moins d'illusions que lui sur le comportement des individus dévoués en principe, par profession, à la recherche du vrai : « Existe-t-il une possibilité de diriger le développement psychique de l'homme de manière à le rendre mieux armé contre les psychoses de haine et de destruction ? Et loin de moi la pensée de ne songer ici qu'aux êtres dits incultes. J'ai pu éprouver moi-même que c'est bien plutôt la soi-disant "intelligence" qui se trouve être la proie la plus facile des funestes suggestions collectives, car elle n'a pas coutume de puiser aux sources de l'expérience vécue, et que c'est au contraire par le truchement du papier imprimé qu'elle se laisse le plus aisément et le plus complètement saisir » (*ibid.*, p. 20).

Comme dirait Zinoviev, l'avenir de l'humanité dépend de la capacité de résistance et de refus d'un certain nombre d'hommes qui se comportent de cette façon probablement parce qu'eux non plus ne peuvent tout simplement pas faire autrement :

« Tout dépend du nombre de personnes qui diront "non", et où, quand et comment elles le diront. C'est la base de tout. Il est absurde d'espérer autre chose. Il n'y a rien d'autre dans la nature humaine et dans la nature d'une société. Cela veut donc dire, dit le Barbouilleur, que tous ces gens qui s'immolent par le feu, qui font la grève de la faim, qui se suicident, qui écrivent leurs stupides petits bouquins... Oui, dit le Bavard, eux aussi font notre histoire. Mais tu sais, j'en connais beaucoup, dit le Barbouilleur.

Ils sont incultes, souvent névrosés, détraqués, incapables, instables... Parce que tu voudrais entreprendre une lutte aussi terrible et conserver en plus ton équilibre, ton revenu, tes capacités créatrices, une famille saine, une bonne santé physique, demanda le Bavard. Alors pourquoi l'entreprennent-ils, cette lutte, demanda le Barbouilleur. Parce qu'ils ne peuvent pas faire autrement, dit le Bavard (*Les hauteurs béantes*, p. 210).

Une des raisons pour lesquelles il est devenu aujourd'hui si difficile de répondre au discours antirationaliste courant est, comme on l'a remarqué plus haut, qu'il attaque des conceptions que personne ne défend en les présentant comme si elles étaient celles de (presque) tout le monde. C'est Leibniz, le rationaliste par excellence, qui a écrit que « nous ne sommes qu'empiriques dans les trois quarts de nos actions » (*Monadologie*, § 28). Et nous le sommes, bien entendu, également dans les trois quarts de nos croyances. Mais tout ce qu'un rationaliste peut légitimement affirmer est que, comme le dit Geach, « la considération des raisons de penser que quelque chose est vrai a parfois pour résultat la croyance appropriée ». Et il est clair que, « si quelqu'un ne partage pas cette conviction, il ne peut guère demander des raisons pour lesquelles il devrait la partager¹⁷ ». Un rationaliste n'est pas obligé de soutenir et n'est généralement pas assez naïf pour croire que ce qui, selon lui, arrive quelquefois peut arriver constamment ou même simplement très fréquemment.

Pour un rationaliste classique, une conviction « rationnelle » était une conviction à laquelle on devrait pouvoir en principe rallier n'importe quel individu sans avoir à utiliser aucune forme de contrainte. Aujourd'hui, la rationalité est devenue, pour l'homme psychologique triomphant, exactement le contraire de ce qu'elle était supposée être à l'origine : le synonyme de la violence, de l'arbitraire et de la frustration. Être obligé de céder à la « force » d'une argumentation logique ou, plus généralement de s'incliner devant des raisons objectives d'une espèce quelconque, représente apparemment pour les philosophes eux-mêmes — ou, en tout cas, pour une certaine avant-garde philosophique typiquement française —

17. Peter T. Geach, *Reason and Argument*, B. Blackwell, Oxford, 1976, p. 4.

le prototype de la contrainte inadmissible. En revanche, abdiquer toute espèce de résistance devant un discours purement rhétorique, céder à la « séduction » irrésistible d'une vedette consacrée, obéir à un mouvement d'opinion ou à une mode philosophique et adopter avec empressement n'importe quelle idée réputée nouvelle semblent être des façons typiquement modernes d'exercer sa liberté intellectuelle.

Peut-être sommes-nous devenus tellement sensibles à l'idée que l'on peut servir les causes les plus méprisables en invoquant les raisons les plus nobles que nous sommes prêts à considérer comme justifiée à peu près n'importe quelle façon d'agir sur les croyances et les actions d'autrui, à l'exception de celle qui consiste précisément à essayer de donner des raisons « objectives ». Jusqu'ici les critiques qui s'efforçaient d'exhiber les motivations suspectes qui se dissimulent fréquemment sous le masque de la rationalité et de la moralité apparentes voulaient essentiellement dénoncer un manque fondamental de rationalité et de moralité dans les principes et les règles qui gouvernent les relations entre les hommes ou, s'ils s'en prenaient directement aux concepts de rationalité et de moralité eux-mêmes, étaient conscients d'accepter un risque et d'assumer une responsabilité personnelle considérables. L'idée que l'on peut attaquer en toute tranquillité et en toute impunité les concepts en question en tant qu'expressions du pouvoir et de la violence et sans faire pour autant aucune concession à des formes de domination et de contrainte qui ont toutes les chances d'être nettement plus arbitraires et incomparablement plus inquiétantes, est incontestablement une idée nouvelle due à l'ingéniosité (et l'irresponsabilité) sans précédent d'une certaine catégorie d'intellectuels contemporains.

Comme le dit Cavell, « le désir et la recherche de la communauté sont le désir et la recherche de la raison » (*The Claim of Reason*, p. 20). Et le refus contemporain de la raison n'est que l'expression d'un scepticisme radical à l'égard de l'idée même de communauté. Ce qui la remplace est celle de groupes humains réunis dans un espace et pour un temps limités par un système de conventions arbitraires, changeantes et fonctionnant de façon plus ou moins tyrannique. Le structuralisme a réussi à combiner de façon très remarquable les trois ingrédients qui sont le plus susceptibles de séduire un homme aussi

instruit et désabusé que celui d'aujourd'hui : le déterminisme psychologique, sociologique et culturel, le relativisme et le scientisme. C'est, d'ailleurs, en grande partie à cause de l'impression qu'il donne d'être nettement plus « scientifique » que ses adversaires que le relativisme extrême connaît aujourd'hui un succès aussi considérable.

Putnam a, par conséquent, tout à fait raison de remarquer que : « Le caractère scientifique du positivisme logique est tout à fait déclaré et sans aucune espèce de honte ; mais je crois qu'il y a également un scientisme dissimulé derrière le relativisme. La théorie en vertu de laquelle il n'y a rien d'autre dans la "rationalité" que ce que votre culture locale dit qu'il y a n'est jamais adoptée tout à fait par aucun des penseurs "anarchistes", mais elle constitue la limite naturelle de la tendance qu'ils représentent : et il s'agit d'une théorie réductionniste. Que la rationalité soit définie par un programme de calcul idéal est une théorie scientifique inspirée par les sciences exactes ; qu'elle soit simplement définie par les normes culturelles locales est une théorie scientifique inspirée par l'anthropologie » (*Reason, Truth and History*, p. 126). On pourrait, d'ailleurs, montrer assez facilement qu'une conception comme celle de l'épistémè ou du système, considérés comme des espèces de « mécanismes » occultes produisant des énoncés sans auteur, intégrait sous une forme métaphorique, en les limitant à des rationalités purement locales, tous les éléments essentiels de la conception algorithmique de la rationalité, que l'on peut reprocher avec raison aux positivistes logiques et à beaucoup d'autres.

Aussi bien le scientisme inspiré des sciences exactes que celui qui s'appuie, de préférence, sur l'anthropologie ou l'histoire et, de façon générale, les sciences de l'homme nous enlèvent toute chance de comprendre ce que peut être la nature et la fonction de la raison. La combinaison du scientisme avec le relativisme radical peut, du reste, sembler à première vue tout à fait étrange, puisque quelqu'un qui soutient, par exemple, que les critères de l'acceptabilité rationnelle sont uniquement le reflet de rapports de domination et d'exclusion qui caractérisent un type déterminé de société entend généralement énoncer un fait objectif et démontre, du même coup, immédiatement la possibilité et la nécessité d'un usage de la raison et de la connaissance qu'il a commencé par déclarer

impossible. On peut même aller plus loin et remarquer, comme le fait Putnam, qu'un relativiste conséquent ne peut faire de distinction entre croire que sa pensée porte sur quelque chose et penser réellement quelque chose de la chose en question : « Ce que le relativiste ne voit pas est que c'est une présupposition de la pensée elle-même qu'il existe un certain type de "correction" objective » (*ibid.*, p. 124).

Les arguments de cette espèce ont cependant l'inconvénient de ne pouvoir convaincre que des gens qui *ne* sont *pas* des relativistes extrêmes. Seul un rationaliste pourrait être réellement gêné d'avoir à admettre que la théorie qu'il défend se réfute d'une certaine manière elle-même. Le triomphe du relativisme et du subjectivisme va naturellement de pair avec le déclin de valeurs « universelles » comme la cohérence logique ou la correction du raisonnement. Les relativistes les plus typiques se caractérisent par une extrême insensibilité à toutes les formes d'argumentation *ad hominem* ou de réduction à l'absurde traditionnelles ou nouvelles. Et leur discours se distingue le plus souvent par un laxisme conceptuel à peu près illimité, un certain nombre d'incohérences flagrantes (pour quelqu'un qui a conservé les réflexes intellectuels qui correspondent à un rationalisme minimal) et l'usage de *non sequitur* caractéristiques comme, par exemple, celui qui consiste à conclure du fait que nous avons besoin d'une théorie pour *connaître* un fait que les faits sont, d'une certaine manière, à chaque fois « créés » par nos théories ou à affirmer que, puisque notre *connaissance* du monde présuppose des intérêts et des valeurs (ce qui est incontestable), ce qui compte comme étant le monde réel est le produit de nos intérêts et de nos valeurs.

Les « inférences » que l'on utilise ordinairement pour aboutir à des conclusions relativistes ou subjectivistes extrêmes constituent le plus souvent de remarquables exemples de ce que Peirce appelle le « raisonnement feint » (*sham reasoning*) : « Les hommes continuent à se dire qu'ils règlent leur conduite par la raison ; mais ils apprennent à anticiper et à voir à quelles conclusions va conduire une méthode donnée, avant de lui donner leur adhésion. Bref, ce n'est plus le raisonnement qui détermine ce que la conclusion doit être, mais c'est la conclusion qui détermine ce que le raisonnement doit être. C'est le raisonnement simulé. (...) L'effet de ce com-

portement simulateur est que les hommes en arrivent à considérer le raisonnement comme étant principalement décoratif ou, tout au plus, comme une aide secondaire dans des questions mineures — une conception qui n'est pas complètement incorrecte si les questions de conduite sont les seules qui nous intéressent » (*Collected Papers*, I, p. 25).

Le succès des doctrines relativistes et historicistes contemporaines est probablement dû au compromis souvent assez remarquable qu'elles réalisent entre le besoin de maintenir une certaine apparence de rationalité et même, si possible, de scientificité et la nécessité d'adapter les exigences de la raison à la nature des conclusions qu'il s'agit d'imposer. Parler d'incohérences flagrantes et qui, pourtant, tendent à devenir imperceptibles ou anodines n'est pas une exagération due à la malveillance. Pour prendre l'exemple d'un livre récent, dont le succès montre bien que ce sont désormais de plus en plus les conclusions (généralement acceptées d'avance) qui justifient les méthodes utilisées pour les établir, Paul Veyne, dans un accès de réalisme spontané, concède à un moment donné : « Il est clair que l'existence ou la non-existence de Thésée ou des chambres à gaz, en un point de l'espace et du temps, a une réalité matérielle qui ne doit rien à notre imagination. Mais cette réalité ou irréalité est aperçue ou méconnue, est interprétée d'une manière ou d'une autre, selon le programme en vigueur ; elle ne s'impose pas d'elle-même, les choses ne nous sautent pas aux yeux. Il en va pareillement des programmes eux-mêmes : un bon programme n'émerge pas naturellement. Il n'y a pas de vérité des choses et la vérité ne nous est pas immanente¹⁸. » Mais, un peu plus loin, la banalité épistémologique selon laquelle la réalité d'un fait n'entraîne pas par elle-même la connaissance que nous pouvons en avoir se transforme en une affirmation tout à fait différente : la vérité (et donc la réalité) sont le produit de notre « imagination constituante » et la réalité, au sens dont il était question un peu plus haut, n'est pour rien dans ce que nous croyons. La vérité « est fille de l'imagination. L'authenticité de nos croyances ne se mesure pas à la vérité de leur objet. Encore faut-il en comprendre la raison, qui est

18. Paul Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?*, Editions du Seuil, Paris, 1983, p. 117.

simple : c'est nous qui fabriquons nos vérités et ce n'est pas "la" réalité qui nous fait croire. Car elle est fille de l'imagination constituante de notre tribu » (*ibid.*, p. 123).

Mais, dans ce cas-là, d'où peut bien provenir le concept de réalité qui permet de dire que les chambres à gaz ont existé ou n'ont pas existé dans la réalité, indépendamment de notre imagination ? Et, si elles ont ou n'ont pas existé dans la réalité, comment peut-on déclarer néanmoins qu'il faut s'habituer à l'idée que « rien n'est vrai ni faux » ? (*ibid.*, p. 137). Car la croyance que les chambres à gaz ont existé *est*, dans ce cas, bel et bien vraie ou fausse, même si (peut-être) il est difficile de savoir ce qu'il en est réellement, ce qui est une tout autre question.

Le scepticisme pyrrhonien ou « zététique » rejetait comme foncièrement dogmatique la position qui consiste à soutenir que l'on ne peut pas trouver la vérité ou que l'on ne peut rien savoir et admettait par conséquent, au moins implicitement, qu'il n'est pas absolument exclu que nous puissions, après tout, bel et bien savoir quelque chose, le problème étant simplement que nous ne pouvons pas savoir si c'est ou non le cas. Le scepticisme des historiens comme Veyne n'est pas du tout de cette espèce et ne comporte pas ce genre de prudence. Il représente une sorte de scientisme au second degré, à base essentiellement historique, que l'on pourrait appeler le scientisme du non-savoir. Il n'y a pas de vérités, mais cela n'empêche pas l'historien de dire bel et bien la vérité (et, semble-t-il, la vérité *ultime*) sur les vérités en général : « La réflexion historique est une critique qui rabat les prétentions du savoir et qui se borne à dire vrai sur les vérités, sans présumer qu'il existe une politique vraie ou une science avec majuscule. Cette critique est-elle contradictoire et peut-on dire qu'il est vrai qu'il n'y a pas de vérités ? Oui, et nous ne sommes pas en train de jouer au jeu, renouvelé des Grecs, du menteur qui ment quand il dit "je mens", ce qui est donc vrai. On n'est pas menteur en général, mais en tant qu'on dit ceci ou cela ; un individu qui dirait : "J'ai toujours fabulé" ne fabulerait pas en disant cela, s'il précisait : "Ma fabulation consistait à croire que mes imaginations successives étaient des vérités inscrites dans les choses" » (*ibid.*, p. 136).

Comme on pouvait le craindre, depuis que l'histoire est devenue justement la science (avec majuscule) du non-savoir,

le scientisme historiciste ne tarde pas à entraîner des affirmations d'un dogmatisme invraisemblable : « L'idée qu'on ne saurait se réclamer du vrai permet de distinguer la philosophie moderne et ses contrefaçons » (*ibid.*, p. 135). Est-ce l'imagination historique constituante personnelle de Veyne qui se permet ainsi de décider une fois pour toutes de ce qui est et de ce qui n'est pas moderne en philosophie ou de ce qui est « objectivement » un original, plutôt qu'une contrefaçon ? Pour comprendre comment les choses se passent ici, il faut tenir compte du fait que « normalement on croit aux œuvres de l'imagination » (p. 126). Généralement les époques et les individus croient (au moins à certains moments) à « leurs » vérités. Mais nous sommes justement la première époque qui *sait* ou, en tout cas, devrait *savoir* qu'elle ne peut pas le faire. L'application d'une conception historiciste radicale au présent immédiat lui-même entraîne comme conséquence que nous devrions d'ores et déjà traiter les productions de l'imagination contemporaine, de quelque nature qu'elles puissent être, comme nous traitons les « fantaisies » des époques antérieures : « Tant que nous parlerons vérité, nous ne comprendrons rien à la culture et nous ne parviendrons pas à avoir sur notre époque le même recul que nous avons sur les siècles passés où l'on a parlé mythes et dieux » (p. 123).

Passons sur ce qu'il y a d'exorbitant dans le fait de prétendre avoir ce genre de recul sur sa propre époque et sur le paradoxe remarquable qui consiste à renoncer entièrement à l'idée même de vérité pour pouvoir expliquer, justement, la quantité considérable de *faussetés* diverses que contient la culture universelle : « mythologies, doctrines, pharmacopées, fausses sciences et sciences fausses » (*ibid.*). Et remarquons simplement, pour en terminer avec cet exemple, que, par un singulier transfert qui tend malheureusement à devenir une habitude, les conclusions que l'on a cru pouvoir tirer du cas de l'histoire et des autres sciences de l'homme sont appliquées sans autre forme de procès et sans le moindre commencement de preuve aux sciences exactes. Ce qui est vrai des unes *doit* naturellement aussi être vrai des autres : « Les sciences ne sont pas plus sérieuses que les lettres et, puisqu'en histoire les faits ne sont pas séparables d'une interprétation et qu'on peut imaginer toutes les interprétations que l'on

veut, il doit en être de même dans les sciences exactes » (p. 125). Il y a eu une époque où l'on rêvait assez naïvement de disposer, dans les sciences de l'homme et la philosophie, d'un concept de « vérité » comparable à celui des sciences exactes. Aujourd'hui, on transpose dogmatiquement à celles-ci le scepticisme radical qui règne dans celles-là.

Une conception de la vérité comme celle de Nietzsche pose un problème évident et bien connu, qui ne lui a naturellement pas complètement échappé. Danto le formule et le discute dans les termes suivants :

« Sa philosophie était-elle, elle aussi, une question de pure convention, fiction et volonté de puissance ? Pour dire les choses de façon scolaire, mais pas moins gênante, son intention était-elle, en disant que rien n'est vrai, de dire quelque chose de vrai ? S'il y est parvenu, alors, bien entendu, il a échoué, car, s'il est vrai que rien n'est vrai, quelque chose est vrai en fin de compte. Si c'est faux, alors, à nouveau, quelque chose est vrai. De même, si ce qu'il dit est aussi arbitraire que peut l'être, selon le verdict définitif qu'il a formulé, la totalité de la philosophie, pourquoi devrions-nous l'accepter, lui, alors que nous devons rejeter les autres ? Et si ce n'est pas arbitraire, comment cela peut-il être correct ? Comment ce qu'il dit peut-il être vrai, s'il a dit ce qu'est la vérité ? Nietzsche était, je crois, sensible à ces difficultés. Comme il l'a écrit dans *Par-delà le bien et le mal* : "Et si ce n'est encore là qu'une interprétation — vous allez, bien entendu, me faire cette objection — eh bien ! tant mieux !" [§ 22]. Il dirait, je suppose, que nous devons le juger selon le critère que nous avons en réalité toujours employé, en dépit de ce que prétendent nos idéologies philosophiques : en nous demandant si sa philosophie produit des résultats dans la vie. Il pourrait continuer de la façon suivante : si vous n'êtes pas intéressé par la forme que je donne aux choses, donnez aux choses votre forme à vous. La philosophie est une affaire de création, et le chemin est toujours ouvert. La philosophie est un affrontement d'une volonté contre une volonté. Dans la mesure où vous vous opposez à ma philosophie, vous l'illustrez et la confirmez.

Je doute que qui que ce soit serait satisfait d'une telle réponse, parce que je ne suis même pas certain que ce *soit* une réponse. Mais je n'en ai pas d'autre à proposer. Nous

nous trouvons ici aux limites que tout système révèle, lorsque nous devons parler sur le système lui-même, plutôt qu'à l'intérieur du système¹⁹. »

On a évidemment presque honte de rappeler la possibilité d'objections de ce genre, puisque, pour la plupart des nietzschéens d'aujourd'hui, une objection « bien connue » est une objection vulgaire et une objection vulgaire est une objection réfutée, ce qui ne signifie évidemment pas qu'une objection d'un type inédit aurait davantage de chances d'être prise en considération. On ne trouve en tout cas pas chez Veyne le genre de précaution qui consiste à présenter sa propre théorie comme une simple « interprétation » possible, pour l'immuniser contre le risque de succomber elle-même immédiatement à la critique destructive qu'elle formule. Veyne observe que l'on *peut* sans contradiction dire la vérité en disant que l'on ment, si l'on veut dire par là que toutes les assertions que l'on peut énoncer, en dehors de celle-là, sont fausses. Mais il ne nous explique évidemment pas ce qui fait de cette possibilité une réalité, c'est-à-dire comment on peut être certain de dire et d'exprimer la vérité dans ce seul cas. Le fait que des conceptions admises à un moment donné comme vraies soient régulièrement supplantées par d'autres à un stade ultérieur de l'évolution de la connaissance ne constitue naturellement pas un argument suffisant pour soutenir qu'elles étaient, en réalité, de pures « inventions », puisqu'il reste encore à déterminer si cela signifie qu'elles étaient fausses, au sens dont il s'agit, ou, au contraire, simplement qu'elles n'étaient que partiellement vraies. Préten-

19. Arthur C. Danto, *Nietzsche as Philosopher*, Columbia University Press, 1980, p. 230. Il va sans dire que, s'il n'y a pas de faits, mais seulement des interprétations, le « fait », rappelé aimablement par Veyne, que la phrase « Il n'y a pas de faits » est de Nietzsche, et non de Max Weber, n'est lui-même qu'une interprétation. A partir de maintenant, cet historien éminent devrait évidemment s'interdire complètement de discuter une quelconque invention ou fantasmagorie concernant un épisode ou un aspect de l'histoire romaine, aussi absurde qu'elle puisse être, et considérer que l'auteur suit simplement son propre « programme de vérité ». Il est vrai qu'il y a de « bons » (et donc aussi de « mauvais ») programmes ; mais on aimerait précisément savoir ce qui les distingue les uns des autres, puisque cela ne peut manifestement pas être le fait que les premiers nous donnent davantage de chances d'atteindre une vérité objective.

dre qu'il n'y a pas du tout de vérité simplement parce qu'il n'y a pas de vérité définitive revient à épouser implicitement le préjugé caractéristique des conceptions fondationalistes et absolutistes de la vérité, que l'on prétendait justement dénoncer.

Il est, en réalité, tout à fait *faux* (je me risque à aller jusque-là) de dire qu'en présence du même fait on peut imaginer « toutes les interprétations que l'on veut ». Et, quoi qu'en pense Veyne, l'existence d'une pluralité d'interprétations possibles ou même de théories vraies ne prouve rien contre l'idée de réalité objective, aussi longtemps que l'on admet que *certaines* interprétations sont impossibles et *certaines* théories fausses. D'autre part, il est tout de même curieux de constater que les gens qui défendent des conclusions extrémistes du même genre que celles de Veyne évitent en général prudemment toute espèce de contact direct avec les sciences « dures » et avec les controverses épistémologiques auxquelles elles donnent lieu aujourd'hui, et se gardent soigneusement de prendre en considération les domaines où l'idée que nous avons bel et bien appris et continuons à apprendre quelque chose sur la réalité objective semble précisément s'imposer avec la plus grande évidence.

On peut relever aisément, dans les ouvrages qui ont fait la réputation des maîtres à penser du structuralisme, d'innombrables exemples de « démonstrations », à peu près aussi convaincantes que celle de Veyne, qui aboutissent à des conclusions aussi catégoriques. Mais, comme je l'ai déjà observé, il ne servirait rigoureusement à rien de protester : comme dans le cas des scandales politiques, les fautifs ne sont pas ceux qui commettent les fautes (en l'occurrence, les fautes logiques), mais ceux qui ont l'impudence de les dénoncer. Si, par exemple, vous n'êtes pas réellement convaincu par les arguments que les représentants du déconstructionnisme ont l'habitude d'utiliser pour éliminer les distinctions usuelles entre langage et écriture, usage littéral et usage métaphorique d'une expression, discours « réaliste » et discours fictionnel, connaissance et affabulation, textualité et réalité, littérature et philosophie, etc., on vous expliquera que vous êtes tout simplement victime des préjugés inacceptables de la tradition « logocentriste » et, en particulier, de ses partis pris abusifs en faveur de choses comme la connais-

sance, la vérité, la rationalité ou la logique. On admettra même, en dernier ressort, qu'il s'agit bien de « raisonnement simulé », au sens strict : on fait semblant de raisonner pour discréditer, en fin de compte, la volonté même de raisonner. Mais quiconque s'aviserait d'essayer de raisonner véritablement pour discréditer cette façon de déraisonner serait immédiatement accusé d'être un dogmatique ou de n'avoir rien compris à ce dont il s'agit. Comme personne n'est spécialement ravi de se faire traiter d'imbécile ou d'attardé, l'efficacité de ce genre de terrorisme est pratiquement garantie. D'un côté, on fait tout pour décourager *a priori* toute tentative de discussion ; de l'autre, on se plaint du « mépris » de l'adversaire qui a décidé d'ignorer ce dont on lui a expliqué à l'avance qu'il était tout à fait incapable d'en avoir une idée quelconque.

En fait, tant que les philosophes français les plus influents et les praticiens des sciences humaines qui s'inspirent de leur exemple continueront à apprendre l'essentiel de leur logique et de leur théorie de la connaissance (ou ce qui en tient lieu) dans Nietzsche et dans quelques auteurs du même genre, il n'y aura manifestement pas grande chance d'aboutir à une discussion réelle et pertinente sur la manière dont se pose aujourd'hui le problème de la vérité, dans les sciences exactes ou inexactes et ailleurs. Il est incontestable que, comme le remarque Putnam : « Une certaine "connaissance non scientifique" est *présupposée* par la science. Par exemple, j'ai défendu l'idée que "réfère" et "vrai" (c'est-à-dire, réfère-dans-L et vrai-dans-L, pour L variable) ne peuvent pas être rendus "scientifiquement précis". Cependant, *vérité* est un terme fondamental dans la *logique* — une *science précise*²⁰ ! » Mais dire que la notion de vérité est une des notions cruciales, impossibles à préciser scientifiquement, dont dépend la science, ne revient pas du tout à dire que « si quelque chose mérite le nom d'idéologie, c'est bien la vérité » (Veyne, *op. cit.*, p. 128). C'est seulement en vertu d'une conception complètement positiviste ou complètement chimérique de ce que devrait être la connaissance qu'une notion qui a le malheur de ne pas pouvoir être explicitée

20. *Meaning and the Moral Sciences*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1978, p. 73.

complètement en termes « scientifiques » précis se trouve rejetée dans l'idéologie. Régler le sort du concept de vérité en le qualifiant d'« idéologique », est le prototype du discours réductionniste qui prétend dire le dernier mot sur la nature et la fonction de la vérité, en ignorant complètement que nous pourrions avoir besoin du concept de vérité objective simplement pour expliquer certains aspects importants du comportement des scientifiques ou pour rendre compte de phénomènes aussi remarquables que le succès étonnant de la science ou ce qu'on appelle la « convergence de la connaissance scientifique ». Il est vrai que le problème de la convergence des théories scientifiques ne se pose guère en histoire ou dans les sciences humaines en général et que les praticiens des sciences de la nature font preuve d'une singulière mauvaise volonté dans leur façon de continuer à se poser obstinément des questions que leurs collègues des sciences humaines sont capables aujourd'hui de liquider aussi « joyeusement » que le fait Veyne. Je ne crois pas du tout, pour ma part, que, même dans les sciences humaines, le concept de vérité soit purement idéologique. Mais, si l'on veut démontrer qu'il l'est de façon tout à fait générale, il y a évidemment intérêt à se simplifier la tâche en choisissant un secteur « privilégié » (si l'on peut dire) de la connaissance, où l'idéologie joue effectivement un rôle déterminant, et en extrapolant ensuite, sur le mode du « il *doit* en être de même... », à tout le reste. Quelqu'un qui soutient une théorie que, pour des raisons évidentes, la plupart des gens auxquels il s'adresse ont particulièrement envie de croire ne risque évidemment pas beaucoup d'être contredit.

Peirce voyait dans la généralisation de la pratique du « raisonnement feint » et la tendance corrélatrice à ne plus accepter de raisonner soi-même que dans les cas où le raisonnement est « simple et facile » un symptôme de décadence tout à fait inquiétant : « Le résultat de cet état de choses est (...) une détérioration rapide de la vigueur intellectuelle, tout à fait perceptible lorsqu'on passe d'une génération à la suivante. C'est exactement ce qui est en train de se produire parmi nous sous nos yeux ; et, si l'on en juge d'après l'histoire de Constantinople, c'est une chose qui se poursuivra vraisemblablement jusqu'à ce que l'espèce parvienne à une fin misérable » (*op. cit.*, I, p. 25-26). Je n'ai personnellement

aucune inclination particulière pour le mot ou le concept de « décadence », ne serait-ce que parce qu'il y a, en réalité, à peu près autant de concepts de régression ou de déclin qu'il y a de dimensions dans lesquelles on pourrait théoriquement concevoir une avancée ou un progrès de l'humanité et parce que certains diraient probablement que la perte de vigueur intellectuelle dont parle Peirce est compensée par le développement d'autres aptitudes que la « tyrannie » de la logique a trop longtemps étouffées. Je me contenterai donc de dire une chose qu'un relativiste est certainement bien placé pour comprendre, à savoir que je n'ai pas la moindre sympathie pour le genre de « progrès » qu'est supposée représenter, aux yeux de certains de nos maîtres à penser, la liquidation graduelle de valeurs cognitives fondamentales comme la cohérence, la vérité, la validité, la confirmation ou la justification objectives et que je ne vois aucune raison d'accepter comme une fatalité historique ce qui n'est, en réalité, que le produit du conformisme historisant et historiciste dans lequel nous vivons et, qui plus est, un phénomène culturel beaucoup trop local et même provincial pour que l'on puisse en tirer les conclusions définitives que l'on nous assène généralement.

Spengler, qui est, curieusement, à la fois la référence principale et le grand absent du débat et qui invoquait, lui aussi Nietzsche (après Goethe, il est vrai) comme l'un de ses maîtres principaux, disait déjà que la seule forme de philosophie possible aujourd'hui est le scepticisme et que le scepticisme contemporain doit être avant tout historique : « Le scepticisme antique est ahistorique : il doute en disant simplement non. Le scepticisme occidental doit être historique de part en part, s'il veut posséder une nécessité intérieure et être un symbole de notre psyché au bord de la tombe. Il commencera par tout comprendre comme relatif, comme phénomène historique ²¹. » L'auteur du *Déclin de l'Occident* aurait été, de toute évidence, enchanté de voir les intellectuels contemporains consentir enfin à être « de leur temps », proposer de remplacer la philosophie par l'histoire, s'efforcer de trai-

21. Oswald Spengler, *Le déclin de l'Occident*, Esquisse d'une morphologie de l'histoire universelle, traduit de l'allemand par M. Tazerout, Gallimard, 1948, tome I, *Forme et réalité*, p. 57.

ter leurs productions comme des êtres naturels (« Elles relèvent de la même capacité organisatrice que les œuvres de la nature ; un arbre n'est ni vrai ni faux : il est compliqué » (Veyne, *op. cit.*, p. 132).) et rêver de substituer aux inquiétudes et aux tourments de la pensée « la placidité des bêtes » (*ibid.*, p. 138).

Si l'on y regarde de près, il n'est pas facile de dire ce qu'il y a de si radicalement nouveau dans la situation de l'intellect contemporain. Renan s'en prenait déjà à un scepticisme « de bon ton », qui a la particularité d'engendrer toutes les formes possibles de croyance simulée :

« On se raille de ceux qui s'enquêtent encore de la réalité des choses, et qui, pour se former une opinion sur la morale, la religion, les questions sociales et philosophiques, ont la bonhomie de réfléchir sur les raisons objectives, au lieu de s'adresser au *criterium* plus facile des intérêts et du bon ton. Le tour d'esprit est seul prisé ; la considération intrinsèque des choses est tenue pour inutile et de mauvais genre ; on fait le dégoûté, l'homme supérieur, qui ne se laisse pas prendre à ces pédanteries ; ou bien, si l'on trouve qu'il est distingué de faire le croyant, on accepte un système tout fait, dont on voit très bien les absurdités, précisément parce qu'on trouve plaisant d'admettre des absurdités, comme pour faire enrager la raison. Ainsi, l'on devient d'autant plus lourd dans l'objet de la croyance qu'on a été plus sceptique et plus léger quant aux motifs de l'accepter. Il serait de mauvais ton de se demander un instant si c'est vrai ; on l'accepte comme on accepte telle forme d'habits ou de chapeaux ; on se fait à plaisir superstitieux, parce qu'on est sceptique, que dis-je, léger et frivole » (*L'avenir de la science*, p. 434-435).

Mais Renan pensait que les progrès de la science allaient heureusement changer tout cela : « Alors viendra un *siècle dogmatique par la science* ; on recommencera à croire au certain et à poser à deux pieds sur les choses, quand on saura qu'on est sur le solide » (*ibid.*, p. 442). C'est évidemment à peu près l'inverse qui s'est produit : ce n'est pas la certitude que la science a engendrée, mais plutôt le scepticisme « scientifiquement » fondé et, compte tenu de tout ce que nous avons eu l'occasion d'apprendre sur la manière dont

il se constitue et évolue historiquement, l'impossibilité de croire à la réalité du savoir que nous possédons et à des choses comme la raison ou la vérité. Le résultat est qu'une confiance aveugle et complètement irrationnelle dans l'efficacité instrumentale de la science coexiste fréquemment, dans la mentalité de l'homme d'aujourd'hui, avec un scepticisme extrême à l'égard de la « vérité » de la science et une tendance à chercher le vrai partout ailleurs que dans le discours scientifique et par n'importe quel autre moyen que ceux dont on pouvait croire, justement, qu'ils ont fait leurs preuves dans les sciences.

« La science et la philosophie, observe Peirce, semblent avoir été échangées dans leurs berceaux. Car ce n'est pas le connaître, mais l'amour d'apprendre qui caractérise l'homme de science, alors que le "philosophe" est un homme pourvu d'un système dont il pense qu'il incorpore tout ce qui est le plus digne d'être connu » (*op. cit.*, I, p. 20). Dans une conception comme celle qui est suggérée par Veyne, il n'y a évidemment aucune possibilité d'apprendre quoi que ce soit, puisque l'« imagination constituante » n'a de comptes à rendre à aucune réalité extérieure, ne reconnaît pas d'autres règles que celles qui résultent momentanément du hasard et de la nécessité historiques et ne possède pas le minimum de « suite dans les idées » qui permettrait de concevoir un processus de rectification et d'ajustement progressifs. Il n'y a rien sur quoi nous puissions nous tromper et, par conséquent, aucun enseignement à tirer de nos erreurs. En dépit de ses incitations à la modestie et à la prudence, ce genre de scepticisme n'a absolument rien à voir avec le faillibilisme ; et il autorise à affirmer que nous sommes bel et bien parvenus aujourd'hui à une vérité suprême et définitive qui fait que nous *savons* déjà (bien que nous ne le croyions pas encore) que nos croyances actuelles les plus inébranlables sont fausses. Mais c'est une vérité dont nous ne pouvons rigoureusement rien faire, puisque l'histoire nous enseigne que tous les produits de l'imagination humaine sont également irrationnels, arbitraires et imperfectibles.

Putnam s'efforce de démontrer qu'un relativiste conséquent ne peut faire de distinction entre « J'ai raison » et « Je crois que j'ai raison » ou entre croire que l'on a une justification ou une raison et en avoir une. C'est certaine-

ment vrai ; mais ce genre de vérité, que l'on oppose depuis Platon au relativisme radical, ne peut guère impressionner un intellectuel qui se fixe pour tâche d'amener le plus grand nombre possible de gens à *penser* qu'ils ont raison, en pensant comme lui. Il est également vrai qu'un relativiste qui consentirait à aller jusqu'au bout ne pourrait plus réellement traiter les autres êtres humains comme des locuteurs (ou des penseurs) et devrait même renoncer finalement à se traiter lui-même comme tel (sur ce point, cf. *Reason, Truth and History*, p. 123-124). Mais ce genre d'incohérence n'a malheureusement pas une très grande importance si l'on considère un énoncé non pas comme exprimant quelque chose qui est de la nature d'une « pensée » fregéenne et dont la vérité peut être reconnue ou contestée à partir de raisons objectives, mais plutôt comme une cause qui produit des effets divers sans passer par un intermédiaire de ce genre et peut notamment engendrer par elle-même, lorsque les circonstances s'y prêtent, un certain « effet » d'objectivité, de réalité ou de scientificité incomparablement plus sûr et plus efficace que la justification « rationnelle » inutile et dérisoire que l'on pourrait essayer d'apporter.

Soutenir que toutes les créations de l'imagination humaine se valent et ne se distinguent que par le fait que les unes réussissent, alors que les autres échouent, à imposer sur le moment *leur* réalité, c'est naturellement aller au-devant des désirs du consommateur d'idées contemporain, qui semble avoir cessé de penser qu'il pourrait avoir quelque chose à dire et à faire dans cette histoire. En détruisant le « mythe » d'un sujet autonome et souverain qui s'interpose entre la réception de la pensée et les conséquences théoriques et pratiques qui en résultent, l'*Aufklärung* contemporaine a fini par produire le résultat exactement inverse de celui qui était annoncé par Kant et consacré définitivement l'état de minorité d'un individu pensant dont on déplore et escompte simultanément le même genre de comportement passif à l'égard des idées (y compris, naturellement, les idées philosophiques) qu'à l'égard de n'importe quelle autre marchandise et dont on postule (non sans une certaine vraisemblance) que rien ne pourrait l'irriter davantage que la simple idée d'avoir à se servir de son propre entendement.

Horkheimer et Adorno, dans la *Dialektik der Aufklärung*,

ont souligné, avec une perspicacité remarquable, le paradoxe en vertu duquel ce qu'on exige aujourd'hui de la pensée est justement qu'elle dispense, autant que possible, de l'obligation de penser :

« Que la vérité d'une théorie soit la même chose que sa fécondité est assurément une erreur. Bien des gens semblent pourtant admettre le contraire de cela. Ils pensent que la théorie, loin d'avoir besoin de trouver son application dans la pensée (*im Denken*), doit plutôt dispenser tout bonnement d'y recourir. Ils mésinterprètent toute déclaration comme ayant le sens d'une profession de foi, d'un commandement ou d'un tabou ultimes. Ils veulent se soumettre à l'idée comme à un Dieu, ou ils l'attaquent comme une idole. Mais c'est justement une chose qui appartient à la nature de la vérité, que l'on y soit partie prenante comme sujet actif. On peut entendre des phrases qui sont elles-mêmes vraies, on ne fait l'expérience de leur vérité qu'en y mettant sa pensée et en pensant au-delà.

À l'heure qu'il est, le fétichisme en question s'exprime de façon drastique. On vous demande raison pour la pensée comme si elle était immédiatement la pratique. Ce n'est pas simplement la parole qui vise le pouvoir, mais également celle qui se meut de façon tâtonnante, expérimentante, en jouant avec la possibilité de l'erreur, qui est, pour cette seule raison, intolérable. Mais être en état d'inachèvement et le savoir est également encore le trait caractéristique de la pensée et précisément de la pensée avec laquelle il vaut la peine de mourir. La proposition selon laquelle la vérité est le tout se révèle être la même chose que son contraire, selon lequel elle n'existe à chaque fois que comme partie. L'excuse la plus pitoyable que les intellectuels ont trouvée pour les bourreaux — et c'est une chose dans laquelle ils n'ont pas chômé pendant la dernière décennie —, l'excuse la plus pitoyable est celle qui consiste à dire que la pensée de la victime, pour laquelle elle est assassinée, a été une faute²². »

C'est précisément dans l'inachèvement constitutif, dans le caractère tâtonnant et expérimentant et dans la conscience

22. Max Horkheimer — Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Philosophische Fragmente (1947), S. Fischer Verlag, Francfort, 1969, p. 218-219.

de jouer en permanence avec la possibilité de l'erreur que des théoriciens comme Peirce, Mach ou aujourd'hui Popper situent la valeur exemplaire de la connaissance scientifique. Mais cette vision « romantique » des choses ne peut s'appliquer, en toute rigueur, qu'à la recherche scientifique en cours, et non à la science elle-même, en tant que système constitué et institutionnalisé, qui, pour l'homme ordinaire, n'offre guère que le visage du dogmatisme, de l'organisation, de l'efficacité et de la brutalité. La relation exacte de la science à la vérité, qui constitue ce qu'elle comporte de plus instructif pour la pensée en général, est justement l'élément qui tend à devenir le plus imperceptible et le plus méconnu.

La dialectique de l'*Aufklärung* est, selon Horkheimer et Adorno, le processus d'autodestruction par lequel elle a entrepris elle-même d'éliminer, avant même qu'elles puissent entrer réellement en application, les idées de liberté, de justice et d'humanité sur lesquelles elle reposait initialement. Que ce soit ou non uniquement en vertu de la logique même de l'*Aufklärung*, comme processus de démythologisation systématique qui devait fatalement se retourner tôt ou tard contre ses propres utopies fondatrices, c'est un fait que les idées qui l'ont inspirée et animée au départ sont devenues irréelles et fantomatiques au niveau de la théorie avant d'avoir pu connaître un commencement de réalisation tout à fait dépourvu d'ambiguïté dans la pratique individuelle et sociale. Il est vrai que, comme dit Goethe, « vivre dans l'idée veut dire traiter l'impossible comme s'il était possible » (*Maximen und Reflexionen*, § 262). Mais aujourd'hui le « comme si » n'est plus de mise. L'*Aufklärer* contemporain se réclame beaucoup plus volontiers de Sade ou de Nietzsche que de Kant et sait qu'il est inutile de continuer à feindre ou à dissimuler.

La position de Nietzsche à l'égard de l'*Aufklärung* traditionnelle était, comme le remarquent Horkheimer et Adorno, foncièrement ambivalente : « Alors que la relation de Nietzsche à l'*Aufklärung* (...) était restée, malgré tout, elle-même partagée entre deux tendances, alors qu'il apercevait dans l'*Aufklärung* aussi bien le mouvement universel de l'esprit souverain, dont il avait le sentiment de représenter l'accomplissement intégral, que la puissance ennemie de la vie, "nihiliste", c'est le deuxième élément seul qui est resté

chez ses successeurs pré-fascistes et qui a été perverti en idéologie » (*op. cit.*, p. 43). Les héritiers actuels de Nietzsche se sont, en général, installés ouvertement dans l'ambiguïté, en espérant qu'une façade humaniste, démocratique et égalitaire pourrait réussir à faire oublier entièrement le deuxième aspect de la leçon. Du même coup, leurs théories manquent simultanément de plausibilité, dans la mesure où elles continuent à se réclamer implicitement d'idéaux dont elles proclament hautement le caractère mensonger et auxquels elles ont renoncé à attribuer un caractère positif quelconque, et de radicalité, dans la mesure où elles donnent l'impression de se voiler la face devant les conséquences ultimes et les perspectives réellement ouvertes. Certains d'entre eux, comme Foucault, ont tenté et apparemment réussi, aux yeux du public, le tour de force étonnant qui consiste à faire coexister un antiprogressisme et un pessimisme spengleriens difficiles à distinguer du nihilisme pur et simple avec des formes d'activisme politique que l'on ne peut interpréter autrement que comme visant à préserver et à développer ce qui, en principe, n'existe pas et ne peut pas exister, à savoir, précisément, les résidus de liberté et d'humanité qui devraient malgré tout pouvoir subsister dans un univers où la seule réalité officiellement reconnue est celle du pouvoir et de la sujétion. La pensée la plus « éclairée » et la plus avancée d'aujourd'hui a, en fait, supprimé délibérément les derniers restes d'idéalisme qui pourraient rendre souhaitable et concevable une quelconque transformation de la réalité sociale dans le sens des idéaux humanitaires hérités de l'*Aufklärung*.

Si la substitution de l'homme psychologique manipulable à volonté à l'homme rationnel capable de réfléchir et de résister est aujourd'hui un fait accompli, ce que l'on est en droit d'attendre des intellectuels contemporains est au moins qu'ils prennent clairement conscience de ce que signifie la mutation en question et de ce qu'implique la décision de s'adapter à la situation et d'en tirer le meilleur parti possible, au lieu de continuer à la refuser purement et simplement au nom des droits et des devoirs de l'« esprit souverain ». Les philosophes eux-mêmes admettent, semble-t-il, de plus en plus facilement que le succès et l'influence de leurs idées n'ont absolument rien à voir avec la persuasion rationnelle

et l'acceptation raisonnée et peuvent s'expliquer uniquement en termes d'effets de pouvoir, de maîtrise et de séduction psychologique. Mais, dans ce cas-là, ils sont singulièrement mal placés pour reprocher aux hommes politiques les techniques de manipulation et d'endoctrinement qu'ils utilisent pour leurs propres fins. Après tout, comme le constatait Musil, notre époque a connu les dictateurs spirituels longtemps avant les dictateurs politiques. Et l'on ne voit pas très bien au nom de quoi on pourrait dénoncer la « magie du verbe » comme étant l'une des armes principales de la dictature, lorsqu'on professe une conception plus ou moins magique de la parole philosophique elle-même.

La politisation immédiate et systématique du discours philosophique, qui a empoisonné pendant les dernières décennies l'atmosphère de la philosophie française contemporaine, devait nécessairement avoir pour effet ultime de ramener la rhétorique philosophique au niveau le plus bas de la rhétorique politique usuelle et de la rendre, par moments, exactement aussi inconsistante, nulle et dérisoire. « A sa façon, écrit Silone, le rhéteur est cohérent dans la mesure où il ne laisse échapper aucune occasion de parler d'or²³. » Parler d'or en toutes circonstances semble être à peu près la seule règle à laquelle obéit encore le comportement de certaines vedettes de l'actualité philosophique ; et leur conception de la cohérence n'a généralement pas plus de rapport avec le sens logique et moral de l'homme ordinaire que celle des politiciens les plus chevronnés et les plus cyniques. La seule chose qui leur soit réellement impossible est justement le silence : « Un rhéteur authentique n'est incohérent que lorsqu'il se tait » (*ibid.*).

Dans la plupart des conceptions antirationalistes actuelles, il est extrêmement difficile de dissocier la part de conviction sincère, la part de conformisme et la part de provocation pure et simple et, du même coup, également de distinguer celles qui mériteraient réellement d'être discutées et celles que l'on peut considérer comme négligeables. Les raisons invoquées sont le plus souvent purement rhétoriques, en ce

sens qu'elles ne visent nullement à persuader ceux à qui l'on s'adresse de la vérité ou de la fausseté d'une thèse philosophique quelconque ni même à susciter une conviction théorique précise, dont il n'est pas du tout certain que ceux qui la professent verbalement la partagent et l'assument véritablement, mais plutôt à créer une impression et un climat intellectuel qui font qu'à peu près n'importe quoi peut sembler dès à présent possible, légitime ou excusable.

C'est le cas, par exemple, de l'argument qui repose sur la confusion, caractéristique de la démarche de Veyne, entre le scepticisme du premier degré que nous pouvons éprouver, pour des raisons précises, à l'égard d'une conviction déterminée et le scepticisme du second degré qui correspond à la « certitude » abstraite et générale que même nos convictions apparemment les plus justifiées seront peut-être considérées un jour comme primitives et absurdes par ceux qui viendront après nous, et également de celui qui aboutit à la conclusion qu'il n'existe rien de tel que la « rationalité », puisque ce que nous appelons la rationalité apparaîtra un jour comme n'ayant été rien de plus que *notre* conception particulière de la rationalité, quelque chose que les générations futures analyseront en termes de paradigmes et de normes historiquement constitués. Derrière ce qui se présente à première vue comme une exhortation à la largeur d'esprit, au libéralisme et à la tolérance, il est, en réalité, assez facile de percevoir une chose tout à fait différente : dans le brouillard où toutes les croyances sont également arbitraires et irrationnelles, toutes les critiques et tous les doutes ne le sont pas moins, toutes les formes d'incroyance sont précipitées et prématurées, puisque l'histoire peut transformer n'importe quelle absurdité en une vérité aussi bien que l'inverse ; et tous les dogmatismes du moment sont, par conséquent, justifiés.

En un certain sens, on peut admettre que : « Non seulement la tendance idéelle, mais également la tendance pratique à l'auto-annihilation, appartient à la rationalité depuis le début, et pas du tout uniquement dans la phase dans laquelle la tendance en question se manifeste sans aucun voile » (Horkheimer et Adorno, *op. cit.*, p. 6). Cette situation s'explique aisément si l'on considère que la raison, en tant qu'instance essentiellement critique, ne peut remplir efficacement la fonction de légitimation qui est normalement

23. Ignazio Silone, *L'école des dictateurs*, traduit de l'italien par Jean-Paul Samson, préface de Manès Sperber, Gallimard, 1981, p. 187.

dévolue au mythe et ne saurait, en dernière analyse, reculer devant la mise en question radicale de sa propre légitimité. Les adversaires du rationalisme ne se sont pas fait faute d'utiliser contre lui cette caractéristique fondamentale : « Le rationalisme n'est au fond rien d'autre que de la critique, et le critique est le contraire du créateur ; il décompose et assemble : la conception et l'enfantement lui sont étrangers. C'est pourquoi son œuvre est artificielle et sans vie, et elle tue lorsqu'elle rencontre la vie réelle. Tous ces systèmes et ces organisations sont nés sur le papier, méthodiques et absurdes, et ne vivent que sur le papier²⁴. »

D'une certaine manière, la raison n'a laissé à aucune autre autorité le soin de démontrer ses propres limites, ses insuffisances, sa faiblesse et même ses abus. Mais, même si elle s'est exposée par là au risque de devoir détruire finalement le minimum de croyance et de confiance sur lequel pourrait reposer sa propre autorité, elle n'en reste pas moins, aujourd'hui comme hier, la seule instance capable de s'opposer à toutes les formes de légitimité usurpée et de dénoncer toutes les formes de perversion auxquelles elle a elle-même donné lieu et toutes les exactions qui ont été commises en son propre nom. Tout le monde se demande plus ou moins aujourd'hui, comme Horkheimer et Adorno, « pourquoi l'humanité, au lieu d'entrer dans un état véritablement humain, sombre dans une nouvelle espèce de barbarie » (*op. cit.*, p. 1). Mais il y a quelque chose de fondamentalement malhonnête et absurde dans l'utilisation d'un mot comme « barbarie » pour désigner le simple fait que nous vivons dans un monde de plus en plus rationalisé, organisé, administré et réglementé, car cette appréciation purement quantitative encourage à négliger ce qui constitue finalement l'essentiel, à savoir la différence qualitative qui existe entre les formes d'organisation humainement acceptables et celles qui ne le sont pas.

De plus, la vérité oblige à dire que personne ne sait aujourd'hui par quels procédés réellement humains l'humanité actuelle peut espérer venir à bout des problèmes d'orga-

24. Oswald Spengler, *Jahre der Entscheidung*, Deutschland und die weltgeschichtliche Entwicklung, Oscar Beck, Munich, 1933, Deutscher Taschenbuch Verlag, Munich, 1961, p. 28.

nisation proprement insurmontables qu'elle doit, en tout état de cause, résoudre : « Car lorsqu'on proclame — et qui n'a pas proclamé quelque chose de cela ? ! — qu'il manque à notre époque la synthèse, la culture, la religiosité ou la communauté, cela ne représente guère plus qu'un éloge du "bon vieux temps", étant donné que personne ne pourrait dire à quoi devraient ressembler aujourd'hui une culture, une religion ou une communauté, au cas où elles voudraient admettre réellement dans leur synthèse les laboratoires, les machines volantes et le corps social gigantesque, et non pas simplement les présupposer comme dépassés²⁵. »

Toute protestation qui n'est pas de l'ordre du refus pur et simple d'envisager les problèmes qui se posent réellement ne peut être inspirée, même lorsque, pour une raison ou pour une autre, elle ne consent pas à le reconnaître, que par une certaine idée de ce que pourrait et devrait être une existence humaine rationnelle. Si l'on identifie immédiatement l'essence même de la rationalité avec le positivisme, la technocratie, le « progrès » non maîtrisé, la bureaucratie et la répression, il devient impossible de considérer la condition de l'être rationnel autrement que comme une malédiction et une fatalité destructrice à laquelle l'homme ne pourrait espérer échapper qu'en retombant dans une forme d'animalité pure et simple et en redevenant la « bête de proie » dont parle Spengler (*cf. op. cit.*, p. 37), l'animal « noble » qui ne cherche pas à dissimuler la réalité de ses motivations et de ses instincts derrière des utopies sentimentales et des programmes réformistes. Si tout ordre social et toute forme d'organisation collective reposent, de la même manière, sur le mensonge et la violence, on a le droit de préférer, en fin de compte, les brutes et les assassins qui avouent à ceux qui essaient maladroitement de donner le change. Le seul moyen d'éviter cette conclusion extrême est d'admettre que l'exigence de liberté et de rationalité a à la fois la capacité de ne se reconnaître pleinement dans aucune forme d'organisation concrète, à commencer par celles qui se réclament le plus explicitement d'elle, et celle de se reconnaître cependant

25. R. Musil, « Das hilflose Europa oder Reise vom Hundersten ins Tausendste », *Gesammelte Werke*, vol. VIII, p. 1087.

plus ou moins dans certaines d'entre elles et pas du tout dans d'autres.

Pour quelqu'un qui n'a pas encore accédé à la conception très particulière de la conséquence qui caractérise le rhéteur d'aujourd'hui, une des choses les plus difficiles à comprendre et à admettre aura certainement été la manière dont certains maîtres à penser contemporains ont pu discréditer complètement les notions « métaphysiques » traditionnelles de liberté et de responsabilité individuelles et, en même temps, défendre en toute candeur des programmes politiques et sociaux qui les présupposent nécessairement et des formes d'organisation qui devraient, de toute évidence, aller encore beaucoup plus loin que les démocraties actuelles dans le sens de la reconnaissance et de la promotion de l'autonomie des individus. Ceux qui considéraient l'idée même d'autodétermination comme une illusion humanitaire ou une fiction idéologique pure et simple et étaient implicitement d'accord avec Skinner pour admettre que les croyances et les actions humaines peuvent toujours être expliquées en termes de conditionnement et de contrôle, les sociétés les plus libérales et les plus permissives étant simplement celles qui utilisent les formes de contrôle les plus insidieuses et les plus suspectes, parce qu'elles passent plus facilement inaperçues, n'avaient apparemment aucune raison de s'indigner, comme ils l'ont fait parfois, des conclusions qu'il a tirées fort logiquement de ses prémisses. Se situer « au-delà de la liberté et de la dignité » est une prétention qui a des conséquences précises, qu'il faut être prêt à assumer jusqu'au bout. On peut s'opposer à Skinner sur la base de présupposés comme ceux de Chomsky, mais certainement pas en commençant par proclamer à la face du monde l'événement majeur que les structuralistes ont momentanément rendu fameux sous le nom de la « mort de l'homme ».

Depuis qu'elle a appris de Nietzsche que l'instinct de connaissance était un instinct foncièrement *moral*, la philosophie française contemporaine semble avoir été massivement séduite par une forme de réductionnisme tout à fait caractéristique, qui consiste à ramener intégralement la *libido sciendi* à la *libido dominandi*, le besoin de vérité et de rationalité à une simple volonté d'organisation, de manipulation et de contrôle et la science à une vulgaire entreprise

de domestication de la nature par l'homme et, indirectement, de l'homme par l'homme. Cette façon d'envisager les choses passe en tout cas aujourd'hui pour particulièrement « éclairée » et réaliste. Mais on peut se demander si elle n'est pas, en réalité, la plus mystifiée et la plus irréaliste qui soit, dans la mesure où elle renonce entièrement à comprendre ou même à pour effet de rendre complètement inintelligibles certains aspects les plus évidents et les plus significatifs du phénomène de la connaissance. Elle a, en outre, l'inconvénient de présenter toutes les caractéristiques de l'adhésion superstitieuse à une forme de description imposée, qui exclut *a priori* toute autre possibilité et qui, comme dirait Wittgenstein, « est universellement valide par le fait qu'elle détermine la forme de notre façon de considérer les choses, et non pas par le fait que tout ce qui n'est vrai que d'elle est énoncé de tous les objets que l'on considère » (*Vermischte Bemerkungen*, p. 35).

5. La philosophie a-t-elle oublié ses problèmes ?

« Il est manifeste que l'on a perdu de vue le *sens* dernier de l'activité philosophique. On la confond avec le sermon, l'agitation, le feuilleton ou la science spécialisée. On est descendu de la perspective de l'oiseau à celle de la grenouille. Il ne s'agit de rien de moins que de la question de savoir si une philosophie véritable est *possible* aujourd'hui ou demain. Dans le cas contraire, il vaudrait mieux devenir planteur ou ingénieur, n'importe quoi de vrai et de réel, au lieu de ruminer des thèmes usés sous le prétexte d'un "nouvel essor de la pensée philosophique", et construire un moteur d'avion plutôt qu'une théorie nouvelle et tout aussi superflue de l'aperception. C'est véritablement une piètre façon de remplir sa vie que de formuler encore une fois et d'une manière un peu différente de celle de cent prédécesseurs les conceptions sur le concept de la volonté et le parallélisme psychophysique. Cela peut être une "profession", ce n'est pas de la philosophie. »

Oswald SPENGLER, *Le déclin de l'Occident*.

Popper estime que la seule raison valable qui puisse être invoquée pour justifier l'existence de philosophes professionnels est l'existence de problèmes philosophiques *réels*, qui exigent une solution appropriée. L'argument est utilisé avant tout contre les philosophes « linguistiques », dont le comportement peut donner l'impression de ressembler un peu trop à celui de scientifiques qui considéreraient que l'essentiel de leur « science » consiste à démontrer que les problèmes dont elle est supposée traiter n'existent pas. Il est vrai que

Wittgenstein a dit qu'il y avait quelque chose de trompeur dans le fait d'utiliser le mot « problème » à propos des questions philosophiques et a préféré généralement parler, en ce qui le concerne, de « difficultés », de « perplexités », d'« embarras », de « malaises » ou de « maladies » philosophiques. Mais, que les questions philosophiques correspondent à des problèmes susceptibles de recevoir une solution, au sens usuel du terme, ou doivent plutôt être traitées, comme le pense Wittgenstein, au sens où l'on traite une maladie, on ne voit pas très bien, au premier abord, ce qui les empêche d'être aussi « réelles » (et même sérieuses et profondes) dans le deuxième cas que dans le premier. Le désaccord fondamental porte sur le fait que Popper identifie l'activité philosophique à la formulation et à la discussion critique de *thèses* philosophiques, alors que Wittgenstein considère cette forme traditionnelle comme tout à fait inadaptée à la nature réelle des inquiétudes qu'il s'agit d'apaiser et à la transmission de son message philosophique personnel. A cela s'ajoute, chez Popper, le sentiment que des conceptions comme celle de Wittgenstein ou de Waismann¹ représentent une forme d'élitisme inacceptable : le philosophe professionnel est décrit comme une sorte d'expert en confusion linguistique et conceptuelle qui perçoit des difficultés ou des problèmes à des endroits où l'homme ordinaire ne soupçonne absolument rien d'inquiétant et dispose, en même temps, de la technique appropriée pour les résoudre ou les faire disparaître.

Si les problèmes philosophiques sont tout à fait réels et ont, en outre, la particularité d'être, à la différence des questions scientifiques, des problèmes que tout le monde se pose, il ne devrait pas être difficile aux philosophes de métier de persuader l'opinion publique de l'utilité et de la légitimité de leur profession. Mais ce que le grand public accepte difficilement est justement qu'une chose qui, en principe, concerne directement tout le monde, puisse devenir aussi rapidement une affaire de spécialistes :

« D'une certaine manière, l'irritation que le profane éprouve à l'égard de la philosophie est tout à fait compréhensible »

1. Cf. Friedrich Waismann, « How I See Philosophy », in A. J. Ayer (ed.), *Logical Positivism*, The Free Press, New York, 1959, p. 345-380.

sible. Les sciences spéciales, comme la physique, ne prétendent pas étudier des questions qui sont immédiatement intéressantes pour tout le monde. Combien de gens ont un intérêt naturel et spontané pour le coefficient d'accélération des corps qui tombent en chute libre ? Le profane considère comme acquis que la physique doit être une question de spécialistes, que l'on étudie en partie parce que *certaines* personnes ont un intérêt naturel pour ces choses et en partie à cause de son utilité pratique. (...) Mais la philosophie naît ou est, selon une conception populaire, supposée naître de préoccupations qui sont ressenties par tout homme qui réfléchit. Il semble, par conséquent, moins compréhensible qu'elle devienne aussi vite une discipline de spécialistes (bien qu'elle l'ait toujours été — Aristophane a ridiculisé Socrate à cause du caractère trop technique des choses auxquelles il s'intéressait !) » (Putnam, *Language and Philosophy*, p. 1-2).

Effectivement, le problème s'est posé à peu près à chaque génération de philosophes ; et il s'est posé à chaque fois comme un problème *nouveau*, dû au fait que les philosophes de la génération concernée étaient en train d'abandonner la discussion des « vrais » problèmes philosophiques pour celle de questions purement techniques qui ne peuvent intéresser que des spécialistes. Or, il se trouve que :

« La philosophie suscite l'ennui et le désintérêt chez les profanes, une fois qu'elle devient technique. Cependant, la culture exige que l'on professe une admiration pour la Philosophie ou, tout au moins, pour les Grands Philosophes. Il est naturel, par conséquent, de dire que ce qui suscite l'ennui est non pas la Philosophie, mais la génération des philosophes du moment. Et c'est ainsi que l'on a dit — à chaque génération, et non pas simplement à celle-ci — que les philosophes de la génération concernée n'étaient pas du tout de vrais philosophes et qu'ils s'étaient détournés des questions "réelles" (dont la discussion intéresserait, bien entendu, la personne qui parle et ne deviendrait jamais technique) » (*ibid.*, p. 2).

Les « vrais » problèmes, que les philosophes d'autrefois discutaient encore, mais que les philosophes d'aujourd'hui ont oubliés, présentent généralement les caractéristiques suivantes :

- 1) Ils ne sont pas *techniques* et peuvent être traités dans un langage accessible à tout le monde.
- 2) Ils ne sont pas *abstrait*s ou *spéculatifs*, mais concernent directement l'homme lui-même :

« Voilà comme les hommes renversent l'usage de tout. La philosophie est en elle-même un chose admirable, et qui leur peut être fort utile ; mais parce qu'elle les incommoderait, si elle se mêlait de leurs affaires et si elle demeurait auprès d'eux à régler leurs passions, ils l'ont envoyée dans le ciel arranger des planètes, et en mesurer les mouvements ; ou bien ils la promènent sur la terre, pour lui faire examiner tout ce qu'ils y voient. Enfin ils l'occupent toujours le plus loin d'eux qu'il leur est possible. Cependant, comme ils veulent être philosophes à bon marché, ils ont l'adresse d'étendre ce nom, et ils le donnent le plus souvent à ceux qui font la recherche des causes naturelles². »

Une manière de devenir philosophe à bon marché a consisté à s'occuper de ce qu'on appelait autrefois la « philosophie naturelle » :

« La philosophie n'a affaire qu'aux hommes, et nullement au reste de l'univers. L'astronome pense aux astres, le physicien pense à la nature, et le philosophe pense à soi. Mais qui eût voulu l'être à une condition si dure ? Hélas ! presque personne. On a donc dispensé les philosophes d'être philosophes, et on s'est contenté qu'ils fussent astronomes, ou physiciens » (*ibid.*, p. 177-178).

Puisque les philosophes n'ont plus aujourd'hui les moyens de se dispenser de l'être en devenant des savants, cette plainte tout à fait traditionnelle a pris, à l'époque contemporaine, une forme différente : on les accuse régulièrement de ne s'occuper que de questions de théorie de la connaissance ou de philosophie des sciences, qui sont à coup sûr encore beaucoup plus éloignées des préoccupations immédiates et spontanées du public profane que les problèmes d'astronomie ou de physique. Mais que les philosophes se contentent, pour

2. Fontenelle, *Dialogues des morts anciens*, Dialogue IV (Anacréon, Aristote), in *Entretiens sur la pluralité des mondes*, augmentés des *Dialogues des morts*, nouvelle édition, Bossange, Paris, 1821, p. 177.

leur confort, d'être des « épistémologues » n'est pas le reproche le plus grave que leur adressent aujourd'hui les pamphlétaires spécialisés dans la dénonciation de la philosophie universitaire ou de la philosophie des professeurs. Il y a une forme de défection qui est, à tout prendre, encore beaucoup moins respectable et qui tend malheureusement à devenir systématique : comme chacun sait, les philosophes d'aujourd'hui ne s'occupent plus guère que de problèmes de philosophie du langage, qui représentent, en général, à la fois le comble de la technicité et celui de la futilité.

3) Les questions de philosophie proprement dites ne sont pas seulement des questions pratiques (morales et politiques), ce sont des questions que même les philosophes professionnels qui sont en principe spécialisés dans l'étude des questions de philosophie pratique réussissent toujours à ne pas traiter réellement : « Les hommes donnent volontiers à la philosophie leurs maux à considérer mais non pas à guérir ; et ils ont trouvé le secret de faire une morale qui ne les touche pas de plus près que l'astronomie. Peut-on s'empêcher de rire, en voyant des gens qui, pour de l'argent, prêchent le mépris des richesses, et des poltrons qui se battent sur la définition du magnanime ? » (*ibid.*, p. 179). En d'autres termes, la fameuse « sagesse » à laquelle la pratique de la philosophie est supposée conduire les philosophes est exactement aussi abstraite que leurs théories les plus abstraites.

S'il est intéressant de rappeler des griefs aussi « vulgaires », c'est parce que les critiques que formulent aujourd'hui un certain nombre de philosophes professionnels contre la philosophie (ce qui signifie, en pratique, essentiellement contre d'autres philosophes professionnels) ne font la plupart du temps que les reprendre sous une forme un peu plus subtile et plus élaborée. Il n'y a certainement pas grand-chose de nouveau dans l'idée que la vraie philosophie pourrait se trouver au moins autant chez les « faiseurs de chansonnettes » (ou, comme on dirait plutôt aujourd'hui, les « littéraires ») que chez les représentants officiels de la discipline. Ce qui est nouveau est principalement que des philosophes de métier aient adopté eux-mêmes ce genre d'idée et se soient lancés dans l'entreprise dépourvue, sinon de pertinence, du moins de sagesse, qui consiste à essayer de l'imposer aux milieux philosophiques professionnels eux-mêmes.

Ici encore on peut se demander si nous avons affaire aujourd'hui à une situation radicalement nouvelle ou, au contraire, simplement à des aspects relativement nouveaux d'une situation à peu près aussi ancienne que la philosophie elle-même. Il faudrait, de toute évidence, distinguer soigneusement deux problèmes très différents, que certains ont tendance à confondre : celui de la place de la philosophie au sein de la culture contemporaine et celui des relations de la culture en général avec le public profane. Le fait que notre époque ait connu à la fois une (relative) démocratisation de la culture et une réduction de l'importance de la philosophie (au sens traditionnel) dans notre univers culturel a certainement contribué, pour une part importante, à créer et à alimenter l'impression que le fossé qui sépare les productions des philosophes professionnels des intérêts naturels et spontanés de l'« homme ordinaire » est devenu aujourd'hui beaucoup plus important qu'il ne l'était autrefois, encore qu'il n'y ait manifestement rien dans les œuvres des grands philosophes du passé qui autorise à affirmer qu'elles étaient, d'une manière générale, moins techniques et plus directement accessibles aux gens ordinaires de l'époque concernée (pour autant que l'on puisse donner un sens quelconque à ce genre de question). Lorsqu'Adorno constate que la philosophie a été la première victime de la crise du concept traditionnel de la culture, il ne veut évidemment pas dire qu'elle a cessé de tenir un langage compréhensible pour un public profane, mais simplement qu'elle n'a plus été en mesure de constituer le mode d'expression commun à une élite intellectuelle tout à fait restreinte qui l'avait utilisée pendant un certain temps de cette façon. Il n'en reste pas moins que c'est généralement à cette sorte d'âge d'or que se réfèrent les nostalgiques qui déplorent que la philosophie soit devenue aujourd'hui une affaire de spécialistes, alors que, selon eux, elle était autrefois réellement l'affaire de tout le monde. Les Grecs admettaient ouvertement que la science et la philosophie ne pouvaient être accessibles qu'à une minorité extrêmement réduite ; mais aujourd'hui, où la catégorie des intellectuels a déjà en elle-même les mœurs les plus anti-démocratiques qui soient, l'élitisme ne peut être pratiqué confortablement que sous le masque de l'égalité. C'est sans doute ce qui explique que des clercs authentiques et patentés se croient obligés de temps à autre de jouer hypocritement les

profanes auprès du grand public pour se faire pardonner leur science.

Ce sont, bien entendu, presque toujours des philosophes de métier qui en accusent d'autres d'avoir perdu à peu près tout contact avec les problèmes philosophiques de tout le monde. Bien qu'il soit régulièrement invoqué dans les discussions de ce genre, l'« homme ordinaire » ou l'« homme de la rue », comme on l'appelle, n'est, par définition, jamais consulté. Les philosophes dont l'audience ne parvient pas à dépasser le cercle restreint de la corporation sont régulièrement accusés par ceux qui réussissent également à se faire connaître (ce qui signifie, pour certains, se faire entendre et comprendre) d'un nombre plus ou moins grand de non-initiés de ne plus être les « vrais » philosophes dont notre époque a besoin et qu'elle réclame, et d'avoir transformé la philosophie en une chose qu'elle ne devrait jamais être, à savoir une simple spécialité plus ou moins technique. Les journalistes ont pris, de leur côté, l'habitude d'opposer la philosophie dite « universitaire » ou « académique » à ce qui est supposé être la philosophie réelle et vivante, une distinction qui, bien qu'elle corresponde certainement à quelque chose de réel et d'important, ne signifie cependant à peu près rien dans la pratique, puisque les philosophes de la deuxième espèce sont essentiellement ceux qui, universitaires ou non, sont considérés comme dignes d'attirer l'attention des journaux et de bénéficier des faveurs du commentaire et de la critique journalistiques. Si le critère utilisé était uniquement la production d'une œuvre philosophique réellement originale et novatrice, le moins que l'on puisse dire est que la philosophie ne ferait pas aussi souvent parler d'elle dans les médias. Il y a bien, comme dit Lichtenberg, une différence entre les « philosophes réels » et les « philosophes titulaires ». Mais il va sans dire que la presse parlée ou écrite a aussi ses philosophes titulaires et agréés, dont elle se contente de changer périodiquement avec la mode.

La philosophie des professeurs est supposée s'occuper uniquement de problèmes historiques ou techniques ; l'autre apporte une contribution inédite à la discussion des « grands » thèmes et des « grands » problèmes. Le malheur est que, comme le remarque Adorno : « La superstition selon laquelle la grandeur d'une philosophie est liée à ses

aspects grandioses est un mauvais héritage idéaliste ; c'est à peu près comme si la qualité d'un tableau dépendait de la sublimité de son sujet. Les grands thèmes ne disent rien sur la grandeur de la connaissance. Si le vrai est, comme le veut Hegel, le tout, il n'est cependant le vrai que lorsque la force du tout pénètre entièrement dans la connaissance du particulier³. » Il est extrêmement rare que la grandeur de la connaissance philosophique proposée soit à la mesure de celle du thème abordé. Les grands thèmes ne sont d'ailleurs qu'exceptionnellement traités dans le but de communiquer une connaissance réelle et pertinente. Dans la plupart des cas, ils le sont simplement pour une raison que l'on pourrait exprimer en renversant la proposition de Wittgenstein : « De ce sur quoi l'on ne peut se taire, il faut parler. » Les grands problèmes philosophiques sont généralement ceux dont il est plus important de parler d'une manière quelconque que d'en dire réellement quelque chose. Au lieu d'accuser les philosophes de pusillanimité ou d'indifférence, il vaudrait donc mieux envisager la possibilité que ceux qui ne parlent pas ou pas suffisamment des « grandes » questions soient, au moins dans un certain nombre de cas, des gens qui n'ont justement pas envie de se contenter d'en parler pour en parler. Puisqu'il n'y a manifestement aucune relation directe entre l'intérêt immédiat ou la dignité du sujet et la qualité du traitement, on ne peut leur reprocher de préférer les questions qu'ils s'estiment réellement capables de traiter. « Dans l'art, écrit Wittgenstein, il est difficile de dire quelque chose qui soit aussi bon que : ne rien dire » (*Vermischte Bemerkungen*, p. 23). C'est évidemment encore bien plus vrai de la métaphysique et de la morale. C'est pourquoi je dirais volontiers comme Sterne, et de façon tout à fait sérieuse : « Je regarde (...) avec respect un chapitre dans lequel il n'y a que RIEN, considérant qu'il y en a de plus mauvais dans le monde » (*La vie et les opinions de Tristram Shandy*).

L'attitude des journalistes qui déplorent qu'il y ait autant de philosophes académiques et si peu de philosophes origi-

3. « Spengler nach dem Untergang », in *Prismen*, Kulturkritik und Gesellschaft, Suhrkamp Verlag, Francfort, 1955, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1976, p. 65-66.

naux fait évidemment songer à celle que l'on reproche souvent à Popper et à ses disciples, qui sont soupçonnés, à tort ou à raison, de vouloir que tous les scientifiques soient « extraordinaires » plutôt que « normaux » : « L'exigence que les scientifiques *en général* soient des critiques et des novateurs, plutôt que de simples suiveurs, est (...), sous ses formes extrêmes, une contradiction en soi, comme l'est l'exigence implicite des éducateurs professionnels qui voudraient que tout enfant soit *exceptionnellement* créatif. (Avant de se plaindre de la rareté d'une quelconque aptitude critique développée chez les scientifiques, les popperites devraient lire ce qu'a écrit Hume à propos de ce qu'il appelle les "gens irréflechis" qui se plaignent qu'une grande beauté soit une chose si rare chez les femmes⁴). » Faire de l'originalité un impératif catégorique en philosophie est une absurdité en soi ; et c'est une exigence doublement absurde lorsqu'on est incapable de distinguer la seule originalité qui compte, à savoir l'originalité *réelle*, de la pseudo-nouveauté.

Kant écrit, dans la *Critique de la raison pure*, que le philosophe « demeure toujours le dépositaire exclusif d'une science utile au public sans que celui-ci le sache, à savoir la Critique de la raison ; jamais elle ne peut, en effet, devenir populaire, mais il n'est pas nécessaire qu'elle le soit ». Puisqu'ils ont aujourd'hui, au moins en apparence, la possibilité d'atteindre un public beaucoup plus vaste (mais pas nécessairement beaucoup plus populaire), les philosophes, c'est-à-dire « ce petit nombre d'hommes qui, sans être malfaisants, sont cependant à l'heure actuelle déclarés inutiles » (Platon, *République*, VI, 499 b), s'imaginent volontiers qu'ils peuvent non seulement, comme ils en ont toujours été intimement persuadés, être indispensables à la collectivité, mais également faire en sorte qu'elle en soit dûment informée et réellement persuadée. Or le fait qu'un philosophe puisse espérer être utile au public n'implique pas qu'il soit en mesure de lui démontrer sur le moment qu'il l'est ; et, inversement, le fait que certains philosophes puissent passer maîtres dans l'art de jouer les importants auprès du public — ou, en tout cas, d'un certain public — ne

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

prouve pas que cette importance soit le moins du monde réelle. Kant dénonce « le ridicule despotisme des écoles qui jettent les hauts cris sur un danger public quand on déchire leurs toiles d'araignées dont le public n'a jamais eu connaissance et dont, par conséquent, il ne peut pas sentir la perte ». Il faut probablement ajouter aujourd'hui à cela la prétention tout aussi ridicule des auteurs qui, parce qu'ils écrivent des *best-sellers* philosophiques ou font des apparitions régulières à la télévision, s'imaginent avoir démontré que la philosophie peut être réellement populaire et considèrent comme une sorte d'atteinte au bien public les critiques que l'on peut formuler contre des doctrines que les profanes sont supposés avoir comprises et approuvées simplement parce qu'elles font partie de celles dont ils ont entendu parler.

Dire que le public a besoin de philosophie, bien qu'il ne le sache généralement pas, est une pétition de principe ou une trivialité sans intérêt. Il aurait besoin précisément d'une philosophie qui corresponde à un besoin réel et qui puisse lui être utile, et non pas simplement d'une philosophie dont les philosophes affirment qu'il en a besoin et qu'elle lui est utile ou qu'elle pourrait l'être dans des conditions qui ont simplement le tort de n'avoir jamais été réalisées nulle part. S'intéresser en principe à un problème philosophique ne signifie pas pour autant s'intéresser au genre de « solution » qu'il est susceptible de recevoir, lorsqu'on décide de l'étudier *réellement*, pour ne rien dire du fait que certains problèmes ne paraissent solubles, au sens usuel du terme, qu'à la condition de ne pas être regardés de trop près.

Kant remarque qu'à l'époque où il écrit, l'indifférence à l'égard de la métaphysique « n'est évidemment pas l'effet de la légèreté, mais celui du *jugement* mûr d'un siècle qui ne veut pas se laisser bercer plus longtemps par une apparence de savoir ». Le degré de maturité auquel est parvenue aujourd'hui la philosophie ne peut pas ne pas la rendre constamment suspecte à ses propres yeux. Certaines des entreprises qui passent pour les plus significatives et les plus représentatives de ce que devrait être la philosophie aujourd'hui ont essentiellement pour ambition de démontrer à quel point les efforts considérables et répétés qui ont été faits jusqu'ici pour résoudre les problèmes philosophiques étaient, en fait, intrinsèquement et irrémédiablement condamnés à l'échec.

Les attaques classiques dont la philosophie a été l'objet de la part des positivistes d'hier et d'aujourd'hui paraissent tout à fait anodines lorsqu'on les compare à la mise en question beaucoup plus radicale à laquelle se livrent en ce moment des philosophes qui n'ont certainement aucune sympathie pour le positivisme et qui lui reprochent non pas, comme on l'a fait généralement, d'être anti-philosophique, mais plutôt d'être resté à son insu un représentant tout à fait typique de la tradition philosophique qu'il s'imaginait combattre. Effectivement, le positivisme était resté infiniment plus proche de l'inspiration et des objectifs de la grande tradition philosophique que ne le sont les critiques contemporains les plus déterminés et les plus avancés de cette tradition.

L'idée que la philosophie est, depuis un certain temps, moribonde et pourtant ne réussit toujours pas à mourir est une des banalités philosophiques de notre époque : « Depuis un siècle, la philosophie est en train de mourir et elle ne le peut pas, parce que sa tâche n'est pas remplie. De ce fait, son adieu ne peut pas ne pas s'étirer en longueur de façon torturante. Là où elle n'a pas sombré dans la simple administration de la pensée, elle continue à se traîner dans une étincelante agonie, où elle s'avise de ce qu'elle a oublié, sa vie durant, de dire. En vue de la fin, elle aimerait devenir honnête et abandonner son dernier mystère : les grands thèmes, c'étaient des faux-fuyants et des demi-vérités. Ces envolées dans les hauteurs à la beauté inutile — Dieu, l'Univers, la Théorie, la Pratique, le Sujet, l'Objet, le Corps, l'Esprit, le Sens, le Néant —, tout cela n'existe pas. Ce sont des substantifs pour les jeunes gens, pour les marginaux, les clercs, les sociologues⁵. » Mais la sagesse populaire, telle que les philosophes se la représentent habituellement, ne les a pas attendus pour parvenir à ce genre de conclusion ; et cette forme de lucidité et de réalisme *in articulo mortis* dont la philosophie tente aujourd'hui de faire preuve n'est pas plus susceptible de restaurer ou d'augmenter son crédit auprès du grand public qu'une application parfaitement cynique du vieux principe : « N'avouez jamais ! »

Pour des raisons qui tiennent en particulier aux liens tout à fait spéciaux que la philosophie est supposée entretenir avec la politique, la France présente la particularité d'être un pays où le thème maniaco-dépressif de la mort et de la résurrection de la philosophie est régulièrement à l'ordre du jour, alors que l'idée d'une fin ou d'un épuisement de la philosophie semble à peu près complètement étrangère à la philosophie anglo-saxonne contemporaine. Chaque échec ou désillusion politique (le dernier épisode de ce genre étant l'effondrement spectaculaire du marxisme) peut constituer l'occasion d'une sorte de psychodrame qui consiste à se demander si la philosophie est encore possible, après ce que l'on sait désormais. Les candidats à la succession varient en fonction des circonstances. Il a été question à un certain moment de l'épistémologie, puis des sciences humaines en général. Dernièrement, l'histoire semble avoir eu la faveur du pronostic. Comme il n'est guère question dans tout cela de savoir si la philosophie a ou non rempli sa tâche spécifique et de quelle manière celle-ci pourrait être reprise par une recherche et un savoir d'un autre type, mais plutôt de déterminer quelle discipline peut occuper à un moment donné le devant de la scène dans le spectacle que les intellectuels sont tenus d'offrir au public, il est difficile d'accorder une importance quelconque à des diagnostics qui s'appuient sur des symptômes aussi superficiels et aussi passagers. On a l'habitude de dire que la philosophie est, d'une certaine manière, en état de crise permanente. Mais c'est justement une façon de constater que le terme de « crise », lorsqu'on l'utilise à son sujet, perd pratiquement toute espèce de signification.

« La philosophie, écrit Heidegger, est le penser dont, par essence, on ne peut rien faire et qui fait nécessairement rire les servantes⁶. » Ce n'est, d'ailleurs, pas forcément la faute de la philosophie ni des servantes, cela pourrait être essentiellement celle d'une époque qui ne peut effectivement rien faire de la philosophie et qui a réussi à rendre complètement artificielles et ridicules les questions qui sont, en

5. Peter Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft*, Suhrkamp Verlag, Francfort, 1983, vol. I, p. 7.

6. Martin Heidegger, *Die Frage nach dem Ding*, Zur Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1962, p. 2.

réalité, les plus fondamentales et devraient être, en même temps, les plus naturelles. Quoi qu'il en soit, les déclarations comme celle de Heidegger ne peuvent être accueillies qu'avec la plus extrême méfiance ; car il est évident que pouvoir se présenter comme l'activité intellectuelle inutile, incomprise et impopulaire par excellence est en même temps, pour la philosophie, la forme suprême de la consécration. Non seulement c'est un fait que « par rapport aux autres arts, la philosophie, en dépit de la situation qui lui est faite, garde néanmoins une plus prestigieuse dignité » (*République*, VI, 495d), mais encore il est évident que sa réputation de discipline impossible, dans une civilisation scientifique et technique dont on répète qu'elle méprise et exclut la philosophie, est un des éléments essentiels du prestige dont elle bénéficie actuellement.

Un des élèves de Wittgenstein a rapporté qu'il ironisait volontiers sur les façons de procéder des philosophes traditionnels et proposait de soumettre leurs arguments à ce qu'on pourrait appeler le « test de la femme de ménage⁷ ». Compte tenu de la manière dont il a lui-même pratiqué la philosophie, il est naturel de se demander si une recommandation de ce genre peut réellement être prise au sérieux. Certains diraient probablement qu'elle relève simplement de la naïveté ou de l'affectation « populistes » qui constitue un des aspects les plus curieux de sa personnalité et de son comportement. Mais elle est tout à fait logique de la part d'un auteur qui estime qu'un philosophe professionnel peut être beaucoup plus éloigné de la solution correcte d'un problème philosophique qu'un homme ordinaire : « Un philosophe a des tentations qu'une personne ordinaire n'a pas. Nous *pourrions* dire qu'il sait mieux que les autres ce que le mot signifie. Mais, en réalité, les philosophes en savent généralement *moins*. Car les gens ordinaires n'ont pas de tentations qui les poussent à mal comprendre le langage⁸. » Une conception de la philosophie comme celle-là pose inévi-

tablement la question de savoir quel avantage peut bien représenter la solution philosophique des problèmes philosophiques par rapport à leur absence pure et simple. Wittgenstein donne un élément de réponse intéressant dans une remarque de 1937 :

« La solution du problème que tu vois dans la vie est une manière de vivre qui fait disparaître l'élément problématique.

(...)

Mais n'avons-nous pas le sentiment que celui qui ne voit pas là un problème est aveugle à quelque chose d'important, et même à ce qu'il y a de plus important ? N'aimerais-je pas dire qu'il vit simplement comme ça — précisément en aveugle, pour ainsi dire comme une taupe et que, s'il pouvait simplement voir, alors il verrait le problème ?

Ou bien ne dois-je pas dire que celui qui vit comme il faut ne ressent pas le problème comme *tristesse*, donc ne le ressent pas, malgré tout, de façon problématique, mais bien plutôt comme joie : par conséquent, en quelque sorte comme un éther lumineux autour de sa vie, et non pas comme un arrière-plan douteux ? » (*Vermischte Bemerkungen*, p. 27).

Ce qui explique que l'homme ordinaire puisse être concerné, d'une certaine façon, par les problèmes philosophiques, sans pour autant l'être nécessairement par le genre de réflexion susceptible de conduire à une solution et le genre de solution qui peut en résulter, est donc peut-être simplement le fait qu'ils sont présents dans son existence sous une forme qui n'est pas du tout celle de la question exigeant impérativement une réponse, alors qu'ils constituent justement la toile de fond problématique de l'existence même de celui qui les appréhende sous cette forme.

A la question classique de savoir si l'on peut ou non parler d'un progrès en philosophie, Wittgenstein donne une réponse singulière : « La philosophie n'a fait aucun progrès ? — Si quelqu'un se gratte là où cela le démange, doit-on pouvoir observer un progrès ? Est-ce que sans cela il ne s'agit pas d'un grattage authentique, ou pas d'une démangeaison authentique ? Et est-ce que cette réaction à l'irritation ne peut pas se prolonger ainsi pendant longtemps,

7. Cf. Wolfe Mays, « Recollections of Wittgenstein », in K. T. Fann (ed.), *Ludwig Wittgenstein: The Man and His Philosophy*, Dell Publishing Co., Inc., New York, 1967, p. 82.

8. Cf. Brian McGuinness, « Freud and Wittgenstein », in McGuinness (ed.), *Wittgenstein and his Times*, B. Blackwell, Oxford, 1982, p. 40.

avant que l'on trouve un remède contre la démangeaison ? » (*ibid.*, p. 86-87). A la différence de la plupart des philosophes de métier, Wittgenstein refuse manifestement d'accorder à la démangeaison philosophique une valeur en soi ; et il considère que, lorsqu'elle se produit, elle exige un remède qui soit, si possible, capable de la supprimer entièrement, alors que la plupart des méthodes philosophiques habituellement utilisées et des solutions proposées ne font que l'entretenir et l'aggraver.

Comme il l'a dit une fois à Drury : « Mon père était un *business man*, et je suis un *business man* : je veux que ma philosophie soit *business-like*, que quelque chose soit fait, que quelque chose soit réglé⁹. » Dans une de ses leçons des années 1930-1932, il remarque :

« L'auréole de la philosophie s'est perdue. Car à présent nous avons une méthode pour faire de la philosophie, et nous pouvons parler de philosophes *qui savent y faire* (*skilful*). Voyez la différence entre l'alchimie et la chimie ; la chimie a une méthode et nous pouvons parler de chimistes qui savent y faire. Mais, une fois qu'une méthode a été trouvée, les occasions qui subsistent pour l'expression de la personnalité sont réduites de façon correspondante. La tendance de notre époque est de restreindre les occasions de ce genre ; c'est un trait caractéristique d'une époque de culture déclinante ou sans culture. Un grand homme n'est pas nécessairement moins grand dans des périodes de ce genre, mais la philosophie est maintenant réduite à une question de savoir-faire (*skill*) et l'auréole du philosophe est en train de disparaître¹⁰. »

Des années après la déclaration citée un peu plus haut, Wittgenstein a avoué à Rhees : « Vous savez que j'ai dit que je pouvais cesser de faire de la philosophie quand je voulais. C'est un mensonge ! Je ne peux pas » (*Conversations*

with Wittgenstein, note 9, p. 186). Mais cette incapacité de renoncer soi-même à la philosophie n'est évidemment pas en contradiction avec le fait que, pour lui, l'idéal de la philosophie, dans une époque comme la nôtre, devrait être de permettre à celui qui la pratique d'en finir à tout moment avec elle. Un représentant de l'École de Francfort dirait probablement que le langage utilisé par Wittgenstein trahit la complicité profonde de sa démarche philosophique avec le monde de l'industrie, de la technocratie, de la compétence et de l'efficacité. Mais ce genre de critique repose sur une conception de la philosophie que Wittgenstein voudrait justement nous amener à reconsidérer radicalement : si la philosophie a véritablement perdu son auréole, elle ne peut espérer la retrouver en invoquant son absence de résultats tangibles comme une preuve supplémentaire de son importance et de sa supériorité. Dans une époque comme la nôtre, elle ne peut se justifier simplement en essayant de susciter un sentiment d'infériorité ou de culpabilité chez les gens qui ont le tort d'ignorer les questions « essentielles » qu'elle persiste à poser.

Wittgenstein qualifie de « non-sens irritant » l'idée que l'on ne peut formuler un jugement sur telle ou telle chose, parce qu'on n'a pas appris la philosophie : « Car on fait comme si la philosophie était une science quelconque. Et l'on parle d'elle comme on le ferait de la médecine » (*Vermischte Bemerkungen*, p. 29). En réalité, ce qu'on constate est simplement que « celui qui ne s'est pas exercé à la philosophie passe à côté de tous les endroits où il y a des difficultés dissimulées sous l'herbe, alors que celui qui est exercé s'y arrête et sent qu'il y a là une difficulté, bien qu'il ne la voie pas encore » (*ibid.*). La supériorité du philosophe, s'il y en a une, est donc tout au plus d'être entraîné et habitué à repérer des difficultés philosophiques, là où un scientifique ou un homme ordinaire passent tranquillement sans rien soupçonner. Wittgenstein considère que, les difficultés une fois apparues, il est tout à fait impossible de les éviter ; et il met dans ses tentatives de solution toute la détermination et la passion d'un homme qui ne parvient pas à imaginer quelque chose de plus important et de plus urgent, qui voudrait pouvoir enfin passer son chemin et qui en même temps sait qu'il ne le peut pas et ne le pourra

9. M. O'C Drury, « *Conversations with Wittgenstein* », in R. Rhees (ed.), *Ludwig Wittgenstein, Personal Recollections*, B. Blackwell, Oxford, 1981, p. 125-126.

10. *Wittgenstein's Lectures, Cambridge, 1930-1932*, From the Notes of John King and Desmond Lee, edited by Desmond Lee, B. Blackwell, Oxford, 1980, p. 21.

LE PHILOSOPHE CHEZ LES AUTOPHAGES

peut-être jamais. D'un autre côté, il donne l'impression que les difficultés en question pourraient très bien rester ignorées, sans que cela entraîne aucune privation sérieuse et aucune conséquence regrettable : le philosophe est quelqu'un qui est en quelque sorte condamné à aller jusqu'au bout, simplement parce qu'il a mis le doigt dans l'engrenage fatal.

Pourquoi est-il nécessaire de faire de la philosophie, si ce qui justifie l'intervention de la philosophie est uniquement l'existence d'erreurs et d'illusions qui sont déjà *philosophiques* ? Pourquoi la thérapeutique la plus radicale et la plus efficace ne serait-elle pas celle qui consiste à éviter, autant que possible, toute espèce de contact avec les problèmes philosophiques, et donc avec la philosophie elle-même ? La réponse, bien connue, de Wittgenstein, est que nous n'avons pas réellement le choix : nous sommes en un certain sens tous des philosophes, bons ou mauvais, par le simple fait que nous parlons un langage, des victimes réelles ou potentielles de la mythologie latente qui est déposée dans ses formes d'expression. Cette conception a été anticipée par Lichtenberg, que Wittgenstein connaissait et admirait particulièrement : « Notre philosophie fautive est incorporée dans tout le langage, nous ne pouvons pour ainsi dire pas raisonner sans raisonner fausement. Il n'y a pas de doute que le parler indépendamment de ce sur quoi il porte, est une philosophie. Quiconque parle allemand est un philosophe populaire, et notre philosophie universitaire consiste en restrictions apportées à la première. Toute notre philosophie est une rectification de l'usage linguistique, donc la rectification d'une philosophie, et cela veut dire de la plus universelle ¹¹. »

Wittgenstein ne dirait cependant pas que le simple fait de parler une langue implique automatiquement l'adhésion à une certaine philosophie implicite et informulée. La philosophie proprement dite — c'est-à-dire les difficultés et les problèmes philosophiques — est liée à la formation de représentations inadéquates concernant la nature et le fonctionnement du langage, qui sont, d'une certaine manière, irrésistiblement suggérées par le langage lui-même, mais que le locuteur ordinaire peut très bien ignorer complètement ;

et ce sont elles qu'il s'agit de rectifier, et non pas l'usage lui-même : « La philosophie est la tentative que l'on fait pour se libérer d'un type particulier de perplexité. Cette perplexité "philosophique" est une perplexité de l'intellect, et non de l'instinct. Les perplexités philosophiques sont sans pertinence par rapport à notre vie quotidienne. Ce sont des perplexités de *langage*. Instinctivement, nous utilisons le langage correctement ; mais, pour l'intellect, cet usage est un sujet de perplexité » (*Wittgenstein's Lectures, Cambridge, 1930-1932*, p. 1). Il se peut que l'homme ordinaire ne soit pas tenté par les incompréhensions qui résultent spontanément de la réflexion philosophique sur le langage simplement parce qu'il ne ressent ni le désir ni le besoin d'une compréhension dont la recherche conduit, dans un premier temps, à peu près inévitablement à la forme d'incompréhension particulière que le travail philosophique doit éliminer.

Wittgenstein a été souvent accusé de prêcher une sorte de soumission inconditionnelle aux évidences préphilosophiques du sens commun. Mais, pour lui, le sens commun ne suggère et ne comporte précisément aucune solution particulière aux problèmes philosophiques. Invoquer le sens commun reviendrait en l'occurrence à demander au philosophe d'oublier qu'il se trouve en face d'un problème philosophique insoluble, que le sens commun ne se pose pas. S'il est vrai que la philosophie n'est pas seulement utile ou nécessaire, mais également inévitable en raison de la simple existence du langage et des tentations philosophiques qu'il recèle, un non-philosophe sera à la fois moins sensible à la tentation et moins entraîné à y résister, si par hasard elle se présente. L'avantage du philosophe sur le profane ne tient certainement pas au fait que le premier a acquis une espèce particulière de connaissance, plus ou moins ésotérique ; il ne peut être constitué que par une capacité de résistance supérieure, qui est le fruit de l'exercice, mais dont il serait tout à fait naïf de croire qu'elle est, de façon générale, à la mesure de la difficulté, c'est-à-dire du prestige et de la force des illusions qui se proposent et s'imposent. Les philosophes sont régulièrement tentés au-delà de leurs forces et l'histoire de la philosophie est remplie de « grands » pécheurs qui l'ont été.

11. *Sudelbücher*, H. 146.

Wittgenstein s'est défendu d'éprouver une quelconque forme de mépris pour la métaphysique et a déclaré qu'il mettait certains des grands systèmes philosophiques du passé au nombre « des plus nobles productions de l'esprit humain » (*Conversations with Wittgenstein*, p. 120). Mais cela ne devrait pas faire oublier que la considération qu'il professait pour la métaphysique est fondamentalement du même genre que celle qu'il pouvait également manifester pour certaines formes de mythologie, éminemment respectables et même quelquefois admirables dans ce qu'elles cherchent à exprimer et cependant erronées et trompeuses dans leur façon de le faire. Comprendre le « besoin de métaphysique » ne signifie pas l'approuver ou croire qu'il peut être réellement satisfait.

Ce qui pourrait scandaliser un philosophe de formation traditionnelle dans une telle conception de la philosophie n'est certainement pas que le travail philosophique y soit envisagé uniquement sous l'aspect de la critique, car la redéfinition de la philosophie comme critique est une des formes traditionnelles auxquelles a abouti la critique de la philosophie, à partir du moment où l'on a été forcé de concevoir des doutes sérieux sur la possibilité de considérer la philosophie comme une *connaissance* ayant trait à un domaine de réalité qui se situerait au-dessus ou à côté de celui des sciences. Ce qui est étrange est plutôt que Wittgenstein ne voie la philosophie que comme une critique de la philosophie elle-même, c'est-à-dire que la philosophie, comme critique de la culture, doive s'attaquer justement à ce qui est censé constituer l'expression la plus consciente et la plus critique de la culture d'une époque. Toutes les expressions que la conscience éclairée d'aujourd'hui utilise à propos de choses comme la mythologie ou la magie : « préjugés », « illusions », « incompréhensions », « superstitions », conceptions « primitives », « enfantines » ou « infantiles », etc., sont appliquées régulièrement par Wittgenstein à la philosophie elle-même. Notre philosophie n'est pas — en tout cas, pas naturellement —, comme elle le voudrait, l'expression de la distance et de la conscience critiques, mais bel et bien celle d'un « envoûtement » (*Verhexung*) par les formes de notre langage.

Un diagnostic apparemment aussi péremptoire et aussi radical oblige immédiatement à se demander si l'on peut conce-

voir et si Wittgenstein a essayé de concevoir une forme d'activité philosophique qui permettrait d'éliminer la confusion sans jamais la créer et de détruire la mythologie sans jamais la produire (à supposer qu'il ait voulu réellement, comme on le suppose en général, la détruire, et non pas simplement la rendre inoffensive en l'amenant à se faire reconnaître pour ce qu'elle est). Comme je l'ai rappelé tout au début, il arrive fréquemment que la critique philosophique soit en train d'inventer une nouvelle mythologie au moment même où elle est persuadée d'être dans la position de la raison éclairée par rapport à une autre qu'elle prétend démasquer. Il suffit de songer à toutes les idoles qui ont été engendrées par la prétention de détruire les idoles et à toutes les naïvetés insoupçonnées qui se sont dissimulées sous les formes les plus savantes de la philosophie du soupçon pour s'apercevoir que la philosophie aurait tout intérêt à méditer humblement ce mot de Lichtenberg : « La mouche qui ne veut pas être claquée se met elle-même, de la façon la plus sûre qui soit, sur la claquette » (*Sudelbücher*, J, 415).

L'antimythologie peut évidemment être conçue dans un esprit et pratiquée d'une manière telle qu'elle conduit nécessairement aux pires formes de la pseudo-science ou à une forme de mythologie encore plus éloignée de la clarté philosophique recherchée. C'est sans doute parce qu'il savait trop bien à quel point la clarté relative à laquelle il pouvait espérer être parvenu pour lui-même était susceptible d'engendrer une nouvelle forme de confusion chez ses disciples et ses imitateurs que Wittgenstein a tenu des propos aussi pessimistes sur l'avenir de son œuvre : « The seed I'm most likely to sow is a certain jargon¹². » Comme l'écrit McGuinness : « Il [Wittgenstein] veut percer la grammaire de surface d'un mot pour accéder à sa grammaire profonde. C'est (me semble-t-il) ce qui fait qu'il trouvait naturel de se désigner comme un élève ou un adepte de Freud, car il avait en Freud un exemple de la manière dont une interprétation nouvelle et plus profonde, mais souvent moins flatteuse,

12. *Wittgenstein's Lectures on the Foundations of Mathematics*, From the Notes of R. G. Bosanquet, N. Malcolm, R. Rhees, and Y. Smythies, edited by Cora Diamond, The Harvester Press, Hassocks, Sussex, 1976, p. 293.

pouvait être substituée à la signification apparente et, en même temps, de la manière dont une mythologie pouvait captiver les esprits » (*Freud and Wittgenstein*, p. 43). Ayant expliqué la fascination suspecte qu'exercent les explications psychanalytiques par le charme quelquefois extraordinaire qu'il y a dans la destruction du préjugé lui-même, il ne pouvait évidemment pas ne pas concevoir des inquiétudes du même genre à propos de sa propre entreprise de démythologisation.

Aujourd'hui, la méfiance à l'égard des idéologies de la méfiance est, pour des raisons qui ne sont pas très difficiles à comprendre, de plus en plus à l'ordre du jour. Lorsque la critique des idéologies amène, comme dit Sloterdijk, à « cette situation qui expédie les philosophes dans le vide, où des menteurs appellent menteurs des menteurs » (*Kritik der zynischen Vernunft*, I, p. 9), avec la possibilité pour ceux-ci de leur retourner immédiatement le compliment, il est normal que l'on préconise le retour à une certaine forme de « naïveté » : après tout, il n'est pas absolument exclu que les choses soient parfois réellement ce qu'elles semblent être ou ce pour quoi elles essaient de se faire passer et qu'une vérité qui ne serait pas simplement le déguisement d'un mensonge, d'une erreur ou d'une idéologie soit accessible quelque part. Être toujours prêt à reconnaître une illusion ou une tromperie intéressée derrière ce qui se présente sous la forme du vrai ou du juste est de la prudence et de la conscience critiques. Prétendre qu'on *doit* nécessairement les y trouver, c'est remplacer simplement un fétichisme par un autre. De toute façon, la critique de l'idéologie révèle indiscutablement ses limites lorsqu'il n'y a pratiquement plus rien d'inavouable que l'on pourrait encore essayer d'exhumer ou lorsqu'on s'aperçoit que ce qui était en principe inavouable peut bel et bien être avoué cyniquement sans que cela change quoi que ce soit.

La force de la critique de Wittgenstein provient en grande partie du fait qu'elle renonce délibérément à toutes les prétentions universalisantes et totalisantes qui ont pour effet de dépouiller la critique elle-même de toute espèce de légitimité, de point d'appui et finalement de signification. Et elle ne revendique aucune position privilégiée et protégée à partir de laquelle la clarté philosophique pourrait être répan-

due sur la confusion ambiante. La lutte pour la clarté est une affaire qui se passe d'un bout à l'autre entre le philosophe et lui-même et dans laquelle il ne bénéficie au départ d'aucune espèce d'avantage : « Le philosophe est l'homme qui doit guérir en lui bien des maladies de l'entendement, avant de pouvoir arriver aux notions de l'entendement humain en bonne santé » (*Vermischte Bemerkungen*, p. 44).

Ce qui est proprement philosophique dans la manière dont s'exprime l'insatisfaction que nous éprouvons à l'égard de notre langage et de notre culture est précisément ce qui devrait nous amener à nous demander si nous comprenons réellement les récriminations et les exigences que nous formulons. Wittgenstein estime que la méconnaissance du jeu de langage qui se joue réellement condamne inévitablement cette insatisfaction plus ou moins obscure à se manifester dans des formes inadéquates, qui ne nous permettent pas de dire ce que nous voudrions réellement dire. C'est donc en premier lieu sur les expressions philosophiques spontanées et consacrées de ce mécontentement intrinsèque que devrait porter l'examen critique. « Que les justifications et les explications que nous donnons de notre langage et de notre conduite, écrit Cavell, que nos façons d'essayer d'intellectualiser nos vies ne nous satisfont pas réellement, c'est ce que Wittgenstein, tel que je le lis, veut avant tout que nous comprenions » (*The Claim of Reason*, p. 175). Or ce n'est pas seulement lorsqu'elles sont orientées vers le « fondement » et la légitimation, mais également lorsqu'elles sont censées représenter une critique radicale, une démystification ou une condamnation, que nos tentatives d'explication et de rationalisation se révèlent la plupart du temps insatisfaisantes et erronées.

De façon générale, le but du travail philosophique devrait être de rendre accessible à la prise de conscience et à l'analyse tout ce qui, dans les démarches de l'intellect, est simplement le résultat de l'automatisme, de l'inertie et de la routine :

« Nous disons, au cours d'une recherche scientifique, toutes sortes de choses ; nous formulons un grand nombre d'énoncés dont nous ne comprenons pas le rôle dans la recherche. Car, en vérité, les choses ne se passent pas

comme si tout ce que nous disons avait un but conscient, nous laissons simplement aller notre langue. Notre pensée se meut selon des trajectoires imposées par la tradition, nous passons, de façon automatique, d'une pensée à la suivante en nous conformant aux techniques que nous avons apprises. Et c'est seulement maintenant que nous devons examiner ce que nous avons dit. Nous avons effectué toute une série de mouvements inutiles, voire inopportuns, et il nous faut à présent clarifier philosophiquement les mouvements de notre pensée » (*Vermischte Bemerkungen*, p. 64).

Or il n'y a pas de raison de croire que le mouvement naturel de la recherche critique échappe plus que n'importe quel autre à la règle et reste par nature intégralement et uniformément conscient de ce qu'il entreprend. D'où la nécessité d'examiner avec un soin particulier les automatismes critiques qui résultent, entre autres choses, des techniques philosophiques que nous avons acquises et les tournures d'esprit et d'expression que notre « surmoi critique », comme l'appelle Cavell, a héritées simplement des générations précédentes et transmettra probablement à son insu aux suivantes. S'il est un domaine où la technique wittgensteinienne se révèle particulièrement éclairante et efficace, c'est bien celui de l'analyse des propositions philosophiques qui ont pour ambition de réduire, une fois pour toutes les choses à ce qu'elles sont « réellement » et qui expriment simultanément la désillusion et la nostalgie de la conscience critique, des propositions comme : « Le langage est *purement* conventionnel », « Nous *ne* connaissons réellement *que* notre propre esprit », « Les jugements moraux *ne* sont *que* l'expression d'un sentiment d'approbation ou de désapprobation », « Les normes esthétiques *ne* sont *que* des conventions arbitraires », « Les propriétés essentielles de la réalité *ne* sont *que* le reflet des caractéristiques de notre langage », etc.

Comme l'écrit Cavell :

« Si la philosophie est la critique qu'une culture produit d'elle-même et si elle procède essentiellement en critiquant les efforts qui ont été faits dans le passé pour parvenir à une telle critique, alors l'originalité de Wittgenstein réside dans le fait qu'il a développé des modes de critique qui ne sont pas moralistes, c'est-à-dire qui ne permettent pas au

critique de s'imaginer qu'il est lui-même exempt des fautes qu'il voit autour de lui, et qui opèrent non pas en essayant d'établir la fausseté ou l'erreur d'un énoncé donné, mais en montrant que la personne qui formule une assertion ne sait pas réellement ce qu'elle veut dire, n'a pas réellement dit ce qu'elle voulait. Mais, puisque la réflexion attentive sur soi-même, l'examen et la défense aussi poussés qu'il est possible de sa propre position, ont toujours fait partie de l'impulsion qui pousse à la philosophie, l'originalité de Wittgenstein ne consiste pas dans la création de l'impulsion mais dans la découverte de moyens qui permettent de l'empêcher de provoquer aussi facilement son propre échec, de moyens de la rendre méthodique. C'est là le progrès que réalise Freud par rapport aux intuitions de ceux qui l'ont précédé dans la recherche de la connaissance de soi, par exemple Kierkegaard, Nietzsche et les poètes et les romanciers dont il a dit qu'ils avaient été ses précurseurs » (*ibid.*, p. 175-176).

Les commentateurs utilisent souvent l'expression « critique de la culture » à propos de l'œuvre philosophique de Wittgenstein. Elle est jusqu'à un certain point appropriée, dans la mesure où il s'attaque à un certain nombre de « maladies », dont il reconnaît, du reste, qu'elles ne pourraient être guéries réellement que par « un mode de pensée et un mode de vie transformés¹³ », et non pas par le genre de remède qu'un philosophe peut inventer pour s'en délivrer lui-même. Mais, si Wittgenstein a exprimé ouvertement, dans des textes comme la préface des *Philosophische Bemerkungen*, son antipathie globale pour la culture et la société contemporaines, son attitude à leur égard n'a manifestement pas été celle de l'opposant qui accepte ou recherche la confrontation directe avec ce qu'il refuse. Ce qui pourrait passer à première vue pour de la froideur ou de l'indifférence doit certainement être rattaché, en dernière analyse, à sa conviction profonde que la philosophie elle-même ne peut absolument plus rien pour la culture actuelle : « Wittgenstein estimait qu'il n'y avait plus rien à attendre de la culture occidentale : elle était

13. *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. 132.

une chose du passé, son énergie avait été dissipée complètement à peu près vers les années 1850 ; le seul espoir devait être cherché du côté de la Russie, où tout avait été détruit. Et le même genre de rupture complète par rapport aux façons de penser antérieures était également nécessaire en philosophie » (McGuinness, *Freud and Wittgenstein*, p. 40-41). D'un autre côté, puisque Wittgenstein a écrit que « l'esprit de cette civilisation, dont l'expression est l'industrie, l'architecture, la musique, le fascisme et le socialisme de notre époque » lui était « étranger et antipathique » (*Vermischte Bemerkungen*, p. 6), on peut se demander s'il a réellement espéré que la révolution soviétique, qu'il considérait en principe comme une nouveauté tout à fait radicale et particulièrement prometteuse, pourrait produire autre chose qu'une simple variante de la civilisation scientifique et technique qu'il n'aimait pas.

S'il y a une critique wittgensteinienne de la culture, elle est presque entièrement implicite et indirecte, tout comme l'est la manière dont il a espéré qu'elle pourrait peut-être contribuer à introduire une certaine clarté dans les « ténèbres de l'époque » ; elle ne comporte aucun présupposé émotionnel du genre de ceux qui inspirent les théories critiques qui essaient de susciter une réaction d'indignation ou de révolte en dramatisant le spectacle de la misère, de la désolation et de l'absurdité du monde contemporain, elle n'a aucune prétention moralisatrice ou réformatrice explicite et elle est dépourvue de toute espèce de dimension proprement utopique. Tout en admettant que Spengler était « trop souvent inexact », Wittgenstein recommandait à Drury de lire *Le déclin de l'Occident* : « C'était un livre, disait-il, qui pourrait m'apprendre quelque chose sur l'époque dans laquelle nous vivons à présent. Il pourrait constituer un antidote à mon "incurable romantisme" » (*Conversations with Wittgenstein*, p. 128). Le mot « romantisme » est certainement le dernier que l'on songerait à utiliser à propos de la manière dont Wittgenstein a envisagé le présent et l'avenir du monde contemporain.

Plutôt que comme celle d'un ennemi qui choisit de la combattre expressément, avec l'espoir de la transformer, il a conçu sa position par rapport à l'époque actuelle comme celle d'un étranger, de quelqu'un qui écrit dans un esprit qui n'est pas « celui du grand courant de la civilisation européenne

et américaine dans lequel nous nous tenons tous », autrement dit pour un petit nombre de lecteurs potentiels qui se trouvent déjà dans des dispositions amicales à l'égard de cet esprit tout à fait différent et qui pourront trouver ainsi l'occasion de se reconnaître et de clarifier leur situation : « Même s'il est clair pour moi que la disparition d'une culture ne signifie pas la disparition de la valeur humaine, mais uniquement de certains moyens d'expression de cette valeur, cela n'en reste pas moins un fait que je considère le courant de la civilisation européenne sans sympathie, sans compréhension pour les buts qu'elle a, si elle en a. J'écris par conséquent à proprement parler pour des amis qui sont dispersés aux quatre coins du monde » (*Vermischte Bemerkungen*, p. 6). Mais, comme il le souligne lui-même, il ne s'agit nullement d'essayer de susciter le rassemblement d'une minorité qui disposerait d'une vision plus claire de l'avenir ou d'une supériorité morale quelconque : « Lorsque je dis que mon livre n'est destiné qu'à un petit cercle d'hommes (si l'on peut appeler cela un cercle), je ne veux pas dire par là que ce cercle est, dans mon esprit, l'élite de l'humanité. Ce sont les hommes auxquels je m'adresse (non pas parce qu'ils sont meilleurs ou pires que les autres, mais) parce qu'ils constituent mon milieu culturel, parce qu'ils sont pour ainsi dire les hommes de mon pays, par opposition aux autres, qui me sont *étrangers* » (*ibid.*, p. 10).

Wittgenstein estimait que son « style de pensée » pourrait devenir naturel pour des hommes d'une autre culture ou d'une autre époque, mais il ne croyait apparemment pas qu'il ait une chance réelle de s'imposer dans un contexte comme celui de la civilisation actuelle. Le genre de renonciation radicale qu'il implique ne fait pas seulement appel à un effort de la volonté individuelle, que peu de gens sont disposés, pour l'instant, à consentir, mais exige également une transformation radicale des conditions d'existence, dont rien ne prouve qu'elle soit possible ou imminente. Wittgenstein, qui qualifie Ramsey de « penseur bourgeois » (*ibid.*, p. 17), lui reproche de raisonner dans la perspective réaliste et mélioriste du possible imposé, c'est-à-dire du perfectionnement de ce qui existe déjà, alors que les objectifs du philosophe proprement dit devraient être tout à fait différents : « Cela ne m'intéresse pas de construire un édifice, mais d'avoir devant moi, en toute

clarté, les fondements des édifices possibles » (*ibid.*, p. 7).

Le handicap le plus sérieux de la critique de la culture, au sens usuel du terme, est certainement l'obsession de la légitimité, qui la pousse à exiger d'elle-même une justification que les autres productions de la culture ne se préoccupent pas normalement de fournir. La sublimation de la fonction critique ne tarde pas à transformer le critique en un privilégié qui « s'expose à perdre sa légitimité, dans la mesure où, en tant que fléau rétribué et honoré, il collabore à la culture en question¹⁴ ». A ce jeu de la mise en question radicale, la critique est nécessairement perdante et risque de se trouver, en fin de compte, elle-même contrainte à l'aveu de nihilisme qu'elle essaie vainement d'extorquer à la culture qu'elle prétend juger : « La critique de la culture se trouve à présent en face du dernier stade de la dialectique de la culture et de la barbarie : écrire un poème après Auschwitz est barbare, et cela ronge également la connaissance qui explique pourquoi il est devenu impossible aujourd'hui d'écrire des poèmes » (*ibid.*, p. 31). Dans un univers culturel qui accepte et officialise la critique, celle-ci ne peut jamais être tout à fait rassurée sur sa propre position et absolument certaine de ne pas représenter, en fait, la forme la plus subtile de la collaboration. Pour échapper à la complicité intrinsèque qui existe entre la culture d'une époque et ses critiques, la critique de la culture ne trouve finalement pas d'autre issue que celle qui consiste à la proclamer elle-même, c'est-à-dire à se réfugier dans l'auto-dénonciation narcissique qui constitue le raffinement suprême et la supériorité ultime de la critique, en même temps qu'elle en consacre définitivement l'échec.

Sur ce point, la contestation qui utilise essentiellement les armes de la satire et de la dérision jouit d'un avantage incontestable par rapport à la critique « sérieuse », parce qu'elle opère au premier degré, en ignorant la préoccupation réflexive de l'auto-légitimation et également le souci de la crédibilité et de l'efficacité. Son but est simplement de recréer, par le procédé de l'ironie, la distance qui permet de regarder les choses d'une autre manière ou d'envisager d'autres possibilités, sans pour autant postuler nécessairement qu'autre chose est encore

possible. C'est pourquoi l'esprit de rébellion qui l'anime est, par nature, beaucoup moins accessible au défaitisme qui résulte de la probabilité de l'échec :

« Le moraliste n'a pas coutume de tendre à son époque un miroir ordinaire, plutôt un miroir déformant. La caricature, moyen artistique légitime, est la dernière de ses possibilités. Si même ce moyen n'est pas efficace, rien ne peut plus l'être. Que rien ne soit efficace, ce n'est pas une situation exceptionnelle, pas plus hier qu'aujourd'hui. Ce qui serait exceptionnel, ce serait la démoralisation du satiriste. Son poste habituel est et reste celui de la "sentinelle perdue". Il en respecte les obligations autant qu'il le peut. Sa devise a toujours été, est encore : Quand même¹⁵ ! »

Ces considérations ont leur importance, parce que la critique de la philosophie, de la culture et de la société que l'on trouve dans les textes de Wittgenstein est manifestement du type satirique ou ironique plutôt que théorique et constructif. Elle n'est pas tourmentée par la question de sa propre légitimité, parce qu'elle s'appuie, en dernière analyse, sur une réaction d'hostilité et d'incompréhension plus ou moins instinctive, qu'elle s'efforce de clarifier, et non à proprement parler de justifier, à l'égard de la civilisation actuelle, de ses modes de pensée et d'expression et de ses objectifs réels ou supposés. Elle fait appel, chez le lecteur, à quelque chose de beaucoup plus élémentaire et plus puissant qu'une conviction théorique, à savoir une capacité de résistance et de rébellion qu'elle n'est pas en mesure de créer de toutes pièces et sans laquelle elle ne peut avoir aucun effet réel. Elle ne nourrit aucune illusion sur les chances que peut avoir la philosophie de contribuer par elle-même à modifier la façon de penser et de parler du public auquel elle s'adresse : « Le philosophe dit "Voyez les choses ainsi !" — mais, pour commencer, il n'est pas dit par là que les gens les verront de cette façon, ensuite il se peut que, d'une manière ou d'une autre, il arrive trop tard avec son exhortation, et il est également possible qu'une exhortation de ce genre ne puisse produire aucun effet d'aucune sorte et que l'impulsion qui pourrait conduire à ce chan-

14. Adorno, « Kulturkritik und Gesellschaft », in *Prismen*, p. 8.

15. Erich Kästner, *Fabian*, Histoire d'un moraliste, traduit de l'allemand par Michel-François Demet, Editions Balland, 1983, Avant-propos, p. 9.

gement de la façon de voir doit venir d'ailleurs. Par exemple, on ne peut absolument pas dire clairement si Bacon a fait bouger quoi que ce soit, en dehors de la surface de l'esprit de ses lecteurs » (*Vermischte Bemerkungen*, p. 61). La combativité du philosophe n'exclut donc pas le scepticisme le plus radical quant à l'efficacité de son action : « Par exemple, il n'y a rien de plus stupide que le verbiage sur la cause et l'effet dans les livres sur l'histoire, rien de plus absurde, de moins réfléchi. — Mais qui pourrait mettre un terme à cela simplement par le fait qu'il le dit ? (C'est à peu près comme si je voulais modifier par le discours la façon de s'habiller des femmes et des hommes.) » (*ibid.*, p. 62).

Le moraliste satirique ne fait pas de propositions positives pour l'amélioration des choses. La seule chose dont il est certain est, en effet, que les choses ne sont pas pour l'instant ce qu'elles devraient être : « Je ne peux assurément pas dire si les choses iront mieux quand elles iront autrement ; mais ce que je peux dire est qu'il faut que les choses aillent autrement, si elles doivent s'améliorer » (Lichtenberg, *Sudelbücher*, K, 292). Dans une remarque de 1929, Wittgenstein fait une constatation du même genre : « On ne peut pas amener les hommes au bien ; on peut seulement les amener quelque part. Le bien est en dehors de l'espace des faits » (*Vermischte Bemerkungen*, p. 3). Bien avant que Wittgenstein affirme, dans le *Tractatus*, l'extériorité radicale du contenu de la croyance morale et religieuse par rapport à la sphère de la factualité et de la dicibilité, Lichtenberg avait déjà fait remarquer qu'il ne peut, en toute rigueur, être communiqué par le discours et que ce qui ne peut être communiqué ne peut pas non plus être réellement prêché : « Si l'on mettait ensemble trois hommes A, B, C, qui possèdent un degré élevé d'honnêteté, dont l'un est un protestant, le deuxième un catholique et le troisième, par exemple, un fichtéen, et qu'on les examine avec précision, alors on découvrirait qu'ils ont tous les trois approximativement la même croyance en Dieu, mais qu'aucun n'a tout à fait celle qu'il confesserait, s'il devait faire une profession de foi, en mots, cela s'entend. Car c'est un gros avantage pour la nature humaine que les hommes les plus vertueux ne puissent guère dire exactement pourquoi ils sont vertueux, et, au moment où ils croient prêcher leur croyance, en réalité ils ne la prêchent pas »

(*Sudelbücher*, L, 980). « Prêcher la morale est difficile, fonder la morale est impossible », dira Wittgenstein, en s'inspirant d'une formule de Schopenhauer¹⁶.

Dire que nous voulons le bien est une tautologie si cela signifie simplement que nous combattons pour quelque chose, et une proposition fautive si l'on entend par là que nous aspirons à la réalisation d'un état de choses qui pourrait être reconnu et s'imposer, le moment venu, comme étant le bien. Les certitudes que l'on peut avoir dans ce domaine sont, pour l'essentiel, négatives et circonstancielles : « Ce que l'on doit faire pour guérir le mal n'est pas clair. Ce que l'on ne doit pas faire est clair dans des cas particuliers » (*Vermischte Bemerkungen*, p. 74). Le scepticisme de Wittgenstein à l'égard de toute idée d'une philosophie de l'histoire susceptible de donner un contenu « scientifique » à nos désirs et à nos rêves l'amène à remarquer que, de façon générale, nous n'en savons pas assez pour pouvoir affirmer que ce pour quoi nous luttons est le bien que nous croyons connaître et vouloir :

« L'homme réagit ainsi : il dit "Pas cela !" — et le combat. De là naissent peut-être des situations qui sont tout aussi intolérables ; et peut-être qu'à ce moment-là la force qui permettrait de continuer à se révolter est entièrement dépensée. On dit "Si celui-ci n'avait pas fait cela, alors le mal ne serait pas arrivé." Mais de quel droit le fait-on ? Qui connaît les lois d'après lesquelles la société évolue ? Je suis convaincu que même l'homme le plus intelligent n'en a pas idée. Si vous luttez, alors vous luttez. Si vous espérez, alors vous espérez.

On peut lutter, espérer et également croire, sans croire *scientifiquement* » (*ibid.*, p. 60).

L'absence de suggestions « constructives » a pour conséquence inévitable que le critique satirique est régulièrement accusé d'avoir une attitude purement négative et destructrice. Wittgenstein était parfaitement conscient du fait que sa philosophie n'échapperait pas à ce genre de reproche. S'il est des circonstances dans lesquelles, comme on dit, il est

16. Cf. *Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis*, p. 118.

LE PHILOSOPHE CHEZ LES AUTOPHAGES

difficile de ne pas écrire de satire, la situation présente semble toujours exiger quelque chose d'autre ou, en tout cas, de plus que le refus catégorique que lui oppose le satiriste. Comme le remarque Paul Schick à propos de Kraus : « Ce que l'on concède au satiriste du passé, on ne le considère pas comme valable pour le contemporain. La satire est une utopie inversée. La non-valeur est niée, non pas pour le plaisir de nier, mais pour faire de la place à la valeur¹⁷. » Schick dit de Kraus qu'« il voyait le déclin et espérait cependant le salut » (*ibid.*, p. 9). Or le salut ne peut justement pas être décrit, prédit et prêché sous la forme d'une utopie explicite, mais seulement *espéré*, et, d'une certaine manière, *espéré* contre toute attente.

J'ai suggéré plus haut que le genre de critique de la culture et de la société qui était en honneur à l'époque du structuralisme avait été fondé largement sur un principe du genre : « Wo Ich war, soll Es werden. » Je ne voulais naturellement pas dire par là que ce principe correspond littéralement aux intentions affichées par les maîtres à penser de l'époque en question. Mais il résume en tout cas parfaitement la leçon que le public a généralement tiré de la polémique structuraliste contre la notion de sujet conscient et autonome. On a tout simplement oublié pour un temps que, comme l'observe Manfred Frank : « Tous les ordres non naturels, c'est-à-dire tous les ordres symboliques sont l'œuvre d'individus (socialisés). Cela reste vrai même lorsqu'il devient difficile ou même impossible pour eux de reconnaître dans la physionomie de l'ordre devenu étranger leur propre visage et la trace de leur propre collaboration. Effectivement, les ordres sont des abstractions, ils ne se maintiennent pas "d'eux-mêmes" ("une langue qui se parle toute seule"), mais ne se réalisent, même là où ils s'allient à la puissance d'une seconde nature, que dans le contact avec des individus et dans le passage à travers les interprétations que les particuliers produisent de l'universel¹⁸. »

En dépit de ses prétentions subversives et de la phraséologie révolutionnaire qu'il a utilisée copieusement, le structuralisme a certainement fourni le plus bel exemple de la manière dont une critique qui met en évidence le rôle déterminant du « système », le poids des contraintes et des conventions et la dépendance des individus peut s'annuler elle-même en supprimant purement et simplement l'instance susceptible de faire un usage quelconque de la connaissance ainsi acquise et, du même coup, toute possibilité de se servir des normes et des institutions établies comme de moyens (momentanément) imposés pour réaliser des fins qui ne le sont pas nécessairement. L'autonomisation complète du système le transforme en un absolu par rapport auquel les agents sociaux ne jouissent plus du minimum d'extériorité qui ménage la possibilité de principe de le traiter comme il doit l'être, c'est-à-dire de façon instrumentale. Au lieu de provoquer l'émancipation espérée, la critique finit par ne plus fonctionner que comme un encouragement à l'opportunisme et à l'indifférence. Or l'acquisition d'un degré supérieur de conscience critique n'a évidemment d'intérêt que si elle peut être utilisée autrement que sur le mode du consentement « éclairé » et cynique à tout ce dont on a reconnu une fois pour toutes le caractère mensonger ou abusif.

Une vision des choses comme celle qui vient d'être décrite a toutes les chances de produire une génération d'intellectuels qui manifestent à la fois des prétentions tellement exorbitantes dans le domaine de la critique et des capacités d'adaptation tellement remarquables dans la pratique concrète que l'on est bien obligé de se demander si l'expression de leur volonté réelle ne doit pas être cherchée plutôt du côté de l'acceptation foncière que du refus de principe : « Le Caporal n'approuva pas l'ordre ; cependant il n'y obéit que plus ponctuellement. Le premier motif n'était pas un acte de sa volonté, et le second l'était » (Sterne, *La vie et les opinions de Tristram Shandy*). On peut très bien être contestataire par nécessité et consentant par décision, rejoindre le parti de la critique et de la démystification par obéissance à l'esprit du temps ou à la mode et, en même temps, épouser par conviction profonde celui de l'exploitation pratique de toutes les ressources que le système continue à offrir à ceux qui ont compris de quoi il retourne. Certains des intellectuels

17. Karl Kraus, in *Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, dargestellt von Paul Schick, Rowohlt Verlag, Reinbek bei Hamburg, 1965, p. 7.

18. *Das Sagbare und Unsagbare*, Studien zur neuesten französischen Hermeneutik und Texttheorie, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1980, p. 11.

réputés les plus critiques et les plus éclairés de notre époque ont, somme toute, remarquablement bien réussi l'opération de dédoublement et de partage des responsabilités qui consiste à se faire reconnaître simultanément le mérite et le prestige de la prise de conscience et de la dénonciation individuelles courageuses et le droit d'utiliser sans le moindre scrupule tous les avantages qui peuvent se présenter, en rejetant sur le mécanisme anonyme du pouvoir, du marché et de la publicité la « faute » que pourrait représenter, aux yeux d'une morale plus commune, cet aspect de leur comportement. Il faut du courage pour vouloir être éclairé et sortir de la minorité consentie ; mais il en faut évidemment encore beaucoup plus pour ne pas tomber immédiatement dans une nouvelle forme de minorité aussi peu satisfaisante pour un intellectuel, celle de l'homme qui désormais en « sait » trop pour ne pas être prêt à accepter à peu près n'importe quoi et qui considère que le non opposé une fois pour toutes et dans l'abstrait au système le dispense d'utiliser les occasions qui permettraient d'exprimer un refus précis et concret. Il existe une forme de cynisme révolutionnaire ou subversif malheureusement assez répandue qui consiste à aller au-devant de toutes les exigences effectives ou imaginaires de l'institution en attendant que, par la grâce d'on ne sait quel bouleversement total qui ne dépend de personne en particulier, les choses commencent enfin à ressembler à ce qu'elles devraient être et à justifier un effort moral personnel. Bien que singulièrement maladroite et anachronique dans sa forme et, pour cette raison, complètement inefficace sur le moment, la protestation « humaniste » contre l'intellectualisme et le théoricisme abstraits de l'école structuraliste avait néanmoins le mérite de soulever un problème essentiel, qui n'a pas été résolu et ne pouvait pas l'être.

Ce qui caractérise l'attitude de penseurs comme Kraus ou Wittgenstein est précisément la conviction du peu d'intérêt d'une critique purement abstraite et la décision de faire appel essentiellement à l'énergie et à la volonté individuelles, pour autant qu'elles existent encore. Kraus avait déjà parfaitement compris que les institutions libérales sont parfaitement capables d'intégrer sans aucun dommage et même pour leur plus grand bénéfice la dénonciation vigoureuse de leurs propres abus : « L'anticorruptionnisme impersonnel sert au

milieu journalistique viennois de manteau de Noé pour sa propre corruption, déjà existante ou encore à exercer. Mais le combat effectif contre la corruption est, en vérité, le combat personnel » (cité par Schick, *op. cit.*, p. 39). Aussi longtemps que la critique reste complètement impersonnelle et générale, elle ne se distingue pas réellement d'une forme de complicité indirecte, puisqu'elle ne peut précisément gêner personne : « Je sais qu'il serait plus commode de remplir les pages du "Flambeau" d'accusations forfaitaires contre l'"ordre social", qui, comme me l'assurent des gens expérimentés, est seul responsable du pillage des banques, de l'escroquerie aux actions et de la fraude sur le timbre des journaux. Plus commode et avant tout moins dangereux » (*ibid.*). Les théoriciens révolutionnaires estiment généralement qu'un changement des hommes ne peut résulter, dans le meilleur des cas, que d'un changement préalable de l'ordre des choses. Les « moralistes » comme Kraus ou Wittgenstein ne croient pas que l'homme puisse tirer un parti réel d'un bouleversement de l'ordre des choses s'il n'est pas capable de se changer d'abord ou simultanément lui-même : « Celui-là sera révolutionnaire, qui peut se révolutionner lui-même » (*Vermischte Bemerkungen*, p. 45). Il faudrait, en tout état de cause, que l'homme devienne meilleur pour que l'amélioration des choses dont il rêve ait des chances d'en être réellement une.

Cette tendance volontariste détermine d'un bout à l'autre la conception wittgensteinienne de la philosophie : « Le travail en philosophie est — comme, à bien des égards, le travail en architecture — à proprement parler davantage un travail sur soi-même. Sur sa propre conception. Sur la manière dont on voit les choses. (Et ce qu'on exige d'elles.) » (*ibid.*, p. 16). Comme le notent très justement Hacker et Baker : « ... La normativité d'un symbolisme, la nature des règles et leur usage, le fondement du sens et de la nécessité dans l'action humaine et dans la volonté plutôt que dans le jugement et l'intellect, constituent le tronc d'où jaillissent les ramifications de la philosophie de Wittgenstein¹⁹. » C'est, du reste, ce qui explique à la fois la difficulté tout à

19. G. P. Baker et P. M. S. Hacker, « Wittgenstein aujourd'hui », *Critique*, n° 399-400 (août-septembre 1980), p. 702.

fait spécifique de la philosophie et l'impossibilité de parler d'un progrès philosophique, au sens où l'on peut parler d'un progrès des sciences et des techniques. La difficulté ne tient pas du tout à la nécessité d'acquérir une information ou une compétence spéciales sur des questions particulièrement ésotériques, mais à un conflit qui existe presque nécessairement entre ce que l'on a sous les yeux et ce que l'on *voudrait* voir : « Ce qui rend l'objet difficilement intelligible est — lorsqu'il est significatif, important — non pas qu'une quelconque instruction particulière sur des choses abstruses serait nécessaire à sa compréhension, mais l'opposition entre la compréhension de l'objet et ce que la plupart des hommes *veulent* voir. De ce fait, ce qui est le plus immédiatement saisissable peut justement devenir plus difficilement compréhensible que n'importe quoi d'autre. Ce n'est pas une difficulté de l'intellect, mais de la volonté, qui doit être surmontée » (*Vermischte Bemerkungen*, p. 17).

La philosophie exige de l'individu un certain renoncement qui, bien qu'il ne le prive, en fait, de rien d'essentiel, peut être extrêmement pénible, « car il peut être aussi difficile de s'abstenir d'utiliser une expression que de retenir ses larmes ou de contenir sa colère²⁰ ». Et il n'y a aucune raison de supposer que tout le monde est naturellement disposé à consentir ce sacrifice, qui n'a absolument rien de naturel : « On ne peut aider ceux qui, de tout leur instinct, vivent dans le troupeau, qui a créé ce langage comme étant son mode d'expression naturel » (*ibid.*).

Le travail philosophique est donc quelque chose que chacun doit nécessairement faire sur soi-même et, pour une part importante, contre soi-même : « La philosophie est un instrument qui n'est utile que contre les philosophes et contre le philosophe qui est en nous » (*ibid.*, p. 13). Wittgenstein constate que le philosophe n'est pas citoyen d'une communauté de pensée, et que c'est justement ce qui fait de lui un philosophe (cf. *Zettel*, § 455). S'il y avait une communauté philosophique, elle ne pourrait être une communauté de savoir, mais seulement une communauté de vouloir, dont les membres ont à la fois les mêmes tentations intellec-

tuelles et la même volonté de les combattre. A la différence de ce qui se passe dans la recherche scientifique, où l'individu peut profiter des acquis antérieurs sans être obligé de fournir à nouveau les mêmes efforts que ses prédécesseurs, la cure philosophique ne peut être qu'une chose strictement personnelle : « Elle doit être refaite comme si de rien n'était pour chaque personne : de ce fait, tout le monde doit recommencer à zéro et il n'y a pas de progrès » (Kenny, *ibid.*, p. 25).

La manière dont Wittgenstein a réglé la question de ses relations avec le monde contemporain a été aussi « business-like » qu'il aurait voulu que sa technique philosophique le fût. « La crainte respectueuse qu'il inspirait à ceux qui le connaissaient, écrit Fania Pascal, était due à la liberté qu'il avait acquise et aux moyens qu'il utilisait pour se rendre libre et préserver sa liberté. Il s'est simplement défait de toutes les choses qui alimentent et développent les troubles et les complexes mentaux : richesse, famille, communauté et liens nationaux étroits. Il a renoncé à essayer de s'adapter autrement que sous la forme la plus superficielle aux modes de vie, aux coutumes, aux courants existants. Il a rejeté tout ce qui était inessentiel et trivial, toutes les choses matérielles qui contribuent au confort et à la facilité, tout faux-semblant et toute concession (bien qu'il se soit permis à l'occasion un film ou ait pu lire un roman policier²¹). »

Cette façon de faire est celle d'un homme qui ne considère pas le monde environnant comme quelque chose qui peut et doit absolument être transformé et amélioré, mais le rejette plutôt dans la catégorie des *impedimenta* dont il convient de s'accommoder en limitant la gêne au maximum (« Dans la vie, il ne faut pas s'encombrer »). Ce qui importe avant tout est de définir clairement sa position par rapport au monde, ce qu'on en exige et ce qu'on en attend, ce qu'on est disposé à lui concéder, etc. N'exiger et ne concéder que le strict nécessaire est le genre de solution que les philosophies militantes n'apprécient généralement pas beaucoup, parce qu'elles ont tendance à identifier ce que la tradition appelait la « sagesse » avec une forme de passivité, de résignation ou d'indifférence. Mais, bien qu'il soit devenu un

20. Cité par Anthony Kenny, « Wittgenstein on the Nature of Philosophy », in McGuinness (ed.), *Wittgenstein and his Times*, p. 16.

21. « Wittgenstein, A Personal Memoir », in Rhees (ed.), *Ludwig Wittgenstein, Personal Recollections*, p. 60.

peu ridicule de demander aujourd'hui à un intellectuel un minimum de concordance entre les déclarations et les actes et une quelconque exemplarité au niveau du comportement personnel, la liberté de Wittgenstein et la manière dont il l'a conquise et préservée constituent certainement l'un des éléments qui, après avoir contribué à en faire de son vivant une figure plus ou moins légendaire, ont toutes les chances de rendre sa conception de la philosophie et de la clarté philosophique de plus en plus exemplaire et actuelle pour l'homme d'aujourd'hui. Il est certainement le dernier des grands philosophes dont le « réalisme » ascétique, distant et implicitement ironique évoque de près l'attitude de certains sages de l'Antiquité qui sont venus à bout des problèmes que le monde extérieur leur posait en adoptant la solution la plus radicale et la plus expéditive, celle qui consiste à n'accepter que le minimum de dépendance et à essayer d'acquiescer le maximum de liberté par rapport aux besoins et aux satisfactions imposés.

Il y a des penseurs que nous admirons à cause de l'énergie avec laquelle ils ont cherché à transformer le monde. Il y en a d'autres devant lesquels nous nous inclinons à cause de la clarté, de la netteté et de la simplicité avec lesquelles ils manifestent leur supériorité par rapport au monde, tel qu'il est. L'hommage que nous rendons à ce genre de supériorité est sans doute, comme le remarque Chamfort, la preuve que le monde lui-même est parfois conscient de ne pas mériter autre chose que le traitement méprisant qui lui est infligé par ceux qui le dominent : « Il y a des moments où le monde paraît s'apprécier lui-même ce qu'il vaut. J'ai souvent démêlé qu'il estimait ceux qui n'en faisaient aucun cas ; et il arrive souvent que c'est une recommandation auprès de lui que de le mépriser souverainement, pourvu que ce mépris soit vrai, sincère, naïf, sans affectation, sans jactance²². » Wittgenstein n'exigeait certainement pas de tous ceux qui choisissent de consacrer leur vie à la philosophie qu'ils parviennent à une forme de liberté aussi complète que la sienne. Mais, puisque la philosophie devait être, selon lui, avant tout un travail sur soi-même, il n'acceptait

22. Chamfort, *Maximes et pensées, caractères et anecdotes*, présentés par Claude Roy, Union Générale d'Éditions, Paris, 1963, p. 68-69.

manifestement pas qu'elle reste, pour celui qui décide de la pratiquer, une chose purement spéculative et ne modifie pas sérieusement sa façon d'aborder les questions importantes de la vie quotidienne. Il n'est guère surprenant, dans ces conditions, qu'il ait détesté à ce point le milieu des philosophes professionnels et la vie universitaire en général et que, comme le remarque Fania Pascal, il ait choisi Cambridge parce que c'était « une université qui lui octroyait généreusement son aide et n'avait à son égard que les exigences les plus réduites » (*op. cit.*, p. 56). Il est bien connu que, pour le reste, il n'appréciait pas spécialement l'Angleterre et le mode de vie britannique et a conservé jusqu'au bout l'amour et la nostalgie de sa Vienne natale.

Que la mythologie à laquelle la philosophie doit en toutes circonstances s'opposer ne résulte pas directement d'un manque de formation ou d'information, rien ne le montre plus clairement que le genre de mythologie philosophique que la science et, en particulier, les toutes dernières découvertes scientifiques peuvent engendrer chez les scientifiques eux-mêmes. Wittgenstein s'est violemment opposé à certaines entreprises de vulgarisation de la science qui, en exploitant systématiquement le goût du public profane pour l'inédit, le sensationnel et le merveilleux, ne produisent justement qu'une mythologie de la pire espèce. Ce processus de mythologisation, dont les professionnels eux-mêmes peuvent parfaitement être les victimes, a pris depuis quelque temps une ampleur telle qu'il mériterait, de toute évidence, un examen approfondi²³. Il démontre mieux que n'importe quel argument théorique que l'on pourrait proposer que l'illusion philosophique n'est pas liée directement à l'absence de connaissance « scientifique », puisque la science peut aussi bien la susciter elle-même et le fait, dans certains cas, de façon pratiquement irrésistible.

La difficulté particulière qui doit être surmontée par le philosophe est évidemment d'une tout autre nature lorsque la philosophie est considérée comme une entreprise qui est en continuité avec celle de la science en général et que la connaissance philosophique n'est distinguée des autres formes

23. Sur ce point, cf. J. Bouveresse, « Nouvelle science et nouvelle mythologie » (à paraître dans un prochain ouvrage).

de connaissance scientifique que par un degré d'abstraction, de généralité ou de dignité plus élevé. Faire passer la philosophie de l'état de spéculation hasardeuse à celui de science rigoureuse est une utopie tout à fait traditionnelle dans l'histoire de la philosophie et que l'on retrouve, à l'époque contemporaine, aussi bien chez Husserl que chez les positivistes logiques. Pour le positivisme en général et le positivisme logique en particulier, la connaissance philosophique proprement dite ne peut être qu'une explication et un développement de la connaissance scientifique : les autres choses qui ont été intégrées traditionnellement à la philosophie devraient, pour des raisons de clarté et d'honnêteté, être rattachées plutôt à l'art ou à la littérature. En constatant que « les métaphysiciens sont des musiciens sans talent musical », Carnap reproche implicitement à ses adversaires heideggeriens de ne pas aller jusqu'au bout et de ne pas indiquer clairement en quoi la philosophie, lorsqu'elle choisit de se référer explicitement au modèle de l'art, peut encore se distinguer du modèle autrement que par son infériorité évidente. L'élimination de la métaphysique ne signifie donc nullement son exclusion radicale, mais plutôt son reclassement dans une autre catégorie. Carnap soutient explicitement que la métaphysique est un moyen d'expression inadéquat pour quelque chose que la poésie lyrique, par exemple, réussit à exprimer de façon appropriée, c'est-à-dire sans engendrer la fiction d'un contenu théorique sur lequel on pourrait débattre et argumenter. Le mérite de Nietzsche, l'un des métaphysiciens les plus doués du point de vue artistique est, selon lui, de n'avoir jamais adopté la forme de la pseudo-théorie et de ne pas avoir essayé de faire croire à l'existence d'une troisième voie, qui se situerait entre la recherche empirique et la poésie. Dans la mesure où les philosophes ont l'habitude de se soustraire à toute exigence de rigueur et de précision en se réfugiant du côté de l'art, Carnap ne fait, somme toute, que les prendre à leur propre jeu. Si la philosophie est une entreprise intellectuelle qui ne consent pas à s'avouer pour ce qu'elle est, elle est dans une position fautive ; et si, au contraire, elle le fait ouvertement, le résultat n'est pas tellement meilleur, parce qu'elle risque à nouveau d'apparaître comme une discipline qui prétend faire quelque chose sans le faire réellement et ne renonce apparemment à sa spéci-

ficité que pour la revendiquer sous une autre forme, qu'elle se garde soigneusement de préciser.

Une conception comme celle de Serres, qui fait de la science l'objet de réflexion et la référence par excellence du philosophe, ne se distingue évidemment pas du positivisme le plus traditionnel, à ceci près que l'impression désagréable de rigorisme et d'intolérance qui pourrait en résulter est immédiatement neutralisée par la constatation rassurante que les scientifiques ne sont finalement pas plus scientifiques, rationnels ou rigoureux que les philosophes, les littéraires ou les artistes. On ne peut donc soupçonner Serres de vouloir rendre la philosophie plus scientifique autrement qu'en lui faisant prendre conscience du fait qu'elle l'était déjà — tout au moins dans ce qu'elle produit de réellement digne d'intérêt — autant qu'une discipline quelconque le sera jamais. Les philosophes des sciences comme Schlick, Carnap ou Reichenbach estimaient que les sciences, spécialement dans les périodes révolutionnaires, posent des problèmes *philosophiques* d'explication ou de clarification conceptuelle extrêmement importants. La conception de Serres est positiviste dans un sens beaucoup plus radical, puisqu'elle ne retient même pas (et, en fait, surtout pas) cet élément. La science et plus généralement le savoir ne font surgir à aucun moment de problèmes philosophiques, au sens réflexif du terme ; et le rapport de la philosophie aux sciences n'est pas d'analyse ou d'explication ni *a fortiori* de justification, mais uniquement d'*anticipation* : « ... L'espoir, le seul espoir du philosophe est de travailler dans le mouvement que j'indique, de travailler pour la science et antérieurement à elle. S'il travaille postérieurement et dans l'autre sens, il copie, simplement, il recopie, on n'a pas besoin de lui. La science n'a pas besoin d'épistémologie, si celle-ci est en aval d'elle. L'espoir du philosophe, en amont de la science, est de raffiner les gros cailloux dragués en amont encore, du côté du mythe ou d'ailleurs, et de les préparer pour un avenir, qu'il ne sait ni ne peut prévoir²⁴. » Le fait d'anticiper un avenir dont on ne sait à peu près rien est justement ce qui donne le droit de se soustraire à toutes les exigences méthodologiques « anachroni-

24. M. Serres, « Réponse à M. Bouleau », *Pandore*, n° 22, p. 50.

ques » auxquelles on pourrait vouloir soumettre la tentative : les contemporains ne peuvent justement pas « anticiper » le jugement du futur. Un esprit simple remarquera naturellement que l'on passe bel et bien, selon un schéma de l'espèce la plus classique, du stade du mythe ou de la religion à celui de la science proprement dite à travers celui de la philosophie, par un processus de raffinement progressif et d'élaboration plus ou moins poussée ; mais la science « pure », pour autant qu'elle existe à un moment quelconque, n'est pas intéressante du point de vue philosophique et la différence qui la sépare de ses prédécesseurs doit rester complètement indéterminée.

Rorty concède qu'une conception de la philosophie et de l'histoire de la philosophie comme celle que Reichenbach a soutenue dans *L'avènement de la philosophie scientifique* est, en principe, parfaitement défendable :

« Cette façon de rendre compte de l'histoire de la philosophie ne manque pas de sens, même si l'on a été convaincu par Kuhn que la science n'est pas aussi méthodique que nous le croyions autrefois et par Quine que les "découvertes philosophiques" que Reichenbach admirait étaient, dans la plupart des cas, des dogmes. On peut éliminer les dogmes et préserver néanmoins la plus grande partie de l'histoire de Reichenbach. On peut rester encore aujourd'hui attaché à la conception selon laquelle la philosophie a commencé comme étant la façon qu'a la science naturelle de rendre compte d'elle-même, selon laquelle les tentatives faites pour revendiquer une connaissance en dehors du domaine des sciences naturelles doivent être mesurées par rapport aux procédures que l'on utilise à l'intérieur des sciences en question et la philosophie est devenue récemment scientifique et rigoureuse. Je pense que ces conceptions sont défendues par la grande majorité des philosophes analytiques, et je ne souhaite pas argumenter contre une définition contextuelle du mot "philosophie" dans ces termes. C'est une définition aussi bonne que nous sommes susceptibles d'en obtenir jamais une, si nous voulons que "philosophie" soit le nom d'une discipline, d'un ensemble de programmes de recherche, d'un secteur autonome de la culture. Reichenbach avait raison de dire que certains problèmes du XVII^e et du XVIII^e siècles — les problèmes de Kant, pour dire les choses sommairement —, qui sont nés de la tentative de donner

une explication scientifique de la science elle-même, ont souvent été considérés comme étant *les* problèmes philosophiques. Il avait également raison, selon moi, de rejeter un bon nombre de programmes philosophiques considérés comme essayant de revendiquer le statut de la "science" sans aucune imitation de ses procédures ou de respect pour ses résultats²⁵. »

Le point délicat est, selon Rorty, d'une part, qu'il y a de moins en moins de raisons de considérer qu'il existe un ensemble de problèmes spécifiquement « philosophiques » qui pourraient permettre à la philosophie de continuer à se présenter comme une discipline autonome, d'autre part, que la philosophie analytique elle-même est loin de correspondre, dans son état actuel, à l'idéal d'une philosophie scientifique, au sens de Reichenbach : « "Scientifique" signifie à présent quelque chose comme "argumentatif". Le contraste entre l'ancien et le nouveau n'est plus un contraste entre un stade pré-scientifique immature et un stade scientifique adulte de la discussion d'un ensemble commun de problèmes, mais un contraste entre des styles — le style "scientifique" et le style "littéraire". Le premier style demande que les prémisses soient développées explicitement plutôt que devinées, que les termes soient introduits par des définitions plutôt que par allusion. Le deuxième style peut impliquer l'argumentation, mais ce n'est pas essentiel ; ce qui est essentiel, c'est de raconter une nouvelle histoire, de suggérer un nouveau jeu de langage, avec l'espoir d'arriver à une nouvelle forme de vie intellectuelle » (*ibid.*, p. 220).

La corporation des philosophes analytiques est donc unifiée aujourd'hui beaucoup moins par la pratique d'une discipline commune de nature scientifique que par la possession d'une certaine aptitude spéciale à construire, à analyser et à critiquer des arguments à propos de questions diverses, y compris de questions qui ne sont pas spécifiquement philosophiques : « Au cours du passage qui s'est effectué vers la philosophie analytique post-positiviste, l'image du scientifique a été remplacée par une autre, bien qu'on ne puisse pas dire tout à

25. Richard Rorty, « Philosophy in America Today », in *Consequences of Pragmatism*, p. 213.

fait clairement laquelle. Peut-être le modèle le plus approprié pour le philosophe analytique est-il à présent l'*avocat* plutôt que l'érudit ou le scientifique. L'aptitude à construire un bon dossier, ou à mener un contre-interrogatoire dévastateur, ou à trouver des précédents adéquats est à peu de chose près l'aptitude que les philosophes analytiques considèrent comme "spécifiquement philosophique". Il suffit pour être un bon avocat ou pour être un bon philosophe analytique d'être capable de repérer d'un seul coup d'œil les relations inférentielles qui existent entre les éléments d'un ensemble de propositions prodigieusement vaste » (*ibid.*, p. 221). Mais, si l'on prend la comparaison en sens inverse, il est bien connu que les qualités d'un bon avocat ressemblent finalement davantage à celles d'un rhéteur ou d'un sophiste qu'à celles d'un homme de science préoccupé uniquement de la vérité. L'image du philosophe qui résulte de l'évolution décrite par Rorty est de celles qui ont toujours contribué à rendre ses intentions et sa profession un peu suspectes.

Ce qui distingue les publications de la philosophie analytique de la plupart de celles de la philosophie continentale est donc moins l'utilisation de connaissances scientifiques particulières qu'un degré de technicité et de virtuosité argumentatives extrêmement élevé, que les partisans du style littéraire interprètent généralement comme l'expression d'une mentalité corporatiste et élitiste contre laquelle le premier devoir d'un philosophe « authentique » devrait être précisément de s'insurger. C'est sans doute simplement parce qu'elle donne l'impression de n'obéir à aucune règle précise et explicite que l'intelligence purement littéraire est supposée échapper entièrement à ce genre de reproche. Comme si cette absence relative de méthodologie la rendait nécessairement moins ésotérique et plus proche des problèmes philosophiques concrets. « La superintelligence, remarque Lichtenberg, est une des formes les plus méprisables de l'inintelligence » (*Sudelbücher*, J, 248). Une des consolations de la philosophie « scientifique » est justement que le style littéraire donne avec une telle constance et une telle facilité dans les formes les moins défendables de la *Superklugheit*.

La philosophie française contemporaine, qui a représenté jusqu'à une époque tout à fait récente la fraction la plus virulente et la plus irréductible de l'opposition au style

scientifique, n'a guère été impressionnée, dans l'ensemble, par la précision et l'exatititude des méthodes, la créativité et la dextérité argumentatives, l'acuité dialectique, la méfiance, la perspicacité et l'efficacité critiques, qui constituent les qualités les plus remarquables de la philosophie analytique. Rorty observe qu'à la question : « Qui doit enseigner Hegel ? », Reichenbach aurait répondu : « Autant que possible, personne ! » Mais c'est exactement la réponse que les philosophes français contemporains les plus représentatifs ont donnée la plupart du temps à la question : « Qui doit enseigner Russell, Carnap, Quine, Ryle, Strawson ou Davidson ? » Elle n'a, bien entendu, jamais été formulée exactement sous cette forme ; mais c'est bien à cela qu'elle revenait en pratique.

Rorty est d'avis que les controverses entre philosophes sur la « nature de la discipline », qui, en réalité, ne devraient tromper personne sur la nature de ce qui est réellement en question, à savoir le pouvoir et l'argent, ne deviennent dangereuses que « lorsque l'une ou l'autre des deux parties en présence entend affirmer que les choses enseignées par l'autre partie ne devraient pas être enseignées *du tout* » (*op. cit.*, p. 225). Mais en quoi ce genre de franchise est-il plus dangereux que le fait de créer ou d'entretenir une situation dans laquelle enseigner certaines choses, tout en étant effectivement « possible », n'a proprement aucun sens et ne peut conduire à aucun résultat ? Le problème qui devient réellement dramatique, avant même que l'on en arrive à une situation de pénurie relative comme celle d'aujourd'hui, est le manque total d'objectivité des intellectuels à l'égard de leur propre situation et la tendance des plus favorisés à exiger continuellement réparation pour des injustices parfaitement imaginaires. Qui n'a pas sursauté à la lecture des manifestes et des déclarations diverses qui ont accompagné la création du Collège international de philosophie, en apprenant que des choses ressassées *ad nauseam*, y compris, quoi qu'on en dise, dans l'Université elle-même, comme par exemple la psychanalyse, faisaient partie de celles qui avaient toujours été jusqu'ici insuffisamment reconnues, voire exclues ou ignorées ? Des initiatives comme celle dont il s'agit, seraient certainement un peu plus convaincantes si l'on n'avait pas l'impression de retrouver, à chaque fois qu'il est question de créer

quelque chose de réellement « nouveau », à peu près la même cohorte de vedettes consacrées et pratiquement inusables. Il est bien connu qu'il y a deux espèces de marginaux, ceux qui le sont réellement et ceux qui sont supposés l'être. La marginalité réelle est, par nature, condamnée à la discrétion et à l'obscurité ; la marginalité officielle est compatible avec toutes les facilités et tous les honneurs et jouit, entre autres privilèges, de la possibilité de crier à l'intolérance et à la persécution dès que quelqu'un se permet de la critiquer ou de la contester de la façon la plus normale qui soit. Bien qu'il existe, de toute évidence, des critères suffisamment objectifs qui permettent de déterminer sans ambiguïté de quel côté se situent les impossibilités et les iniquités réelles, il faut bien constater que la confrontation est aussi complètement irrationnelle et passionnelle que s'il n'y en avait absolument aucun.

« J'ai entendu, écrit Rorty, des philosophes analytiques se mettre en fureur contre les départements de littérature comparée accusés d'empiéter sur le gazon de la philosophie en enseignant Nietzsche et Derrida et se mettre doublement en fureur lorsqu'on leur suggérait qu'ils pourraient les enseigner eux-mêmes. Inversement, j'ai entendu des fans de la philosophie continentale se montrer odieux à l'égard du "pur coupage de cheveux en quatre logique" avec lequel leurs collègues analytiques font perdre leur temps aux étudiants et dessèchent leur esprit. Comme les accusations réciproques d'incompétence, cette sorte de rhétorique n'a aucun intérêt. Elle est également dangereuse, car elle peut effectivement aboutir à ce résultat que les collègues et les universités n'aient personne dans le corps professoral qui puisse expliquer certains livres aux étudiants qui s'y intéressent. Or la seule manière dont les institutions d'enseignement de type libéral puissent justifier leur existence est d'être des endroits dans lesquels les étudiants peuvent trouver pratiquement n'importe quel livre dans la bibliothèque — Gadamer ou Kripke, Searle ou Derrida — et trouver ensuite quelqu'un avec qui en parler » (*ibid.*).

Ce principe, qui est certainement excellent en théorie, a malheureusement de moins en moins de chances d'être appliqué en pratique, ne serait-ce qu'en raison de la rareté des moyens, qui oblige fatalement à des choix et à des exclu-

sions. En outre, il est évident que des gens qui ne sont pas réellement libéraux ne peuvent faire fonctionner libéralement aucune institution d'aucune sorte. Ce qui me paraît inquiétant dans l'état actuel du débat est surtout l'impression que donnent un certain nombre de philosophes, qui accusent l'institution d'incompétence, de partialité et d'arbitraire, d'être absolument certains qu'ils auraient eux-mêmes les moyens d'échapper à toute critique de ce genre s'ils étaient à la place de ceux qui décident, c'est-à-dire, en pratique, s'ils étaient dans une position qui leur permette de favoriser comme il convient ce qui les intéresse et d'ignorer le reste. On ne voit pas très bien pourquoi les intentions de gens qui ne croient qu'à la réalité du pouvoir et ne s'intéressent qu'aux moyens de le conquérir devraient être considérées comme plus innocentes ou plus rassurantes que celles de ceux qui le détiennent pour l'instant, surtout lorsque les premiers commencent par proclamer ouvertement leur mépris de notions et de conceptions « libérales » périmées comme celles de la tolérance, de l'équité ou de l'objectivité.

En un certain sens, Rorty a raison de remarquer que l'idée de « jeter des ponts » entre la philosophie analytique et la philosophie continentale n'a pas grand sens : « Un tel projet aurait un sens si, comme on le dit quelquefois, les deux parties attaquaient des problèmes communs par des "méthodes" différentes » (*ibid.*, p. 225-226). Mais ce n'est malheureusement pas le cas. Pourtant, d'un autre côté, il n'est pas contestable que des philosophes comme Apel, Tugendhat et un certain nombre d'autres ont bel et bien réussi, en partant de présupposés et d'une tradition qui n'étaient pas du tout ceux de la philosophie analytique, à retrouver une certaine communauté de problèmes. Rorty suggère que la coupure entre la tradition analytique et la tradition continentale peut être considérée comme à la fois « permanente et anodine », si l'on admet que « "philosophie" n'est pas le nom d'une espèce naturelle, mais simplement le nom de l'une des cases dans lesquelles la culture humaniste est répartie pour des raisons administratives et bibliographiques » (*ibid.*, p. 226). Mais il faudrait être singulièrement optimiste pour s'imaginer que l'une ou l'autre des deux parties peut accepter de donner au mot « philosophie » ce sens purement classificatoire et complètement

neutre et renoncer à prétendre qu'elle seule représente la « philosophie réelle ». On pourrait croire que la philosophie littéraire, parce que son concept de « philosophie » est beaucoup moins strict, est en principe plus ouverte, plus accueillante et plus disposée à faire des concessions ; mais ces bonnes dispositions ne s'appliquent évidemment pas à la tradition rivale, puisqu'on se propose justement d'étendre la philosophie dans toutes les directions possibles et imaginables, en dehors de celle qu'elle représente, que l'on décrira comme étant, dans l'état actuel des choses, à la fois arbitrairement privilégiée et complètement dépassée. Il est difficile d'imaginer à quoi pourrait ressembler une tentative de compréhension ou de dialogue digne de ce nom entre deux tendances qui sont définies de façon aussi explicitement polémique, l'une par la volonté de faire accéder enfin la philosophie au statut de discipline scientifiquement respectable et l'autre par une réaction, susceptible de prendre les formes les plus provocantes et les plus extrêmes, contre la « tyrannie » du modèle scientifique.

La confrontation entre le courant analytique et le courant continental n'est effectivement que la forme prise aujourd'hui par un débat qui a quelque chose de fondamental et de permanent et qui se poursuit sous des formes diverses, qui ne font pas nécessairement référence à la philosophie analytique proprement dite, à l'intérieur de tous les départements de philosophie actuels. Dans cette affaire, les partisans du style scientifique ou, en tout cas, argumentatif, n'ont évidemment pas le beau rôle auprès du grand public, parce qu'ils représentent les exigences du « métier » comprises au sens restrictif, alors que leurs adversaires essaient plutôt de donner l'impression plus ou moins démagogique de professionnels qui ne prennent pas au sérieux les prétendues règles de la profession. Comme ils ne croient généralement pas à l'existence de critères « objectifs » et refusent, en tout cas, d'être jugés en fonction de ceux du présent, ils ont naturellement tendance à accorder beaucoup plus d'importance au succès réel obtenu, en particulier auprès des non-philosophes, qu'au jugement des « experts » de la corporation. Leur scepticisme à l'égard de la notion de compétence dans une discipline aussi mal définie et aussi fluctuante que la philosophie et leur conviction qu'une entreprise révolutionnaire

ne peut conquérir sa légitimité qu'avec le temps et en réussissant à s'imposer effectivement font qu'ils ne se montrent généralement ni très scrupuleux dans le choix des moyens utilisés ni très préoccupés de se justifier d'une manière quelconque auprès de leurs adversaires de la tradition rivale. Dans bien des cas, le simple fait de s'opposer à quelque chose de traditionnel ou de classique constitue déjà à lui seul une recommandation suffisante.

L'opposition est, si l'on veut, *politique*, au sens large, dans la mesure où, comme dit Rorty, « les deux parties se considèrent elles-mêmes comme en train de veiller aux intérêts de la *polis* dans son ensemble, comme les éléments dirigeants qui doivent permettre à leurs concitoyens d'appréhender clairement les dangers de l'époque » (*ibid.*, p. 229). Mais elle n'est évidemment pas, bien qu'elle ait souvent été présentée comme telle, politique, en ce sens qu'elle pourrait être retraduite immédiatement dans des termes aussi simples que ceux de la confrontation entre le conservatisme et le progressisme politiques, au sens usuel, ou entre la réaction et la révolution. Rorty remarque très honnêtement et très justement que la situation est singulièrement plus complexe et ambiguë :

« Cette coupure entre deux sortes d'intellectuels est devenue plus profonde dans notre propre siècle. Elle n'est pas, en vérité, une simple question de politique universitaire. Elle est la coupure esquissée de façon imprécise dans le contraste qu'établit Snow entre la "culture scientifique" et la "culture littéraire". Elle est l'antagonisme qui commence à devenir explicite lorsque les philosophes analytiques grognent contre l'"irrationalisme" qui fait rage dans les départements de littérature et lorsque les philosophes continentaux poussent des cris à propos de l'absence de "tout ce qui compte sur le plan humain" dans les ouvrages des analystes. C'est la différence entre les intellectuels qui croient que quelque chose comme l'"application de la méthode scientifique" constitue le meilleur espoir de liberté humaine et les intellectuels qui, avec Foucault et Heidegger, considèrent cette notion de "méthode scientifique" comme le masque derrière lequel se dissimulent la cruauté et le désespoir d'une époque nihiliste. Elle se manifeste lorsque les philosophes analytiques remarquent que Carnap a émigré, alors que Heidegger a rejoint le parti nazi, ou que Russell a

vu clair dans le cas de Staline et que cela n'a pas été le cas de Sartre, ou que Rawls partage l'espérance que l'homme civilisé ordinaire met dans le règne du droit, alors que ce n'est pas le cas de Foucault. Elle aide à expliquer pourquoi Kripke, Kuhn et Rawls travaillent tous en quelque sorte du même côté de la rue, bien que leurs intérêts ne se recoupent pratiquement pas, alors que Heidegger, Foucault et Derrida travaillent de l'autre côté, bien qu'ils discutent des sujets extrêmement différents » (*ibid.*).

Les choses étaient naturellement beaucoup plus simples lorsque la connaissance, la raison, la science, la vérité et le progrès moral et politique donnaient l'impression d'être exactement du même côté et d'avoir toujours les mêmes adversaires. Mais elles ne sont malheureusement pas non plus devenues claires au point que le simple fait de s'insurger contre tout ce qui rappelle de près ou de loin l'idée de rationalité, de méthode, de loi ou de norme doive être considéré désormais automatiquement comme une preuve d'orthodoxie progressiste ou de discernement dans l'appréciation et le respect de ce qui compte sur le plan humain. Comme dit Lichtenberg : « On s'est mis au-dessus des rois, non pas parce qu'ils étaient des tyrans ; mais on les a appelés ainsi parce qu'on voulait se mettre au-dessus d'eux. Et qu'arrivera-t-il si désormais il ne manque jamais d'ambitions qui considèrent les lois comme des tyrans ? » (*Sudelbücher*, K, 148.) Depuis que certains ont pris l'habitude de traiter la raison comme le tyran par excellence, on se demande effectivement ce qui pourrait encore échapper à l'accusation de tyrannie et au nom de quoi d'autre que l'ambition et le goût du pouvoir à l'état pur elle peut encore être proférée avec autant d'assurance.

Bien que Rorty exagère, en choisissant de préférence des cas extrêmes et en durcissant délibérément les positions, la divergence qui existe entre la tradition analytique et la tradition continentale, on ne peut pas nier que la confrontation, lorsqu'elle est réellement tentée, ressemble plutôt à un dialogue de sourds entre deux interlocuteurs qui ne pratiquent pas la même discipline ou le même genre et dont l'un s'obstine à exiger des « arguments », alors que l'autre n'en a pas, le reconnaît et quelquefois s'en glorifie. Feyerabend analyserait sans doute la situation en disant que les philo-

sophes analytiques ne reconnaissent qu'une forme de critique, à savoir la critique conservatrice, alors que leurs interlocuteurs en proposent justement une autre bien différente, la critique anticipatrice : « ... J'appelle une critique (une description, une incitation, etc.) sur la base de critères qui n'existent pas encore une *critique* (une description, une incitation, etc.) *anticipatrice*, une critique (une description, une incitation, etc.) qui satisfait des critères qui existent, une *critique* (une description, une incitation, etc.) *conservatrice*. Une critique anticipatrice rend toujours un son un peu étrange et les conservateurs n'ont aucune peine à démontrer son absurdité. Le succès des arguments rationalistes repose avant tout sur ce fait²⁶. » Exiger à tout prix des arguments est justement une façon de refuser purement et simplement la critique anticipatrice : « Les rationalistes critiques admettent, il est vrai, que l'on peut critiquer et modifier des critères, mais ils empêchent une critique opérante par les exigences qu'ils posent : une critique doit être rationnelle, en ce sens qu'elle utilise des arguments ; les arguments doivent être compréhensibles, et cela, dès le moment où on les produit ; une attitude du type "take it or leave it" est à éviter. Cela exclut une critique anticipatrice, mais sans danger d'être considéré, pour cette raison, comme acritique » (*ibid.*, note 14).

Feyerabend veut-il dire qu'une critique anticipatrice opère sur la base de critères ou de normes potentiels qui ne sont pas encore *acceptés*, mais que l'on peut déjà en principe indiquer (ou dont on peut, en tout cas, donner dès à présent une certaine idée) ou sur la base de critères ou de normes qui, littéralement, n'existent pas, c'est-à-dire, en fait, indépendamment de normes ou de critères quelconques ? Recommander une réaction du type « prendre ou laisser » est, en tout cas, une solution curieuse, d'une part parce que c'est bel et bien, après tout, ce que les gens finissent par faire en pratique, d'autre part parce qu'en l'absence de toute possibilité d'argumentation intelligible de part et d'autre, on ne voit pas très bien au nom de quoi ceux qui décident de « laisser » purement et simplement devraient ressentir une

26. Paul K. Feyerabend, *Erkenntnis für freie Menschen*, Veränderte Ausgabe, Suhrkamp Verlag, Francfort, 1980, p. 47.

forme quelconque de culpabilité à laquelle échappent par essence ceux qui prennent sans demander d'explications.

Feyerabend souligne que la critique doit pouvoir commencer bien avant d'être légitime : « *On critique sans moyens visibles de critique*, en pressentant de façon purement intuitive une forme de vie qui rendra disponibles les moyens en question. On ne peut pas décrire la forme de vie, car elle n'est pas encore là, on n'a pas de *raisons* pour l'insatisfaction, mais on l'exprime malgré tout et l'on crée ainsi la tradition qui ensuite, des décennies plus tard, rend intelligible le processus et lui fournit des raisons. On n'*argumente* pas, on *affirme*, on *se plaint*, on *contredit* et l'on crée les principes des arguments qui procurent un sens à la plainte et à la contradiction » (*ibid.*, p. 46). Bien que Feyerabend ne songe pas particulièrement ici au cas de la philosophie, la dernière formule exprime, tout compte fait, remarquablement bien ce qu'elle a fini par devenir pour beaucoup de ses praticiens : on affirme, on se plaint (notamment de la tradition philosophique et des contraintes du travail philosophique) et on contredit, sans donner aucune raison autre que son insatisfaction personnelle et son désir ou sa prétention de créer quelque chose de tout à fait différent. Comme il est, bien entendu, à la portée de n'importe qui d'affirmer qu'il est en train de créer une tradition nouvelle et de récuser le jugement du présent en invoquant celui de l'avenir, on ne peut tout de même pas empêcher les « conservateurs » d'essayer d'évaluer dès à présent (avec les incertitudes et les risques que cela comporte) les chances réelles que peut avoir une critique anticipatrice de donner effectivement naissance à une tradition différente, d'estimer que certaines formes de contradiction ou de récrimination sont conçues d'une manière telle qu'aucun miracle historique n'en fera jamais sortir une tradition quelconque et, qui plus est, de s'opposer à l'émergence d'une autre tradition potentielle avec la meilleure raison qui puisse exister, du point de vue de Feyerabend, à savoir le simple fait qu'ils se trouvent tout à fait bien dans la tradition actuelle et n'ont aucune sympathie pour ce qu'on essaie de leur faire pressentir ou entrevoir.

On peut tout à fait admettre et la plupart des philosophes admettent probablement que la philosophie n'a pas d'essence intemporelle et que le mot « philosophie » a lui-même une

histoire ou peut-être même a effectué un parcours nettement plus aléatoire et incertain que le mot « histoire » ne le suggère généralement, quelque chose comme ce que Quine appelle « la sémantique migratoire d'un tétrasyllabe²⁷ ». Dans ces conditions : « Nous serons peut-être dans une position meilleure pour évaluer la scène changeante si nous considérons plutôt les entreprises et les activités réelles, anciennes et nouvelles, exotériques et ésotériques, sérieuses et frivoles et laissons tomber le mot "philosophie" là où il peut » (*ibid.*). Mais le laisser tomber là où il peut ne signifie justement pas le faire tomber là où l'on veut et n'importe où. Tous ceux qui souhaitent continuer à utiliser le mot et *a fortiori* à maintenir l'existence de la philosophie comme discipline spécifique sont obligés de préserver au moins une certaine continuité et une certaine « ressemblance de famille » entre ce qu'ils proposent de faire désormais sous le nom de *philosophie* et ce que l'on a fait auparavant. Et il est difficile de dire, dans l'état actuel des choses, en quoi le fait d'exprimer un mécontentement et un désir d'autre chose qui ne peuvent être motivés par aucune raison particulière, aussi habituelle et respectable que soit cette façon de faire, devrait être considéré comme spécifiquement *philosophique*. Si l'on part du présupposé que la majorité des philosophes continuent à rêver, comme si de rien n'était, de fondations ultimes, de justifications dernières, de vérités intemporelles et de valeurs transhistoriques, il est facile d'ironiser sur le caractère anachronique de la discipline et de proposer soit, comme Rorty, de renoncer à lui trouver un successeur également philosophique, soit, comme Derrida, d'appeler dorénavant « philosophie » une pratique flottante et erratique de la critique qui, en dépit des déclarations d'humilité et même d'abdication apparentes régulièrement proférées à l'égard des autres disciplines, conserve néanmoins, de toute évidence, quelque chose des anciens privilèges royaux ou, en tout cas, reste *spécialement* importante, mais ne peut naturellement invoquer aucune des raisons qui justifiaient autrefois cette

27. « Has Philosophy Lost Contact with People? », in *Theories and Things*, p. 190.

position éminente²⁸. La vérité, sur ce point, est plus probablement que la plupart des philosophes actuels ont abandonné depuis longtemps, bien qu'ils ne l'admettent peut-être pas toujours ouvertement, les fantasmes et les prétentions que l'on dénonce, mais n'en continuent pas moins à se demander (avec raison) ce qui pourrait subsister de proprement philosophique dans une activité qui aurait rompu définitivement avec toute idée de justification, de légitimité ou de vérité.

Même s'il était avéré que l'émergence et la prééminence d'un ensemble de problèmes dits « philosophiques » liés à des notions comme celles de la connaissance, de la vérité, du bien ou du juste est une simple particularité de l'histoire de la pensée occidentale, cela ne prouverait évidemment pas grand-chose contre l'importance intrinsèque des problèmes en question et ne trancherait pas la question de savoir s'il s'agit ou non d'un épisode relativement secondaire avec lequel nous pouvons considérer que nous en avons d'ores et déjà terminé. La fragmentation du domaine traditionnel de la philosophie en une multitude de discours disséminés et de plus en plus divergents, qui remet effectivement en question l'existence de la discipline elle-même, telle qu'elle s'est comprise traditionnellement, n'est pas uniquement le résultat d'une évolution historique à laquelle il serait impossible ou absurde d'essayer de s'opposer. Elle est également due au fait que la rhétorique adaptable à tous les sujets ou le grand style évasif (*the High Talk*, comme l'appellent quelquefois les Anglo-saxons) ont des charmes bien supérieurs à ceux de la recherche de la vérité, dont les philosophes avaient cependant toujours admis jusqu'ici qu'elle n'a pas besoin d'être immédiatement séduisante ni tout à fait naturelle et aisée pour être néanmoins la chose importante. C'est pourquoi on peut être finalement tenté de donner raison à un critique de Rorty, qui faisait remarquer récemment :

28. Pour un examen plus approfondi des idées de Rorty (et accessoirement de celles de Derrida) sur cette question, cf. J. Bouveresse, « La philosophie peut-elle être systématique ? », *Studia Philosophica*, 41 (1982), p. 9-38.

« ... Bien des auteurs respectés s'enorgueillissent d'être évasifs jusqu'au point d'en être inintelligibles, et cet effet est amplifié de façon désastreuse chez un grand nombre d'étudiants. Mais il est étrange de déplorer cet état de choses en disant que c'est parce que chercher la vérité avec soin et de façon rationnelle n'est pas pour eux la chose qu'il convient de faire. Le diagnostic brutal est que cela se produit parce que la recherche de la vérité est difficile et que le Grand Discours est plus facile. Il semble peu probable que le fait d'en rajouter dans le même sens fournisse un remède ou que cela permette aux philosophes de regagner le respect des autres universitaires. Mon impression est que les universitaires, pour ne rien dire des travailleurs qui les font vivre, aiment avoir leur philosophie simple, directe, linéaire, scientifique. Et, en fait, ce respect perdu est quelque peu mythique : l'émergence de l'intérêt pour l'intelligence artificielle, la sociobiologie, les études empiriques de la perception, l'apprentissage du langage, la théorie de la politique et du droit faite sérieusement, ont donné à un éventail beaucoup plus large d'universitaires la possibilité d'apprécier de façon très concrète les difficultés et les capacités du Philosophe²⁹. »

29. Simon Blackburn, « In Process of Liquidation », *The Times Literary Supplement*, 15 juillet 1983, p. 746.

Les philosophes que Rorty appelle « pragmatistes » au sens large (des auteurs aussi différents que Wittgenstein, Heidegger, Dewey, Quine, Sellars, Davidson, Foucault ou Derrida sont des pragmatistes en ce sens-là) soutiennent que la vérité ou le bien ne sont pas des choses à propos desquelles on peut espérer construire une théorie philosophiquement intéressante. Il n'y a rien de significatif et d'utile à dire sur une hypothétique propriété commune qui appartiendrait à toutes les propositions vraies ou à toutes les actions bonnes. Il n'était pas exclu *a priori* que l'on puisse trouver quelque chose d'intéressant et d'instructif à en dire, comme cela a été le cas pour des notions telles que, par exemple, la *force* ou le *nombre*. Mais l'histoire de la philosophie, considérée comme l'histoire des tentatives qui ont été faites successivement dans ce sens et des critiques qui ont été formulées à chaque fois contre elles, montre que nous devons aujourd'hui abandonner définitivement cet espoir.

« De ce fait, écrit Rorty, les pragmatistes considèrent que la tradition platonicienne a survécu à son utilité. Cela ne signifie pas qu'ils ont un nouvel ensemble, non platonicien, de réponses à proposer à des questions platoniciennes, mais plutôt qu'ils ne croient pas que nous devions continuer d'une manière quelconque à poser ces questions. Lorsqu'ils suggèrent que nous ne posions pas de questions sur la nature de la Vérité ou du Bien, ils n'invoquent pas une théorie sur la nature de la réalité, de la connaissance ou de l'homme, qui dit qu' "il n'y a rien de tel" que la Vérité ou le Bien. Ils n'ont pas non plus une théorie "relativiste" ou "subjectiviste" de la Vérité ou du Bien. Ils aimeraient simplement

changer de sujet. Ils sont dans une position analogue à celle des libres penseurs qui soutiennent que la recherche sur la Nature ou la Volonté de Dieu ne nous mène nulle part. Des libres penseurs de cette sorte ne disent pas exactement que Dieu n'existe pas ; ils n'ont pas d'idée claire de ce que cela voudrait dire que d'affirmer Son existence et, par conséquent, de ce à quoi on pourrait vouloir en venir en la niant. Ils n'ont pas non plus une quelconque conception spéciale, bizarre, hérétique à propos de Dieu. Ils doutent tout simplement que le vocabulaire de la théologie soit un vocabulaire que nous devons utiliser. De même, les pragmatistes s'abstiennent de formuler des considérations anti-philosophiques dans un langage non philosophique. Car ils se trouvent confrontés à un dilemme : si leur langage est trop philosophique, trop "littéraire", on les accusera de changer de sujet ; s'il est trop philosophique, il incorporera des assumptions platoniciennes qui mettront le pragmatiste dans l'impossibilité d'énoncer la conclusion à laquelle il veut aboutir » (*Consequences of Pragmatism*, p. XIV).

Rorty oppose la philosophie, conçue, selon les termes de Sellars, comme « une tentative faite pour voir comment les choses, au sens le plus large possible du terme, tiennent ensemble (*hang together*), au sens le plus large possible du terme », qui est une activité non problématique à laquelle peuvent se livrer aussi bien les littéraires ou les artistes que les philosophes professionnels, à la Philosophie, considérée comme une discipline spécialisée dont l'existence autonome et l'exemplarité sont devenues tout à fait discutables. Etre Philosophe veut dire, « en suivant le chemin tracé par Platon et Kant, poser des questions sur la nature de certaines notions normatives (par exemple, "vérité", "rationalité", "bien") dans l'espoir de mieux obéir aux normes de ce genre. L'idée est de croire davantage de vérités, de faire davantage de bien ou d'être plus rationnel en sachant davantage de choses sur la Vérité, le Bien ou la Rationalité ». Ce que disent, au contraire, les pragmatistes est que « le meilleur espoir pour la philosophie consiste à ne pas pratiquer la Philosophie. Ils estiment que réfléchir sur la Vérité n'aidera pas à dire des choses vraies, réfléchir sur le Bien n'aidera pas à bien agir et réfléchir sur la Rationalité n'aidera pas à être rationnel » (*ibid.*, p. 15).

Ce type d'« argument » ne règle certainement pas complètement la question, dans la mesure où un bon nombre de philosophes continuent vraisemblablement à croire qu'une réflexion théorique sur des notions comme celles du vrai, du bien ou de la rationalité peut être intéressante et importante en elle-même, sans pour autant estimer nécessairement qu'elle est susceptible de rendre l'homme plus véridique, meilleur ou plus rationnel. Le pragmatiste, qui accorde une telle importance à la philosophie considérée essentiellement comme un « jeu », devrait être particulièrement bien placé pour comprendre que l'on pourrait vouloir continuer à discuter les grandes questions de la Philosophie sans aucune autre raison que le simple plaisir « théorique ». En outre, il est évident que la majorité des philosophes d'aujourd'hui ont renoncé à être Philosophes, c'est-à-dire à découvrir des vérités d'une espèce spéciale et éminente, transdisciplinaires, transculturelles, universelles et anhistoriques, sur des choses comme la vérité, la moralité, la rationalité, la culture ou l'histoire, mais ne consentiraient pas non plus à admettre que ce que Rorty entend par « philosophie » (avec minuscule) correspond, même de façon approximative, à ce qu'ils essaient de faire. Ils refusent tout simplement de choisir entre le « platonisme » et le « pragmatisme », qui leur semblent, pour des raisons très différentes, également impossibles.

L'ère de la culture philosophique, plutôt que Philosophique, est, pour Rorty, celle de l'intellectuel à usage multiple (*all-purpose intellectual*), qui n'a pas de « problèmes » spéciaux à résoudre et pas non plus de « méthode » spécifique pour résoudre des problèmes quelconques, et qui est « prêt à proposer une conception sur à peu près n'importe quelle chose, dans l'espoir de réussir à l'agencer avec n'importe quelle autre » (*ibid.*, p. XXXIX). Dans la mesure où la plupart des philosophes professionnels sont justement intéressés par des problèmes d'un type spécial et n'ont ni les dispositions ni la formation ni le talent nécessaires pour devenir ce que Rorty appelle des « specialists in seeing how things hang together » (*ibid.*), ils pourraient légitimement objecter que, même si la philosophie contemporaine a fini par produire effectivement un certain nombre d'intellectuels de ce genre, il ne s'agit de rien de plus que d'un

fait remarquable (et probablement explicable), qu'il serait tout à fait abusif de transformer en une norme ou un paradigme pour l'avenir. De toute façon, il n'est pas évident qu'en devenant, en quelque sorte, l'homme à tout faire de la culture et le « spécialiste » de la non-spécialisation, le philosophe ne revendique pas à nouveau un privilège tout à fait spécial, aussi suspect que celui qu'il prétend avoir abandonné.

La culture post-Philosophique serait une culture dans laquelle « ni les prêtres ni les physiciens ni les poètes ni le Parti ne seraient considérés comme plus "rationnels", plus "scientifiques" ou plus "profonds" les uns que les autres » (*ibid.*, p. XXXVIII). Dans une culture hypothétique de cette espèce, aucune instance ne pourrait prétendre disposer d'une relation privilégiée à la réalité, de lumières spéciales sur la meilleure façon de parvenir à la vérité et de « vérités » plus conformes que celles des autres domaines à l'idée de ce que devrait être une vérité en général, si on ne se résigne pas à la concevoir simplement comme une chose qu'il est *bon*, dans n'importe quel domaine, de croire à un moment donné. Ce qui est évidemment très difficile à imaginer est la manière dont des termes comme « rationalité », « scientificité » ou « profondeur » pourraient conserver un usage quelconque, après que l'on a abandonné non seulement leur signification normative traditionnelle, mais également l'idée de s'en servir pour effectuer une distinction quelconque (de peur que celle-ci ne redevienne immédiatement discriminatoire). Les philosophes de demain renonceraient probablement à utiliser un mot comme « scientifique », au lieu de se demander, comme continuent à le faire les Philosophes d'aujourd'hui, en quoi et pourquoi la science est plus scientifique que le reste de la culture. Mais, si l'on ne consent plus à distinguer la science des autres parties de la culture en la caractérisant comme plus « scientifique » (quoi que cela puisse vouloir dire en réalité), on ne voit pas très bien en quoi pourrait encore consister la différence et pourquoi il est si important d'essayer de faire « tenir ensemble » des choses que rien ne distingue en dehors du fait que ce sont généralement des hommes différents qui s'y intéressent et s'en occupent.

A moins de consentir à abandonner également l'idée que

la science a, à la différence de la philosophie, ses problèmes et sa méthode, il faudra bien se résigner à admettre que l'abandon du vocabulaire incriminé ne changerait sans doute pas grand-chose à la réalité objective des différences qu'il caractérise et ne démontrerait pas forcément qu'elles étaient entièrement conventionnelles et accidentelles. Corrélativement, on peut avoir le sentiment que la réalité des conflits de valeur, de prestige ou de dignité et de la lutte pour la prééminence n'est pas liée uniquement au fait que nous disposons d'un vocabulaire normatif consacré pour la décrire, et que le changement de vocabulaire ne l'empêcherait pas nécessairement de se manifester à nouveau sous d'autres formes et dans un autre langage.

Même s'il est vrai que le philosophe pragmatiste, par opposition au Philosophe de la tradition platonicienne, devrait s'interdire par principe de formuler une théorie relativiste ou subjectiviste du vrai ou du bien, il est clair que sa pratique ne peut pas ne pas être ouvertement relativiste ou subjectiviste. Sa position est, en effet, celle de quelqu'un qui voudrait changer de questions et d'objet, sans pouvoir opposer aucun argument réel à quelqu'un qui ne voit aucune raison de le faire et se refuse purement et simplement à essayer. Il ne peut s'agir, en dernier ressort, que d'une question de goût ou de tempérament. Le risque principal que comporte la conception intrinsèquement polémique de l'anti-Philosophe est qu'il est extrêmement facile et tentant de passer de l'idée qu'il serait souhaitable et agréable de changer de sujet à l'idée que le sujet a *déjà* changé de façon irréversible. Le terrorisme historiciste constitue le moyen le plus fréquemment utilisé par le novateur professionnel pour conférer à l'option qu'il défend une apparence de rationalité et d'objectivité. Il peut naturellement aussi dénoncer la pusillanimité, l'attentisme, le conformisme, la peur du changement et de l'aventure qui paralysent ses adversaires conservateurs, bien que, sur ce terrain de l'explication purement psychologique, les appréhensions qu'ils manifestent ne soient en elles-mêmes ni plus ni moins respectables ou condamnables que le prurit de la nouveauté pour la nouveauté, auquel il accepte de céder.

« En toutes choses, sauf simplement aux mauvaises, la mutation est à craindre : la mutation des saisons, des vents,

des vivres, des humeurs ; et nulles lois ne sont en leur vrai crédit, que celles auxquelles Dieu a donné quelque ancienne durée : de mode que personne ne sache leur naissance, ni qu'elles aient jamais été autres » (Montaigne, *Essais*, Livre I, chap. XLIII, p. 308). Ou, plus exactement, qu'elle soit ou non à craindre, c'est un fait que la mutation *est* crainte. L'homme attend, entre autres choses, de la société dans laquelle il vit une certaine protection contre l'anxiété que suscite la menace permanente de l'inédit et de l'inconnu : « ... Le Vieil Adam, qu'on l'observe au cœur du traditionalisme africain ou à l'extrême pointe de la modernité, n'est rien moins que spontanément autocritique. Autant que possible, il reste attaché à son système de référence établi, quoi qu'il puisse arriver. S'il se met à le critiquer lui-même, c'est ordinairement dans le seul but de devancer les attaques critiques d'autres penseurs qui adhèrent à des systèmes rivaux¹. » Essayer de susciter un sentiment de gêne ou de culpabilité à propos d'une attitude aussi fondamentale et universelle est irréaliste et dérisoire. Si l'on considère, à la manière de Rorty, que des valeurs comme la vérité, la rationalité ou l'objectivité ne doivent plus être considérées comme susceptibles de justifier un engagement moral, comment la nouveauté, considérée indépendamment de toute idée claire de *progrès*, pourrait-elle être en mesure de le faire ?

Ceux qui, comme Feyerabend, célèbrent la sagesse de Montaigne, à cause des possibilités de critique (et, en premier lieu, d'autocritique) ouvertes par le relativisme sur lequel elle s'appuie, oublient qu'elle comporte également un autre élément qui n'est pas tout à fait sans rapport avec le premier. La croyance à l'intérêt de la nouveauté en soi ne peut manifestement pas rester intacte lorsqu'on prend conscience de l'extrême diversité des solutions qui ont *déjà* été essayées et de la difficulté d'attribuer une supériorité indiscutable à l'une quelconque d'entre elles. La conclusion qui s'impose pour Montaigne n'est pas précisément que l'on devrait tou-

1. Robin Horton, « Tradition and Modernity Revisited », in *Rationality and Relativism*, edited by M. Hollis and S. Lukes, B. Blackwell, Oxford, 1982, p. 241.

jours être prêt à essayer encore autre chose : « On a raison de donner à l'esprit humain les barrières les plus contraintes qu'on peut. En l'étude, comme au reste, il lui faut compter et régler ses marches, il lui faut tailler par art les limites de sa chasse. (...) C'est un outrageux glaive que l'esprit, à son possesseur même, pour qui ne sait s'en armer ordonnément et discrètement. Et n'y a point de bête à qui plus justement il faille donner des ornières pour tenir sa vue sujette et contrainte devant ses pas, et la garder d'extravaguer ni çà ni là, hors les ornières que l'usage et les lois lui tracent. Par quoi il vous siéra mieux de vous resserrer dans le train accoutumé, quel qu'il soit, que de jeter votre vol à cette licence effrénée » (*Apologie de Raimond Sebond*, p. 628).

Le pragmatisme, tel que le comprend Rorty, a un point commun important avec le positivisme, auquel il ne reproche finalement que d'être resté encore beaucoup trop Philosophique (au lieu de devenir réellement philosophique), à savoir la proposition d'abandonner purement et simplement les questions dont la discussion n'a pas été « payante » ou, en tout cas, ne l'a pas été suffisamment et, de façon générale, la volonté de réduire dans toute la mesure du possible l'excédent des questions que l'on peut poser sur les réponses intéressantes dont on peut disposer. Sur ce point, il fait manifestement violence à un aspect important de notre intuition concernant la nature des problèmes philosophiques en général, que l'on a tendance à appréhender comme des questions qui n'ont pas forcément besoin d'être solubles pour conserver leur réalité et leur importance et qui pourraient se révéler intrinsèquement indécidables sans pour autant cesser de donner lieu à des tentatives de solution intéressantes et excitantes : « Il est peut-être vrai que certains problèmes philosophiques n'ont pas de solution. Je soupçonne que c'est vrai des plus profonds et des plus anciens d'entre eux. Ils nous révèlent les limites de notre compréhension. Dans ce cas, le genre de compréhension (*insight*) que nous pouvons atteindre dépend du fait que l'on conserve une perception vigoureuse du problème, au lieu de l'abandonner, et que l'on en arrive à comprendre l'échec de chaque tentative nouvelle de solution, en même temps que des tentatives antérieures. (C'est la raison pour laquelle nous étudions les œuvres de philosophes comme Platon et Berkeley, dont les conceptions ne sont

acceptées par personne). Les problèmes sans solution ne sont pas pour autant sans réalité². »

En dépit des efforts répétés (et vains) qui ont été faits au cours de l'histoire pour donner enfin à la philosophie l'allure d'une discipline scientifique susceptible d'apporter des solutions réelles aux problèmes qu'elle traite, on peut dire qu'elle a, d'une certaine manière, également toujours vécu avec l'idée (ou l'arrière-pensée) plus ou moins obscure que ceux-ci pourraient être, pour des raisons purement internes, impossibles à « résoudre », au sens usuel du terme. C'est pourquoi la recommandation d'abandonner une fois pour toutes leur discussion peut sembler, en fin de compte, presque aussi naïve et irréaliste que l'idée d'entreprendre à nouveau quelque chose avec le sentiment qu'il n'y a, aujourd'hui comme hier (mais pas nécessairement beaucoup plus qu'hier), aucune décision définitive à espérer.

L'*Aufklärung* disposait, pour justifier sa volonté de changement, de ce que l'on pourrait appeler, dans le langage de Lyotard³, un « métarécit » formulé en termes de progrès, émancipation, libération, passage à la « majorité » et à la maturité, etc. Et elle essayait d'imposer à des adversaires qui la refusaient par principe une discussion explicite sur des notions comme celles de vérité, de raison ou de justice : « La triple polémique de la critique du pouvoir, de la lutte contre la tradition et de l'assaut contre les préjugés fait partie de l'image traditionnelle de l'*Aufklärung*. Tous les trois ont le sens de luttes contre des adversaires qui se refusent au dialogue. L'*Aufklärung* veut parler avec eux de choses sur lesquelles les pouvoirs dominants et les traditions préfèrent se taire : raison, justice, égalité, liberté, vérité, recherche. Le *statu quo* a plus de chances d'être garanti lorsqu'on observe le silence. Lorsqu'on se met à parler, on est sur la piste d'un avenir incertain. L'*Aufklärung* entre dans ce dialogue les mains presque vides, avec l'offre fragile de l'acquiescement au meilleur argument » (Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft*, I, p. 52).

2. Thomas Nagel, *Mortal Questions*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979, p. XII.

3. Cf. Jean-François Lyotard, *La condition post-moderne*, Editions de Minuit, Paris, 1979.

Le philosophe pragmatiste suggère, au contraire, de mettre fin à une discussion qui n'a mené à rien (ou peut-être, plus exactement, ne peut plus mener à rien) et il se refuse par définition à utiliser un métalangage normatif quelconque dans lequel il pourrait argumenter en faveur du pari sur la nouveauté qu'il décide d'effectuer. Du même coup, il conserve fatalement un reste de naïveté qui n'est peut-être plus tout à fait à la hauteur du degré de raffinement atteint par le réalisme critique de la conscience éclairée d'aujourd'hui : « Le haut-goût spécifique du cynisme moderne est de nature principale — c'est la constitution d'une conscience malade d'être éclairée, qui, instruite par l'expérience historique, s'interdit tous les optimismes à bon marché. De nouvelles valeurs ? Non, merci bien. Après les espoirs arrogants, le manque total d'élan des égoïsmes s'étale largement. Dans le nouveau cynisme coopère une négativité clarifiée (*abgeklärte Negativität*), qui n'apporte pour elle-même à peu près aucune espérance, tout au plus un peu d'ironie et de pitié » (*ibid.*, p. 39).

À cette négativité instruite et tout à fait « au clair », qui est devenue largement insensible à la séduction que pourrait exercer la perspective de nouvelles valeurs, de nouvelles normes et d'un nouveau langage, le pragmatiste ne peut opposer que sa conviction que « ce qui succédera à la culture "scientifique", positiviste, que les Lumières ont produite, sera meilleur », dans un sens comparable à celui auquel « les Lumières ont estimé, à juste titre, que ce qui succéderait à la religion serait meilleur » (Rorty, *op. cit.*, p. XXXVIII). Mais pourquoi « à juste titre » ? Qu'est-ce qui, à moins de disposer d'une notion de progrès tout à fait classique du même genre que celle des Lumières, permet de dire que ce qu'elles ont engendré a été effectivement meilleur et peut encore être amélioré par des moyens qui devraient, cependant, être tout à fait différents de ceux qu'elles ont utilisés ?

En toute rigueur, le pari du pragmatiste ne peut pas être que l'état de choses qui succédera un jour à celui qui a été produit par la philosophie des Lumières sera meilleur, mais tout au plus qu'il paraîtra meilleur à nos successeurs. Comme le souligne Rorty, le pragmatiste « ne croit même pas qu'il existe quoi que ce soit que l'on puisse isoler comme constituant "les objectifs que nous cherchons à réaliser en construisant des vocabulaires et des cultures", par rapport à quoi

nous pourrions tester les vocabulaires et les cultures. Mais il croit que, dans le processus qui consiste à jouer les vocabulaires et les cultures les uns contre les autres, nous produisons des façons nouvelles et meilleures de parler et d'agir — non pas meilleures en référence à un critère d'appréciation préalablement connu, mais simplement meilleures en ce sens qu'elles finissent par *sembler* clairement meilleures que leurs prédécesseurs » (*ibid.*, p. XXVII). On ne sait pas trop, à vrai dire, si ce genre de déclaration contient effectivement un pari plus ou moins audacieux ou bien, au contraire, quelque chose qui ressemble fort à une simple tautologie.

Le pragmatiste à la Rorty donne l'impression de n'être, somme toute, qu'un romantique incorrigible, qui a décidé de ne tenir aucun compte du fait que la culture actuelle ne semble pas (ou plus) forcément meilleure, aux yeux des hommes d'aujourd'hui, que celles qui ont été construites avant elle. Sa façon de décréter, par exemple, que la confrontation entre les Lumières et la religion a été décidée clairement dans un sens qui a constitué une amélioration importante et que le moment est venu de s'intéresser à une autre du même genre, que l'on pourrait appeler, pour simplifier, celle de la tradition Philosophique et de la culture post-Philosophique naissante, ne correspond malheureusement guère à l'ambivalence intrinsèque d'une situation dans laquelle à peu près rien ne semble plus pouvoir être considéré comme tout à fait décidé ou même simplement décidable et où l'utopie ne chante plus guère que des airs romantiques qui donnent une impression de déjà entendu, dans lesquels il est question de remplacer la connaissance par des choses comme la poésie, la (nouvelle) mythologie ou la (nouvelle) religion.

Il est vrai qu'une des caractéristiques de la confrontation actuelle est justement qu'« il n'y a aucun intérêt à essayer de trouver un accord sur "les données" ou sur ce qui compterait comme l'obtention d'une décision sur la question. Mais le fait que le débat échappe à toute espèce de mise en forme ne constitue pas une raison de le mettre de côté. Le débat entre la religion et la libre pensée n'était pas moins désordonné, mais il était important qu'il soit décidé comme il l'a été » (*ibid.*, p. XLIII). Ce n'est évidemment pas un hasard si le problème du passage à la culture post-Philosophique est

rapproché de celui de la sécularisation de la pensée, envisagé comme une alternative formulée en termes nécessairement vagues et confus et qui n'en a pas moins été décidée historiquement dans un sens tout à fait clair, avec des conséquences bien déterminées et, pour l'essentiel, positives. C'est un lieu commun, d'ailleurs très contestable⁴, de dire que l'*Aufklärung* opère avec des concepts d'origine religieuse qui ont été sécularisés et que, par exemple, son idée de progrès n'est rien de plus que la version profane de la représentation d'une histoire du salut conçue et dirigée par une Providence dont le devenir historique ne fait que réaliser les desseins plus ou moins impénétrables. Ce que proposent les apôtres de la culture post-Philosophique (et post-historique) est la liquidation des derniers restes séculiers de l'idée religieuse de transcendance et l'abandon de tout ce qui pourrait encore ressembler à quelque chose comme une eschatologie sans Dieu. L'homme d'aujourd'hui est supposé pouvoir et devoir essayer de donner un sens acceptable à sa vie sans avoir à se référer d'une manière quelconque à une réalité extra-humaine qui devrait être découverte plutôt que « faite » par lui, à une vérité ou une rationalité universelles, à une destination de l'homme qui serait de type transculturel ou à une communauté idéale unifiée et pacifiée dont la réalisation progressive constituerait le projet de l'humanité.

En même temps, il est clair que l'on pourrait difficilement parler d'une simple répétition ou radicalisation du processus de sécularisation, qui atteint à leur tour les substituts profanes par lesquels ont été remplacées les représentations religieuses dont ils sont censés constituer de simples transformations qui préservent nécessairement une certaine identité de substance. Si l'idée de progrès est, comme l'écrit Blumenberg, « l'auto-justification permanente du présent, par l'avenir qu'il se donne, devant le passé avec lequel il se compare » (*Säkularisierung und Selbstbehauptung*, p. 41), ce dont il est question dans la perspective d'une culture post-Philosophique est plutôt l'auto-justification différée d'un futur qui justifiera, le moment venu, les tentatives et les efforts du présent sans

4. Cf. Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, erweiterte und überarbeitete Neuausgabe, Suhrkamp Verlag, Francfort, 1974, vol. I, *Säkularisierung und Selbstbehauptung*.

avoir eu à les orienter dans un sens quelconque. Ce qui viendra sera (ou, du moins, semblera) meilleur, même si nous devons renoncer à construire une idée ou une représentation quelconques de ce en quoi pourrait consister, de façon générale, le fait d'être « meilleur ». Une des caractéristiques les plus remarquables de la démarche est l'impression qu'elle donne d'opérer largement sur le mode du rite de conjuration : c'est seulement à la condition de ne pas parler *de* choses comme la rationalité, la moralité ou l'humanité que nous conserverons une chance d'arriver à une conception plus rationnelle de la rationalité, une conception plus morale de la moralité et une conception plus humaine de l'humanité. L'idée de progrès est, d'une certaine façon, toujours présente ; mais le progrès ne peut plus guère être compris que comme une sorte de « bonne surprise » que nous réserve peut-être un futur qui doit rester, en attendant, le plus ouvert et le plus indéterminé possible.

Un des mérites principaux de Rorty est certainement de considérer que la question actuellement en litige *n'est pas* décidée et d'essayer de poursuivre réellement la « conversation » sans présuppositions imposées, dont la continuation lui semble la seule chose à laquelle il est impossible de renoncer totalement. Le terrorisme de la nouveauté radicale et de la liquidation définitive, qui s'appuie sur l'idée qu'il y a quelque chose de spécialement *mauvais*, répressif et déshumanisant dans des valeurs comme la vérité, la rationalité ou l'objectivité et qui a été abondamment pratiqué par certains des philosophes qu'il cite le plus volontiers, n'a pas rendu particulièrement sympathique et désirable l'avènement d'une culture post-Philosophique dont la caractéristique principale devrait être, selon lui, de transcender et, par conséquent, de réunir les composantes les plus diverses et les plus antithétiques, sans pour autant rendre une justice égale à chacune d'entre elles, mais plutôt en les considérant « avec la condescendance amusée qui est typique du regard que les générations ultérieures portent rétrospectivement sur leurs ancêtres » (*Consequences of Pragmatism*, p. XXX).

Une des convictions les plus fondamentales du pragmatisme (qu'un bon nombre de rationalistes actuels partagent, du reste, avec lui) est que nous ne pouvons espérer parvenir à une conception améliorée de choses comme la rationalité

ou la moralité qu'en opérant de l'intérieur de notre tradition et en acceptant, par le fait, une certaine solidarité avec elle⁵. Le refus de principe de toute espèce de solidarité réelle avec sa propre tradition et le mépris de ceux qui y restent attachés pour des raisons que l'on a renoncé une fois pour toutes à comprendre et, si possible, à respecter, le provincialisme agressif, le ressentiment infantile, l'incompréhension parfois grotesque du mode de pensée « désuet » ou « archaïque » de l'adversaire, l'absence totale de distanciation sceptique ou ironique par rapport à sa propre « différence » et le rejet de l'idée même de dialogue considérée comme une survivance anachronique d'un passé rationaliste définitivement révolu, par lesquels les versions les plus typiquement françaises de ce que Rorty appelle le pragmatisme post-Philosophique se sont si remarquablement et si obstinément distinguées, n'ont pas nécessairement constitué la meilleure façon d'ouvrir la voie à l'« autre » culture dont nous sommes censés avoir besoin et de convertir à ce genre de projet des gens qui sont trop sensibles à ce que nous risquons de perdre pour se contenter de réponses aussi évasives à la question de savoir ce que nous pouvons espérer gagner.

| | |
|---|-----|
| AVANT-PROPOS | 9 |
| I. LE COIN DES PHILOSOPHES | 21 |
| II. LES DROITS ET LES DEVOIRS DE L'IMAGINATION PHILOSOPHIQUE | 38 |
| III. L'ÉTHIQUE DE LA CLARTÉ CONTRE L'ÉTHIQUE DU PROGRÈS | 58 |
| IV. SUR UNE PRÉTENDUE « DÉMISSION » ET LES RAI- SONS D'UNE CERTAINE « DÉCADENCE » DE LA PHI- LOSOPHIE | 83 |
| V. LA PHILOSOPHIE A-T-ELLE OUBLIÉ SES PROBLÈ- MES ? | 130 |
| CONCLUSION | 184 |

5. Cf. sur ce point R. Rorty, « Solidarité ou objectivité ? », *Critique*, n° 439 (décembre 1983), p. 923-940.

« CRITIQUE »

Bernard André, PROFILS DU PERSONNAGE CHEZ CLAUDE SIMON.
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 ET CYNISME. – LA FORCE DE LA RÉGLE. – LE PAYS DES POSSIBLES. *Wittgenstein, les mathématiques et le monde réel.*
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. – L'IMAGE-TEMPS. – FOUCAULT. – LE PLI. *Leibniz et le Baroque.*
Gilles Deleuze, Félix Guattari, L'ANTI-ŒDIPÉ. – KAFKA. *Pour une littérature mineure.* – MILLE PLATEAUX. – QU'EST-CE QUE LA PHILOSOPHIE ?
Jacques Derrida, DE LA GRAMMATOLOGIE. – MARGES DE LA PHILOSOPHIE. – POSITIONS.
Jacques Derrida, Vincent Descombes, Garbis Kortian, Philippe Lacoue-Labarthe, Jean-François Lyotard, Jean-Luc Nancy, LA FACULTÉ DE JUGER.
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. – PROUST, *Philosophie du roman.* – PHILOSOPHIE PAR GROS TEMPS. – LA DENRÉE MENTALE.
Georges Didi-Huberman, LA PEINTURE INCARNÉE, *suivi de « Le chef-d'œuvre inconnu »* par Honoré de Balzac. – DEVANT L'IMAGE. *Question posée aux fins d'une histoire de l'art.* – CE QUE NOUS VOYONS, CE QUI NOUS REGARDE.
Jacques Donzelot, LA POLICE DES FAMILLES.
Thierry de Duve, NOMINALISME PICTURAL. *Marcel Duchamp, la peinture et la modernité.* – AU NOM DE L'ART. *Pour une archéologie de 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. – LE TRAVAIL DU NÉGATIF.
André Green, Jean-Luc Donnet, L'ENFANT DE ÇA. *Psychoanalyse d'un entretien : la psychose blanche.* LE TRAVAIL DU NÉGATIF.
Nathalie Heinich, LA GLOIRE DE VAN GOGH. *Essai d'anthropologie de l'admiration.*
Denis Hollier, LES DÉPOSSÉDÉS (*Bataille, Caillois, Leiris, Malraux, Sartre*).
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.* ETHIQUE DE LA DIFFÉRENCE SEXUELLE. – PARLER N'EST JAMAIS NEUTRE. – SEXES ET PARENTÉS.
Vincent Kaufmann, L'ÉQUIVOQUE ÉPISTOLAIRE.
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.* – À L'HEURE DES NATIONS. – NOUVELLES LECTURES 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'ÉPIQUE.
Agnès Minazzoli, LA PREMIÈRE OMBRE. *Réflexion sur le miroir et la pensée.*
Michèle Montrelay, L'OMBRE ET LE NOM. *Sur la féminité.*
Thomas Pavel, LE MIRAGE LINGUISTIQUE. *Essai sur la modernisation intellectuelle.*
Michel Picard, LA LECTURE COMME JEU. – LIRE LE TEMPS.
Michel Pierssens, LA TOUR DE BABEL. *La fiction du signe.*
Claude Reichler, LA DIABOLIE. *La séduction, la renardie, l'écriture.* – L'ÂGE LIBERTIN.
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. – LE PRINCIPE DE CRUAUTÉ. – PRINCIPES DE SAGESSE ET DE FOLIE.
François Roustang, UN DESTIN SI FUNESTE. – ... ELLE NE LE LACHE PLUS. – LE BAL MASQUÉ DE GIACOMO CASANOVA. – INFLUENCE. – QU'EST-CE QUE L'HYPNOSE ?
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. – DÉTOURNEMENT D'ÉCRITURE.
Jean-Louis Tristani, LE STADE DU RESPIR.
Gianni Vattimo, LES AVENTURES DE LA DIFFÉRENCE.
Paul Zumthor, PARLER DU MOYEN ÂGE.