

Groupe d'études « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

23/10/2002

Ce que c'est, pour moi, la philosophie : le point de vue de Jean-Michel Salanskis

Pour satisfaire à la demande ritualisée par Pierre Macherey dans ce groupe de travail, j'ai choisi de réagir de deux manières successives : d'abord, en re-parcourant avec vous et devant vous les figures de la philosophie que j'ai rencontrées au cours d'un itinéraire généralement regardé comme atypique ; ensuite, en essayant d'explicitier les principes auxquels je crois aujourd'hui qu'une bonne philosophie doit se conformer. J'aurai donc dit ce que *fut* et ce que *doit être* la philosophie, plutôt que ce qu'elle *est*, pour moi. Mais de cela exactement, peut-être n'étais-je pas capable.

Préhistoire : puissance et philosophie

Le premier sentiment que j'ai eu de l'identité de la philosophie date de ma première expérience textuelle, à l'âge de onze ans et demie sans doute : j'avais lu l'introduction du petit *Que sais-je ?* sur le marxisme d'Henri Lefebvre, que possédait ma mère, et qui décrivait les trois grandes options de pensée possibles : 1) celle de la valorisation des hiérarchies, de l'autorité, s'exprimant au plan métaphysique comme option *théologique*, en faveur de la thèse du roi divin de la création ; 2) celle de la valorisation de l'individu, de sa liberté, s'exprimant comme conception *individualiste* ou *personnaliste*, fausse échappatoire à la première option selon Lefebvre ; 3) celle du *matérialisme dialectique*, dont le marxisme était l'élaboration. Au-delà de l'excitation et de l'enthousiasme qui étaient alors les miens, je me souviens d'avoir lié dans ma tête cette jouissance de la philosophie à sa nature de discours d'extrême généralité. Tout à fait indépendamment du contenu de la division en trois possibilités qu'exposait cette préface, c'est la simple performance qui consistait à discriminer de façon pertinente à un si grand niveau de généralité, c'est-à-dire d'indétermination (on caractérisait toutes les façons de donner un cadre régulateur à toute pensée, en substance), qui m'impressionnait et me donnait envie de partager un tel jeu sublime.

Mes souvenirs de la lecture de certains articles de *Eloge de la philosophie* de Merleau-Ponty et de la section Husserl du *Que sais-je ?* (encore !) de Lyotard sur la phénoménologie sont similaires. Mon émerveillement portait sur le simple fait qu'on réussît à dire des choses sensées et intéressantes sans se donner à proprement parler un thème, un contenu, un point d'ancrage pour le dire, mais en embrassant en principe des horizons non limités, en manipulant des mots dont la signification était voulue si large qu'elle ne pouvait être déterminée. Si l'on veut, mon émerveillement portait sur ce qui rend la philosophie suspecte et peu recommandable aux yeux de bien des gens, y compris parmi les philosophes.

Une variante de cet émerveillement me fut procuré par la lecture de *L'idéologie allemande* de Marx, dans la même période de la fin des études secondaires. Ce n'était pas cette fois la simple possibilité du jeu de la pensée avec des concepts « loin de l'instanciation » qui me fascinait, c'est aussi le fait que ce jeu était, en l'occurrence, plein de pouvoir : j'ai constaté aussitôt, en lisant *Le Monde* et dans des discussions au café avec d'autres jeunes gens intéressés par le sort des humains, que la connaissance des arguments et catégories de Marx donnait un ascendant objectif sur les interlocuteurs

moins informés, ainsi que le sentiment d'un supplément de compréhension. On peut, par idéalisme ou par humilité de la recherche, oublier ce visage de la philosophie, mais c'est à mauvais droit à mon sens : il n'est mode du philosophe qui ne prétende promouvoir une manière plus *puissante* de dire, penser, parler, discuter.

Toute mon expérience gauchiste de la philosophie fut marquée par cet horizon de la puissance. Dans mon cas, elle fut conduite en suivant le chemin de pensée de Jean-François Lyotard. Il est difficile, je crois, de faire comprendre maintenant à quel point un tel rapport à la philosophie est différent du rapport normal, aujourd'hui de nouveau prépondérant pour ceux qui la découvrent et l'apprennent, conjointement. La philosophie n'avait à mes yeux d'autre définition et d'autre raison d'être que de servir la cause de la révolution : en penser l'exigence, en déterminer les voies et les moyens. Je dirai même que dans mon cas, cette « redéfinition » militante de la philosophie était portée à son comble par le fait que, poursuivant des études de mathématiques, je ne recevais pas par ailleurs un enseignement normal d'histoire de la philosophie. Donc, analyser la *Tramdeutung* pour trouver dans les quatre opérations du rêve les gestes fondamentaux de la subversion que nous recherchions, c'était la philosophie dans la seule de ses figures concevable pour moi. Une quantité non négligeable de « matériel » traditionnel pouvait être transmis de cette manière (par exemple, j'ai lu dans ces années *De la grammatologie* et *Différence et répétition*, qui véhiculent nombre de notions et problèmes du corpus standard). Néanmoins, lorsque Lyotard, à la fin des années soixante dix, s'est mis à faire séminaire sur Platon et Kant, j'ai senti une inflexion forte, j'ai eu l'impression d'entrer en contact avec une autre vocation d'une discipline qui restait à mes yeux la même, et que j'avais toujours baptisée, sans hésitation, de son nom historique *philosophie* (ce qui ne va pas de soi, si l'on pense qu'il existait, à l'époque, une sorte de galaxie indépendante et cohérente du théorique, dont relevait peut-être plus exactement ce à quoi je m'étais jusque là, suivant mes maîtres, adonné).

La philosophie, dans cette période, c'était pour moi l'instrument puissant qui permettait de « lire » le monde de manière déniée : l'exercice philosophique se définissait en termes du concept d'aliénation, étant entendu que l'aliénation était en même temps l'inintelligence. La philosophie était de plus inséparable dans son concept d'un certain pouvoir, pouvoir de compréhension du monde et pouvoir dialectique de l'emporter sur les autres (sur les adeptes du groupuscule connexe, notamment) dans les débats.

En marge de cette acception militante de la philosophie, je me souviens néanmoins d'en avoir connu une image intellectuelle un peu différente, quoique connectée. Je me souviens d'avoir compris au cours de ces années que la façon philosophique permettait de 1) mettre de l'intelligence dans toute banalité ; 2) défendre de façon profonde n'importe quelle position. Je sentais dans l'exercice du recul, de l'attribution judicieuse de généralité aux particuliers quels qu'ils fussent, un moyen – sophistique si l'on veut – de faire mousser n'importe quel contenu, de donner du poids et de la force à ce qui n'en a pas d'emblée. La philosophie, en marge ou en amont de son usage militant, c'était aussi cette sophistique de l'essentiel, autorisant à le mettre où l'on voulait, à en disposer quoi qu'il arrive, à l'abri de toute contrainte, au gré d'une liberté de l'approfondissement, d'une faculté transitive et jamais entravée de l'obtenir qui était proprement la philosophie.

Mais tout ce que j'ai rapporté jusqu'ici, c'étaient pour moi les prodromes, cela correspondait à un temps où, si fort que j'en jouisse (déjà) ou que je veuille m'y adonner, je *recevais* la philosophie, je n'avais avec elle qu'un rapport passif. Mon histoire est que je ne suis entré en philosophie de manière active qu'à travers l'usage épistémologique, et c'est ce dont je veux parler maintenant.

L'usage épistémologique de la philosophie

Je voudrais d'abord dire un mot du premier article sinon publié du moins écrit par moi (« Paradoxes, singularités, systèmes », in *Critique* n° 378, 1977). La motivation primitive de cet article était une discussion avec Jean-François Lyotard, qui, au cours de son séminaire, avait fait état du traitement proposé par Russell du paradoxe du menteur. L'article allait bien au-delà, et s'efforçait, au bout du compte, de plaider en faveur de ce qui était ma grande intuition de l'époque, et qui était la notion de système ouvert. Mais le point important n'est pas celui-là : il est que je me suis senti *autorisé à écrire* par l'abord du sujet logico-mathématique par celui qui était mon maître. Jean-François Lyotard, selon mon sentiment, était venu de mon côté, et j'en retirais une sorte de droit de réponse, sous le prétexte duquel, bien entendu, j'étais amené à spéculer de manière plus ample. L'idée était donc que la parole philosophique pouvait retentir au nom d'un savoir externe : dans le mode épistémologique réside la notion d'une philosophie s'appuyant sur l'épistèmè, procédant en un sens de l'épistèmè, voire même, ce qui serait plus grave dans le contexte institutionnel actuel, l'idée qu'un certain degré de maîtrise d'un savoir externe supplée à une connaissance faible, lacunaire, des auteurs de la tradition philosophique. Je mentionne ce phénomène d'autorisation parce que je l'ai vécu et senti de la sorte, d'une part, mais aussi parce qu'il s'agit à mon sens d'un trait caractéristique du milieu épistémologique : on y intervient au nom de ce que l'on sait d'une science et tout en sachant peu de philosophie, et l'on se croit fondé à revendiquer la plénitude du caractère philosophique pour ce que l'on fait néanmoins. La philosophie se trouve ainsi implicitement redéfinie comme le discours de pleine généralité *lorsqu'il est assumé à partir de la maîtrise de quelque partie d'un savoir incontestable*. On peut se demander ce qui rend possible cette conviction, ce qui justifie une telle définition de la philosophie. Et la réponse ne me semble pas pouvoir être autre que celle-ci : le platonisme. Tout le monde, dans la communauté philosophique, se souvient du mathématisme platonicien, et de la devise « le non-géomètre n'entre pas ». Donc, on garde, à mon sens, une sorte de pressentiment ou de croyance selon lesquels l'histoire de la philosophie ne s'éloigne jamais substantiellement de ce qui est pensable en fait de généralité maximale en sortant des mathématiques, en sorte que la répétition authentique de l'enchaînement mathématiques-philosophie rend celui qui l'accomplit « quitte » de cette histoire. Je mentionne ce point sans méconnaître l'avantage indu qu'il paraît accorder à des gens qui ont suivi un itinéraire tel que le mien, et sans m'illusionner sur la vanité ridicule qu'il y aurait à prétendre pouvoir sans perte ignorer radicalement les démarches et notions de l'histoire de la philosophie. Je prétends simplement que l'on trouve cette conception confusément post-platonicienne dans la communauté française, si littéraire qu'on ait pu la juger. Comme je le raconte toujours, Jean-François Lyotard, lorsque je lui ai annoncé mon désir de faire de la philosophie, un peu avant mes dix-sept ans, m'a enjoint de d'abord continuer à faire des mathématiques.

Cela dit, dans l'exercice épistémologique auquel je me suis livré avec patience et, j'espère, probité professionnelle au cours de mes dix années de CNRS, j'ai rencontré un autre visage de la philosophie, qui peut compter dans la réflexion d'aujourd'hui : celui de langage de l'interdisciplinarité. Lorsque l'on tente de mettre en dialogue des spécialistes de formations distinctes au nom d'une convergence objective ou plutôt thématique, on constate de façon tout à fait massive que le discours philosophique est le seul à pouvoir fonctionner comme *koinè*, qu'il est le seul à pouvoir faire transiter des contenus d'un lieu à un autre, et, en particulier, à autoriser des comparaisons entre ce qui se fait dans une science et ce qui se fait dans une autre (sans la reprise philosophique, leurs énoncés resteraient incommensurables). Même la réflexion de et sur la figure dominante d'une époque d'une science passe, si l'on veut établir une

résonance réelle entre les actes scientifiques particuliers des différents contributeurs de l'époque, par la philosophie, en telle sorte que l'histoire des mathématiques, pour nommer quelque chose que j'ai vu et dont j'ai fait l'expérience, a besoin de la philosophie. Lorsque j'ai participé en 1987 au colloque *Ars analytica* organisé par A. Dahan et J. Dhombres à Lumigny, il m'est apparu que les organisateurs cherchaient à penser un dénominateur commun non purement technique entre les œuvres mathématiques des dix-septième et dix-huitième siècles, dénominateur qui aurait sa raison d'être dans la percée originaire de Viète, introduisant le calcul littéral et l'esprit analytique. Mais cela ne peut clairement se concevoir et plausiblement se plaider qu'en explicitant au plan philosophique ce qu'est l'analyticité comme figure de la pensée et en tâchant en suite d'en trouver l'illustration chez les différents auteurs.

En bref, l'expérience de la recherche épistémologique est celle d'un désir permanent d'atteindre de pôles unificateurs, à l'intérieur des disciplines pour une séquence temporelle, ou entre les disciplines dans un présent partagé, et l'on observe que ce désir dépend absolument de la philosophie pour tout commencement de réalisation. La figure de la philosophie qui intervient ici est celle de la puissance du fonctionnement conceptuel à distance des instanciations, évoquée plus haut, mais la nouveauté est que le langage acquis de la philosophie, le vocabulaire de la métaphysique peut-être, apparaissent comme l'instrument adéquat et irremplaçable pour un tel office épistémologique en un sens modeste.

Une autre observation que je peux rapporter et qui se rattache au thème du « ce que c'est, pour moi, que la philosophie » porte sur la différence introduite pour moi par la posture épistémologique dans l'approche du texte de mathématique. Ainsi qu'il m'est déjà arrivé de le dire, durant cette période épistémologique je suis souvent revenu vers des lectures ou des apprentissages mathématiques devant lesquels j'avais, en tant que chercheur ou plutôt qu'aspirant chercheur, reculé. Ainsi, le démarrage de la géométrie différentielle, l'exposition de la notion de variété différentielle, d'espace tangent, d'application différentielle, d'immersion, sub-immersion ou submersion, l'acquisition, en bref, du langage de base dans lequel tout développement plus sophistiqué, ayant trait aux systèmes dynamiques par exemple, s'exprime. Comme étudiant, j'avais senti la chose lourde et indigeste, et je m'étais abstenu de l'assimiler. Ma spécialisation ultérieure en algèbre (théorie des groupes finis) ne me rendait pas obligatoire de combler cette lacune, pas plus que le programme de l'agrégation ne l'avait exigé. Mais, devenu épistémologue, en revanche, je ne pouvais ignorer les prolongements spéculatifs donnés par René Thom à sa *théorie des catastrophes*, ni espérer comprendre mathématiquement celle-ci sans acquérir ce savoir de base. Mon expérience est que ce qui me semblait totalement rébarbatif comme mathématicien m'est apparu non seulement comme possible et facile, mais même comme agréable par la grâce de la motivation épistémologique : j'ai lu et appris avec lenteur et jubilation les contenus en question tels que le très scrupuleux et très austère Jean Dieudonné les présentait. De même, à la fin de mon année de DEA, Roger Godement m'avait recommandé la lecture d'un ouvrage de Gunning sur les surfaces de Riemann, ouvrage que j'avais maintes fois emporté en vacances dans l'espoir de le lire afin de devenir un mathématicien plus savant, sans jamais dépasser la page 30 (pour venir m'enliser dans l'exposé de la cohomologie des faisceaux). J'ai repris cette lecture des années après, comme épistémologue du CNRS, dans la seule et vague motivation de mieux saisir l'essence de l'esprit géométrique en mathématique : je suis parvenu, cette fois, à traverser l'ouvrage dans sa totalité (je ne prétends naturellement pas qu'il m'en reste grand'chose en mémoire aujourd'hui).

La figure de la philosophie que j'essaie ici de mettre en vedette, et que j'estime avoir rencontrée dans ces expériences, est celle d'une ressource motivante pour tout apprentissage intellectuel. Pour moi, le comble de la vérification de ce pouvoir fut

atteint lorsque je parvins à lire l'ouvrage *The Remembered Present* de G. Edelman, ouvrage qui appartenait à la discipline, la neurophysiologie, pour laquelle peut-être j'avais le moins d'inclination. On peut trouver une motivation technique à progresser dans un savoir particulier, motivation qui résulte d'un attachement particulier au projet de savoir en cause, d'une sorte d'identification enthousiaste et impatiente avec l'aventure de la détermination qu'est ce savoir. Mais la philosophie, sous les espèces du regard épistémologique, donne une sorte de motivation universelle pour *tout* apprentissage, et l'on peut avoir le sentiment que c'est une de ses raisons d'être : elle nous convainc de nous abandonner à toutes les opacités de toutes les compétences spéciales, sûrs de toujours y trouver une image de la pensée « en général ».

Ce dernier point enveloppe l'idée que l'épistémologie est éminemment un moment de la philosophie, du philosopher. C'est aussi une vision ou une opinion que j'ai le sentiment d'avoir retirée de mon expérience épistémologique. Généralement, je la formule comme suit : il faut pouvoir apprécier dans sa singularité, sa légitimité, sa valeur propre, chaque type de savoir, mais aussi chaque genre de discours, et au-delà même chaque "genre existentiel", comme il m'arrive de les nommer. On doit trouver le langage pour dire sur le mode de la justification le propre de chaque sphère des choses humaines (le droit, la religion, l'amour, la littérature, la neurophysiologie ...). Mais l'épistémologie est précisément la discipline qui met en branle la philosophie à une telle fin, dans le cas particulier ou le domaine limité du savoir, ou de la science en général. La fonction épistémologique, si on accepte de la généraliser à cette idée d'une évaluation conforme à l'enjeu propre et local à chaque fois, apparaît comme une fonction essentielle, décisive de la philosophie.

J'ai tenté de préciser cette image de l'épistémologie en présentant cette dernière comme l'art universel de la lecture externe : me référant à J.-T. Desanti, je reprenais son propos sur l'épistémologie des mathématiques pour reconnaître avec lui que l'épistémologie des mathématiques ne saurait être qu'une épistémologie *interne* : un compte rendu des notions et démarches de la mathématique qui ne s'attacherait pas à les suivre et les vivre de l'intérieur semble, aujourd'hui, inconcevable, au vu, notamment, de l'autarcie sémantique, expressive de la pensée et de l'activité mathématiques, dont les symptômes sont massifs. J.-T. Desanti a donc mille fois raison d'explicitier l'impératif d'internalité, sans doute appris de son maître Jean Cavailles, dont la philosophie des mathématiques plaide en faveur de la clôture du mathématique. Mais il me semble tout aussi irrécusable que l'épistémologie des mathématiques doive être *externe*. Au bout du compte, nous n'avons pas grand'chose à faire, du moins au-delà de la sphère mathématicienne, d'une restitution purement mathématique de l'acte mathématique. Ce que nous cherchons en écrivant une épistémologie est bien à transmettre au-delà de la mathématique une image de ce qu'il y a de propre et de grandiose dans la pensée mathématique. Notre regard sur la mathématique ne doit pas seulement être interne, prendre les concepts et les gestes comme on les prend selon le mouvement et l'intention mathématiques, mais aussi externe, il doit chercher la « traduction », vers un universel du témoignage de la pensée, de ce qui est vécu « en interne ».

La bonne épistémologie doit donc aussi être le discours provenant d'une modalité de l'intelligence extérieure à tous les genres, détachée, déterritorialisée, elle doit être *l'art de la lecture externe*, et c'est précisément ce que la tradition a tenté de construire sous le nom de *philosophie* : une doctrine générale de l'Être et de la pensée qui puisse se constituer en discours de la lecture externe dans tous les cas, et même pour un esprit qui se coule dans la loi locale, qui respecte le principe d'internalité.

Au-delà de l'épistémologie

J'en viens maintenant à ce que j'ai pu expérimenter comme figure de la philosophie « après » cette période épistémologique, c'est-à-dire en substance, après mon séjour au CNRS, une fois devenu enseignant d'université : d'abord à Lille, comme vous le savez.

Je dirai que j'ai rencontré essentiellement

1) la définition institutionnelle dominante de la philosophie comme *histoire de la philosophie* (j'en connaissais la variante qu'est la définition tout aussi française de la philosophie des sciences comme histoire des sciences, mais ce n'est pas la même chose, parce que cela ne semble pas toucher à l'essence de la philosophie : lorsque, faisant de l'histoire des sciences, je me réfère à Kant, cela peut sembler être en tant que lumière philosophique absolue et non en tant que produit d'une époque) ;

2) la métaphysique comme identité interne persistante de la philosophie en dépit de toutes les dénégations (notamment, en dépit des deux plus récentes dénégations que sont la phénoménologique et l'analytique).

Ces deux figures, je ne les ai pas du tout abordées négativement comme des travestissements ou des ornières à éviter, mais, tout au contraire, comme de judicieux modes de protection. J'ai ressenti en effet comme un privilège extrême, accordé par l'université philosophique dans son existence même, le droit à la spéculation, l'habilitation de la spéculation pour elle-même, l'encouragement officiel et systématique des méditations non techniques (préalables, totalement générales, etc.). Telle qu'elle existe et fonctionne, et quoi que l'on puisse lui reprocher par ailleurs pour maint excellent motif, l'université philosophique défend et protège le mode philosophique comme il ne l'est pas ailleurs. Dans un milieu de sciences cognitives ou d'histoire des sciences, vous n'avez le droit de toucher au motif spéculatif pur que pour autant que vous êtes en mesure de prouver l'intersection de votre propos avec un des débats en cours, avec un des dogmes analysés : les publics sont d'abord acquis à autre chose et la philosophie, si nécessaire qu'on veuille bien la déclarer, n'est en fait que tolérée aussi longtemps qu'elle ne commet pas le crime de se prendre à elle-même. En revanche, au sein de l'université philosophique, que ce soit dans le cadre des cours que l'on donne ou dans celui des conférences que l'on entend ou donne, il est clair que le lieu est celui de la libre spéculation, le discours « sans attaches suffisantes » est une fois pour toutes permis, il est même le discours attendu, c'est au contraire le discours positif et le discours dogmatique qui deviennent mal audibles.

Or, il me semble normal d'expliquer cette franchise de la spéculation par le gouvernement tutélaire de l'histoire de la philosophie et de la métaphysique. En faisant de l'histoire de la philosophie, nous nous souvenons qu'il existe une tradition de ces discours généraux, sans attaches suffisantes, et, mieux, que les voies suivies le long de cette tradition correspondent à des nécessités conceptuelles profondes, qu'il y a une intelligibilité, largement polémique, de la succession des dispositifs. En faisant de la métaphysique, nous ne cessons d'expérimenter le pouvoir compréhensif que possèdent un certain nombre de notions éternelles (*substance, être, un, autre, accident*, etc.). Philosopher, en un sens, c'est bien cela : enchaîner sur la longue histoire des dispositifs généraux de pensée, ou bien inventer de nouveaux usages des philosophèmes de la métaphysique.

Pour ce qui concerne très précisément la métaphysique, je dois aux discussions avec mes collègues de Lille puis aujourd'hui de Nanterre d'avoir compris que la métaphysique au sens pré-kantien n'était pas morte, mais ceci est une affaire plus particulière que je peux peut-être laisser de côté. J'évoque aussi au passage l'interprétation par François Rastier de l'identité textuelle de la philosophie par un

certain usage des « grammèmes liés », qui semble donner un éclairage anthropologique sur l'éternelle santé de la métaphysique¹.

J'en viens enfin à un effort de réponse personnelle et actuelle à la question.

Six principes pour la philosophie

Bien entendu, le jeu est plus grand que les joueurs, et, tout en faisant de la philosophie, on ne peut qu'être sensible à la particularité de ce que l'on fait, à sa contingence : on ne saurait ignorer la multiplicité des pratiques fort différentes dont on ne saurait nier qu'elles illustrent la notion de philosophie. Il n'en est pas moins vrai que l'on ne peut pas non plus éviter, cela me semble en tout cas personnellement difficile, de revendiquer un mode normatif du philosopher en même temps que l'on tente de le mettre en œuvre. De mon expérience actuelle de « généraliste post-épistémologique tentant de philosopher en affinité avec la phénoménologie mais en prenant en compte la percée analytique », je dérive irrésistiblement un certain nombre de préconisations en vue de la « bonne » philosophie, c'est-à-dire de la philosophie authentique, fidèle sinon à son passé du moins à la meilleure promesse de ce passé. Autant essayer tout simplement, pour conclure, d'énumérer les principes qui s'imposent ainsi à moi.

1) *La philosophie n'est pas la science*. Ce point est crucial et ne va pas de soi. Mon argument en sa faveur est double. D'une part, il me semble que la philosophie rencontre aujourd'hui une exigence de se détacher de la science comparable à l'exigence de se détacher de la religion apparue à l'époque classique. Il est strictement contradictoire avec l'impératif d'étonnement, de questionnement, de réflexion, de s'astreindre à tenir des discours qui rejoignent dogmatiquement la science, comme il était contradictoire que les discours philosophiques dussent certifier en quelque manière Dieu et la religion à l'époque classique. Et même si Descartes, Leibniz ou Malebranche cédaient sur ce point, la vocation de la philosophie parlante dans leur œuvre poussait à l'affranchissement à l'égard de cette contrainte. De même aujourd'hui : même si Husserl, Frege ou Russell ont affiché la philosophie comme science ou part de la science, la logique du développement de l'œuvre analytique ou phénoménologique est l'émancipation (de ce point de vue, Heidegger et Wittgenstein sont la vérité de l'affaire). Mais d'autre part, cette émancipation est nécessaire à la célébration compréhensive de la science : si la philosophie est la science, il n'y aura pas d'épistémologie, la position mixte de lecture interne et de lecture externe définissant la bonne épistémologie devient introuvable. J'ai atteint ce résultat dans un article paru en 1995, qui traitait de Husserl et Hermann Weyl et concluait que le premier ne pouvait pas adopter la position épistémologique², mais je n'ai jamais changé d'avis à ce sujet. Le grand leurre à cet égard me semble aujourd'hui celui de la philosophie analytique, qui se donne les dehors institutionnels d'une collaboration internationale en vue de la découverte d'une vérité organique avec la vérité scientifique, et qui se voit donc obligée d'être aveugle à sa propre perplexité, à sa propre intuition spéculative, à l'intrication non argumentative de ses disputes. La thèse démarcationniste que j'avance pose évidemment problème si on regarde les choses sous l'angle historique : la prétention de la philosophie à être la science est constante dans son histoire, de *Métaphysique* □□ à Husserl et Russell, en passant par Hegel. Comment puis-je croire à ce que je dis ? Ma

¹. Cf. « L'Être naquit dans le langage – Un aspect de la mimésis philosophique », Rastier, F., in *Methodos*, 1, *La philosophie et ses textes*, Lille, 2001, PUS, 101-130.

². Cf. « Husserl, Weyl : le philosophe savant peut-il être épistémologue ? », in *Les savants et l'épistémologie vers la fin du XIX^e siècle*, M. Panza et J.-C. Pont (Ed.) Paris, 1995, Librairie scientifique et technique Blanchard, 23-37.

réponse est implicite dans ce qui précède : ce qui a changé, c'est la science. Elle a atteint un niveau de substantialité indépendante, de séparation méthodique et de complexité thématique tel que l'idée de quelque chose de spécifique et d'organique avec elle qui ne soit pas elle perd à mes yeux toute crédibilité. Ainsi la philosophie analytique : soit elle s'inscrit en effet comme un compartiment de la science proprement dite, se laissant rédéfinir comme une sorte de moyenne entre logique, linguistique et compartiment *compréhension du langage naturel* de l'intelligence artificielle, mais alors elle n'est plus du tout la philosophie en aucun sens traditionnel, elle n'est plus réidentifiable « sérieusement » comme philosophie, soit elle fait valoir une méthode, des corpus, des voies, outils et arguments propres, et alors elle n'est plus organique avec la science en dépit de ce qu'affirment les bons esprits. On ne s'apparente à la science qu'en étant la science strictement, telle est la contrainte qui émane de l'ensemble cohérent de la science contemporaine. Tout autre chose est de « penser » la science et ses contenus, bien entendu, ce qui nous ramène à la chose épistémologique.

2) *La légitimation en philosophie ne s'épuise pas dans la logique, la logique ne peut pas tuer l'intuition.* Tout le développement théorique de la logique formelle au vingtième siècle, et jusque dans l'un de ses plus récents et plus spectaculaire fleuron (la correspondance de Curry-Howard), témoigne de ce que la normativité du logique s'inscrit dans une *forme* dont une intuition est constamment requise, dont une intuition est le lieu de partage et de convergence ultime pour l'ensemble des acteurs de la chose formelle. Dans la logique même, la plus grande convergence est intuitive, et consiste dans l'intuition active du constructif dans son arborescence. En vérité, l'intelligence philosophique, et la capacité de la philosophie à proposer des énoncés « plus » fondés que le sens commun, ne réside pas exclusivement, et peut-être pas essentiellement dans la référence à la correction logique, mais dans la faculté d'en appeler à un originaire en deçà duquel notre pensée ne sait pas remonter, qui est une source de légitimation sans que la question de la légitimation puisse lui être adressée avec pertinence. Désigner la source intuitive, sur un mode si l'on veut « révélationnel » mais en même temps « à découvert », par le moyen d'un acte d'exposition dont la valeur est implicitement conditionnée à la reconnaissance de l'ultimité de ce dont il s'agit par tous : telle est la tâche que la philosophie doit toujours accomplir, qu'elle est seule à pouvoir accomplir. Ce qui me conduit, d'ailleurs, à penser que Brouwer est l'un des plus grands philosophes du vingtième siècle, puisqu'il a mis au jour un lieu de présupposition intuitive décisif pour le logique, le linguistique et le mathématique, et bien que son enseignement soit à mon sens resté incompris parce que refusé par bien des esprits « supérieurs »³.

3) *La philosophie ne peut pas déroger au principe de clarté.* Ce point est difficile, parce que l'idée que la parole philosophique puisse être profonde et juste bien qu'enveloppée dans une obscurité essentielle est bien implantée : elle a trouvé auprès de nous (de ma génération à tout le moins) d'excellents relais. Je pense que la justification ultime de la non-clarté est toujours la rupture avec le sens commun : si la philosophie se

³. Cf. pour ce second principe mon intervention à la journée sur la preuve organisée ici-même par Pierre Cassou-Noguès, et disponible sur le site de l'UMR.

laisse définir entre autres choses comme arrachement à un mode normal du jugement et de la pensée (le plus souvent, dominé par l'adhésion à la perception), alors elle a besoin d'une langue et d'un phrasé qui avèrent en permanence cet arrachement, et ce serait, tout à la fois, ce qui explique et justifie la non-clarté. Dans le contexte que j'ai connu, cette ancienne justification prenait une forme quelque peu nouvelle, dès lors que le conditionnement à transgresser était plutôt vu comme le conditionnement social de l'idéologie : accéder à quelque vérité, jugeait-on, ne se pouvait que si l'on s'émancipait de l'apparence mensongère faisant voir tout fait comme à sa place, comme normal et nécessaire. Mais comme les catégories de l'idéologie étaient imaginées altérer le système du sens commun dans sa totalité et son détail, la philosophie lucide exigeait une « percée » hors de l'usage moyen des mots et des idées absolument radicale, ce qui, à nouveau justifiait une éventuelle obscurité (obscurité dont on était prêt à dire, donc, qu'elle *résultait* de l'aliénation : des lecteurs non inféodés à l'idéologie eussent reçus les textes philosophiques « en rupture » sans la moindre difficulté). Jacques Bouveresse, en son temps, a beaucoup pourfendu la philosophie des mes maîtres, celle de Derrida ou de Deleuze notamment, au motif qu'elle s'écartait de la clarté, et donc empêchait la discussion rationnelle, l'échange des arguments où il voyait la seule source possible de la vérité (adhérant, de son côté, à une image sinon scientifique du moins organique avec la science de la philosophie).

Je soutiens aujourd'hui que la philosophie a besoin de clarté pour un motif qui lui est propre : que le mode enveloppé, obscur, en tout cas que le mode auto-dissimulant de l'expression philosophique n'est en fin de compte jamais acceptable. Le principe de clarté peut être lui-même éclairé, et justifié, de plusieurs manières. En premier lieu, il y a la vocation large de l'expression philosophique : comme le disait d'ailleurs Deleuze, ce que dit le philosophe ne peut pas être adressé exclusivement à un sous-groupe expert. Cela contredit l'enjeu d'universalité de la philosophie : spécialiste de l'universel comme tel, la philosophie l'est en tous les sens et avec toutes les implications d'une telle spécialité, l'exigence d'un auditoire universel étant en la matière un premier aspect. En second lieu, la philosophie tente de dire des choses qui concernent universellement le champ humain, qui trouvent à s'illustrer dans la diversité des types d'activité ou des genres de savoir : elle ne peut donc pas figer son message en une obscurité qui la régionalise (en un jargon « essentiellement » jargonnant, renvoyant à une enclave théorético-pratique réelle). En troisième lieu, le jeu de la philosophie avec les couples simple/ complexe et facile/ difficile est de montrer la difficulté du facile et la complexité du simple, comme on le sait. Elle prend en charge ce qui est ordinairement considéré comme clair, comme simple et facile, et elle démontre que ce clair est obscur parce que ce simple est complexe et ce facile difficile. Mais la parole qui montre la complexité du simple doit être simple, sinon elle ne nous convainc pas que c'est bien un simple qui est complexe, elle semble plutôt déroger à son thème par sa complexité. Et de même, la parole qui montre la difficulté du facile ne doit pas être difficile sous peine de perdre sa plausibilité d'évocation du facile.

À cet ensemble de considérations, on peut encore ajouter quelque chose d'homogène et d'important : il y a une vertu propre de la clarté en philosophie, qui fait que l'idée non-claire rendue claire par une nouvelle assumption conduisant à un nouvel exposé ne se révèle finalement pas, même pour celui qui pense les deux formulations successives, la même idée : ce que l'on éprouve, tout au contraire, c'est que l'on a seulement atteint la véritable philosophicité de l'idée lorsqu'on est parvenu à la dire clairement, et que, pour ce motif, ce n'est en fin de compte pas tout à fait la même idée que l'idée clarifiée.

4) *La philosophie ne peut pas déduire de son résultat de pensée ce qui est juste au plan politique.* À nouveau, ce point fait problème, ou du moins, il correspond à un

reproche adressé à la *french thought*, dont on a pourtant vu que je revendique la filiation. Tout semble indiquer, en effet, que les auteurs de la *french thought* croyaient à la vertu de l'instrument philosophique en vue de l'évaluation politique du réel. Celui dont j'ai suivi l'enseignement, Jean-François Lyotard, était militant politique dans une organisation révolutionnaire⁴, et a longtemps développé une philosophie parfaitement indiscernable, quelle qu'elle ait pu être sa liberté et sa profondeur, de la réflexion sur ce que signifiait et ce que devait être une révolution : j'ai d'ailleurs rappelé ce climat de pensée tout à l'heure. Le public des séminaires de Lyotard et de Deleuze, à Paris VIII qui était alors Vincennes, était à tous égards un public politique.

Le champion déjà nommé de l'esprit analytique en France, Jacques Bouveresse, a souvent moqué la philosophie française adverse de lui pour le sérieux et la grandiloquence avec lesquels elle croyait traiter du sort du monde, en décider, l'agir. L'actuel ministre de l'éducation nationale, dans un écrit remarquable co-signé avec Alain Renaut, a fustigé la conception « philosophiquement radicale » de la politique de la « pensée 68 », qui la conduisait à court-circuiter les notions de droit, de responsabilité, de morale universaliste seules aptes à soutenir une pensée de la démocratie. Ma prise de position équivaut-elle à un alignement sur ces auteurs, sur ces voix ?

Pour moi, ce qui compte est de comprendre que le discernement politique en mesure d'inspirer l'action juste passe par l'évaluation correcte de la résultante des volontés. Il faut percevoir et savoir qualifier les volontés collectives qui apparaissent dans l'histoire : saisir que tel discours n'est pas simplement la fantaisie personnelle de tel individu ou de telle secte, mais ce dans quoi sont en train de se retrouver et de fraterniser des milliers d'hommes et de femmes auparavant non solidaires ; sentir et comprendre ce que ces « volontés collectives », chaque fois qu'il s'en présente, veulent réellement, et qui n'est pas nécessairement dit, ou du moins, qui n'est pas nécessairement en relief et en évidence au sein de ce qui est factuellement dit, ou encore, qui n'est pas dit en toute circonstance et à tout interlocuteur, ou encore, qui est dit de façon limpide mais sur un mode et dans un style tel que la coutume serait de ne pas le croire, alors que cette fois, en l'occurrence, les mots en question expriment droitement et directement la volonté. La politique, en bref, passe par une science perceptive, prospective, évaluative des volontés, qui renvoie elle-même, sans doute, à un certain être-de-plain-pied avec l'homme de « base » que nous sommes (désirant, intéressé, pré-théorique...). Aucune des finesses, des complexités, rien de la rigueur logique et fondationnelle de la philosophie ne nous donne la clef de cette science. Un philosophe peut la posséder ou ne pas la posséder, cette possession en tout cas est contingente par rapport à sa qualité de philosophe.

La « faute » de la politique en philosophie consiste à mon avis à croire et faire croire qu'il y a un passage de la pénétration philosophique à cette pénétration infiniment difficile de la volonté. C'est typiquement, la faute de Michel Foucault lorsqu'il exprime une anticipation positive à l'égard du projet de république islamique (et je le dis d'autant plus facilement que, protégé par la non notoriété, je me souviens d'avoir à l'époque pensé en privé la même chose que lui du « traditionalisme révolutionnaire » que nous avons sous les yeux, ce qui était, à vrai dire, parfaitement normal pour un post-gauchiste de la fin des années 70).

Cette position n'équivaut pas à un rejet de la philosophie politique en général : il me semble qu'il y a à l'évidence place pour une réflexion conceptuelle, a priori, phénoménologique ou analytique si l'on veut, sur le lien social et l'institution politique. Mais cette réflexion ne doit pas croire et faire croire qu'elle aide à savoir mieux quelles

⁴. Notons d'ailleurs que cette organisation a « produit » trois philosophes de quelque importance au moins, Claude Lefort, Cornélius Castoriadis et Jean-François Lyotard.

sont les volontés de l'histoire et ce qu'elles veulent. La difficulté étant que les gens au-dehors de la philosophie attendent des philosophes une telle clairvoyance.

Que signifie, donc, ma position par rapport à la querelle Bouveresse-*french thought*, pour tenter de répondre à la question soulevée plus haut ?

Il me semble que des auteurs comme J. Bouveresse⁵ ne critiquent pas le pathos politique de la *french thought* à partir d'une prise de conscience de ce qui, dans la chose politique, excède la pénétration conceptuelle ou l'attitude purement théorique du philosophe, mais plutôt en tant qu'échauffement préjudiciable à la science, la rationalité, l'information. Pour ce motif, ils me paraissent méconnaître le véritable problème. N. Chomsky, sur le plan méthodologique, est parfaitement irréprochable aux yeux d'un adepte des positivismes contemporains. Mais quand il parle de l'impérialisme américain ou de l'extermination, j'ai tendance à penser (de manière illégitime, parce que je ne connais pas vraiment ses discours) qu'il est tout aussi leurré que Foucault et pour le même motif : l'un comme l'autre ne savent pas percevoir les volontés, ils ont autre chose à faire, qui peut être argumenter tout aussi bien que spéculer.

5) *La philosophie ne peut pas et ne doit pas adjurer sa tendance fondationnelle.* C'est un point sur lequel je me sens en fort désaccord avec la plupart de mes collègues. Il est assez convenu de décrire la situation présente de la philosophie en faisant état de la convergence « heideggeriano-wittgensteinienne » comme de sa vérité. Mais cette convergence est notamment convergence dans l'anti-fondationalisme. Le fondationalisme est très généralement décrit comme croyance, illusion, à laquelle la philosophie devrait renoncer au nom de sa vocation sceptique. Je m'accommode très mal de cette vue, parce qu'il me semble qu'elle a pour corollaire jamais très bien dissimulé la volonté d'adhérer sans recul critique au *fait* : quelque chose comme une option empiriste ou pragmatiste, forcément positiviste en fin de compte, contrairement à l'apparence « négativiste » de l'anti-fondationalisme. Pour revenir à la discussion du point 2), concernant la logique et l'intuition, il me semble que désigner l'intuition à laquelle on se réfère derrière et en dépit de toute argumentation est la tâche même de la philosophie, est la manière dont elle déstabilise l'arrogance de toute mécanicité de la pensée : une telle « remontée » à l'intuition, au partage ordinairement inexplicite de quelque chose en quoi notre assurance positive prend elle-même sa garantie, manifeste toujours une structure fondationnelle. Une telle remontée n'est possible que parce que nos thèses et nos fonctionnements renvoient à un sol, à un agencement directeur. Mais un tel lieu fondationnel, c'est ce qu'on croit en philosophie, ne se laisse rejoindre que dans une certaine attitude d'écoute de l'expérience, d'accueil de ce qui se trame silencieusement en le *nous* de la pensée. C'est pourquoi, avec l'idée de réduction, Husserl exhibe, à mes yeux, une ressource cruciale et inaliénable de la philosophie. Il faut, cela dit, éviter une méprise : dire le fondement n'est pas dogmatiser le savoir, c'est tout au contraire rapporter à l'insaisissable d'une expérience à peine thématizable toute positivité et toute construction (qui ne sont pas, de la sorte, niées, mais pour ainsi dire relativisées). Et ce n'est pas éclairer le savoir quant à sa vérité, mais quant à son sens.

6) *La philosophie ne peut pas être ontologie, mais se détermine nécessairement comme philosophie du sens.* D'où un enchaînement qui va de soi, et qui me conduit au point de ma revendication la plus actuelle, celle de la philosophie comme *philosophie du sens*. J'ai obéi, dans *Sens et philosophie du sens*⁶, au mode de présentation originaire, celui de Levinas, en présentant la philosophie du sens comme l'autre de l'ontologie, mais je serais plus proche de mon sentiment personnel en la présentant comme l'autre de la philosophie de la vérité. L'un et l'autre se nouent et s'accordent,

⁵. Ou, plus récemment, A. Sokal à sa manière.

⁶. Paris, 2001, Desclée de Brouwer.

parce que toute philosophie de la vérité enveloppe l'accréditation d'une ontologie. Mais je voudrais dire quelques mots relatifs à l'alternative « sens ou vérité », qui me semble à la fois profonde et essentielle aujourd'hui.

La philosophie analytique prétend ouvertement, martèle même qu'elle collabore à la recherche de la vérité, qu'elle est une composante de la science ou à tout le moins une discipline organiquement liée à la science pour cette raison. Mais la philosophie non-analytique, dans son immense majorité, tient aussi à cette valeur, de beaucoup de façons. Soit elle se présente comme métaphysique (Bergson étant à cet égard la figure marquante la plus récente peut-être), et donc se veut mode d'investigation spécialisée d'un domaine exceptionnel, certes, mais en fin de compte connaissance d'une dimension de l'être ajustée à son objet selon la vérité, comme la science. Soit elle se présente comme histoire, archéologie, dialectique, déconstruction, herméneutique même, et elle dénonce une certaine conception fixiste ou purement logique de la vérité, pour montrer que la vérité est un événement qui impose sa puissance et distribue une configuration plutôt qu'une propriété de conformité entre un énoncé hors-monde et un être séparé-indépendant. Mais dans cette seconde posture, il y a peu préférée des philosophes français, en laquelle on peut saisir et reconnaître à la fois Marx, Hegel, Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida et Deleuze, parmi d'autres je n'en doute pas, l'enjeu de vérité est conservé, c'est d'une certaine manière pour rejoindre la vérité ou en participer de la seule façon qui convienne que le discours va emprunter les voies qui sont les siennes (voies extra-théoriques en substance).

Je soutiens que la philosophie doit dans toute matière éviter l'enjeu de vérité, pour trouver sa responsabilité dans la description compréhensive du sens. Cela correspond à une sorte de piété respectueuse à l'égard de la science, piété qui lui enjoint de ne jamais se substituer à la science. Mais il y a une objection possible, évidente. On me dira : même vous, vous ne pouvez pas ne pas écrire en assumant la revendication implicite qu'il en est bien ainsi que vous le dites. Lorsque vous dites que l'âme du sens est l'adresse, vous soutenez qu'elle n'est pas l'intentionnalité, vous affirmez donc que "l'âme du sens est l'adresse" est l'énonciation d'une vérité, alors que la thèse frégéano-husserlienne selon laquelle le sens adhère à ou réside dans la flèche qui rapporte l'objet à l'expression qui le vise est fautive.

Il n'est en effet pas contestable que, de quoi que le discours théorique parle, il ne peut le faire qu'en dégageant des dilemmes relativement auxquels une notion de vérité au moins apparente se détermine. Nous retomberons donc forcément sur des formulations qui se laissent rapporter au code du grand "jeu de la vérité" (celui de la connaissance positive et pas celui des adolescents). Mais ces formulations, si nécessaires ou inévitables soient-elles, ne reflètent pas de façon optimale l'enjeu ou la tension qui affectent la pensée. Bien sûr, nous cherchons à tenir un discours qui colle à quelque chose, bien sûr il y a une notion de justesse ou de correction. Mais cette justesse ou cette correction concerne ce qui fait règle, ce qui vaut comme fin, ce qui est attendu, ce qui est demandé. Il s'agit donc de retrouver une authenticité des formes déontiques, régulatrices, pratiques, finales de notre appartenance aux différentes strates de notre vie. Le discours "vrai" dans cette affaire n'est pas tant le discours conforme à ce qui est que le discours témoignant avec sincérité ou droiture de ce qui est éprouvé comme régulateur. On n'éludera pas qu'il s'agit, en un certain sens, encore d'adéquation, mais pas proprement de l'adéquation de la vérité, bien que le discours tende toujours à la moduler en termes de vérité, parce que le discours est plus ou moins incapable de penser et d'énoncer l'adéquation au-delà de la vérité. C'est pourtant à mes yeux la tâche de la philosophie de le faire, en luttant contre le langage d'un côté, en faisant fond sur lui de l'autre.