

**Gilbert Boss**

## **QU'EST-CE QUE LA PHILOSOPHIE ?**

N'est-il pas étrange que les philosophes puissent se poser cette question ? S'ils ne savent ce qu'est la philosophie, comment peuvent-ils la pratiquer et aborder cette question elle-même en philosophes ? Et pourtant, c'est là une question aussi disputée en philosophie que toutes les autres qu'elle aborde. Dans cette question apparaît particulièrement le caractère non achevé de la philosophie, prise dans sa réalité concrète, comme tradition philosophique où se poursuit le débat même sur ce qu'est cette activité qui se déploie dans ce débat lui-même. Se poser cette question, c'est donc se placer aussitôt du côté dynamique de la pratique philosophique, et s'opposer donc aux attitudes qui tentent de la ressaisir comme un objet relativement passif par rapport au savoir qui s'y rapporte, et qui devrait être à son tour très passif, puisqu'il se confond dans ce cas avec son objet, qui est toujours la philosophie.

Cette question paradoxale de savoir ce qu'est la philosophie reste donc ouverte dans la pratique à laquelle nous invitons ici, en la reprenant de diverses manières, en la relançant constamment, sans pourtant y apporter de solution, quoique non sans nous lancer à la recherche de solutions possibles et réelles. En effet, les textes rassemblés ici sont des invitations tout à fait concrètes à cette recherche philosophique de la philosophie sous diverses formes, qui ont servi à introduire une série de séminaires de 2<sup>e</sup> et 3<sup>e</sup> cycles à l'Université Laval durant les années 1990. Outre le dynamisme inépuisable de la philosophie — parce qu'elle ne peut se refermer sur elle-même pour s'arrêter tant que la question de sa propre nature continue à se poser en elle —, c'est un autre principe que ces séminaires devaient aussi mettre en œuvre, celui de la recherche en commun, qu'on juge souvent peu compatible avec la philosophie de nos jours, et d'autant moins qu'on organise la recherche en équipes qui transforment ceux qui veulent se vouer à la recherche philosophique en spécialistes dans une quelconque œuvre scientifique, non philosophique, commune. Mais il importe seulement de rappeler que le mouvement de la recherche inauguré chaque fois dans les introductions qui vont suivre correspond à une réalité, c'est-à-dire que ces introductions ont été conçues et restent conçues comme de réelles introductions. Quels ont été les développements et les éventuels résultats des séminaires qui ont suivi, cela reste l'affaire de ceux qui y ont participé et n'a pas son lieu ici, où il s'agit seulement

de conserver l'invitation ouverte en dehors des occasions historiques précises où elle a été faite d'abord. C'est la raison pour laquelle il ne s'agira ici que de poser des problèmes, et même que de reposer toujours la même question sous divers jours. Il va de soi que la collection de ces introductions ne saurait prétendre être complète, ce qui serait contradictoire. Et cette ouverture n'est pas à comprendre seulement dans le sens que bien d'autres manières d'aborder la question de la nature de la philosophie sont possibles, mais aussi dans le sens que chacune de celles que nous présentons pourrait prendre également bien d'autres formes.

J'ai gardé la répartition des séminaires sous les trois titres principaux que je leur avais attribués : [l'interprétation des philosophies](#), [les limites de la raison](#) et [les discours de la philosophie](#). Dans les trois cas, il s'agit de définir la philosophie en l'envisageant dans son existence concrète, en tant qu'œuvre discursive, en tant qu'œuvre rationnelle, et en tant qu'œuvre de réflexion sur les œuvres philosophiques concrètes de l'histoire. J'entends œuvre ici dans le double sens de l'activité et de ses produits. La philosophie est considérée donc dans les textes qu'elle produit et où elle se manifeste, comme dans l'activité discursive dont résultent ces textes et qu'ils relancent. Elle est vue dans les constructions rationnelles que la philosophie laisse dans notre culture, mais également dans l'activité de la raison par laquelle la raison se constitue elle-même, s'il est vrai que, comme pour la philosophie, il y a une question qui ne cesse de se poser à la raison à propos de sa nature et de ses propres limites. Enfin, se rapportant nécessairement à ses propres œuvres dans cette réflexion, la philosophie ne peut manquer de devenir œuvre d'interprétation d'elle-même dans son rapport à ses œuvres, œuvre d'invention aussi de ce rapport, puisqu'il n'est pas non plus donné d'avance et continue à faire question.

N'est-ce pas en effet une particularité de la philosophie qu'elle comporte en elle-même, de manière essentielle, une réflexion sur sa propre nature ? Contrairement à ce qui arrive dans d'autres disciplines, en effet, en philosophie on ne change pas de discipline en passant à la réflexion critique portant sur la nature de la discipline elle-même. On pourrait dire ainsi que la philosophie comporte parmi ses divisions une métaphilosophie. Mais le terme est un peu tendancieux. Il laisse supposer justement qu'il soit possible de philosopher pour ensuite, en un deuxième temps, réfléchir sur les conditions de cette activité. En réalité, il semble que, au contraire, on ne puisse guère faire de philosophie sans avoir une idée de ce qu'est cette activité. En ce sens, au lieu de venir après, la réflexion critique paraît devoir être antérieure, comme une sorte de propédeutique à toute philosophie. Mais, ici encore, on conçoit mal comment cette question, qui est l'une des plus difficiles de la philosophie, pourrait être résolue avant d'entrer en philosophie. Il semble donc préférable de concevoir cet élément de critique interne comme étant contemporain de la pensée philosophante. Si cela est vrai, réfléchir sur la philosophie n'est pas autre chose que philosopher, et faire de la philosophie comporte ce mouvement de réflexion sur la nature de la philosophie. Alors la question « qu'est-ce que la philosophie ? » se décline dans une multitude de questions philosophiques d'allure plus particulière.

|  |           |
|--|-----------|
| <u>Gilbert Boss.....</u>   | <u>1</u>  |
| <u>QU'EST-CE QUE LA PHILOSOPHIE ?.....</u>                         | <u>1</u>  |
| <u>L'INTERPRÉTATION DES PHILOSOPHIES.....</u>                      | <u>4</u>  |
| <u>PHILOSOPHES ET INTERPRÈTES (LE SPINOZISME AUJOURD'HUI).....</u> | <u>4</u>  |
| <u>LES TEXTES DISCONTINUS.....</u>                                 | <u>8</u>  |
| <u>LA PENSÉE DANS LA LITTÉRATURE.....</u>                          | <u>15</u> |
| <u>LES LIMITES DE LA RAISON.....</u>                               | <u>22</u> |
| <u>PHILOSOPHIE ET CONTRADICTION.....</u>                           | <u>22</u> |
| <u>PHILOSOPHIE ET LOGIQUE.....</u>                                 | <u>23</u> |
| <u>PHILOSOPHIE ET MYSTIQUE.....</u>                                | <u>28</u> |
| <u>LES PASSIONS DANS LA PHILOSOPHIE.....</u>                       | <u>36</u> |
| <u>LE CHARLATANISME PHILOSOPHIQUE.....</u>                         | <u>44</u> |
| <u>LES DISCOURS PHILOSOPHIQUES.....</u>                            | <u>57</u> |
| <u>LE STYLE DES PHILOSOPHES.....</u>                               | <u>57</u> |
| <u>LA COMMUNICATION DE LA PHILOSOPHIE.....</u>                     | <u>61</u> |
| <u>LES DISCOURS DE L'ÉTHIQUE.....</u>                              | <u>69</u> |
| <u>PHILOSOPHIE ET FICTION.....</u>                                 | <u>77</u> |
| <u>LES UTOPIES.....</u>  | <u>88</u> |

# L'INTERPRÉTATION DES PHILOSOPHIES

## PHILOSOPHES ET INTERPRÈTES (LE SPINOZISME AUJOURD'HUI)

*Automne 90*

### **Annonce**

Certaines philosophies du passé vivent encore, parce qu'elles ne sont pas uniquement l'objet des études des historiens, mais aussi les modèles, les incitations ou les cadres de la réflexion de philosophes actuels. C'est notamment le cas de l'œuvre de Spinoza.

Notre séminaire sera consacré à l'étude du phénomène de cette reprise d'une philosophie par d'autres philosophes. Nous nous concentrerons sur quatre ouvrages de philosophes vivants qui se présentent selon des modes divers comme disciples de Spinoza, soit qu'ils se dévouent à lui comme interprètes, soit qu'ils intègrent leur réflexion sur Spinoza au développement d'une pensée propre qui se présente aussi comme telle, tout en affirmant le rapport étroit à Spinoza:

A. Matheron, *Individu et Communauté chez Spinoza*, Paris, Minuit, 1969 et 1988.

Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1968.

P. Macherey, *Hegel ou Spinoza*, Paris, Minuit, 1979.

A. Negri, *L'Anomalie sauvage*, Paris, P.U.F, 1982 (original italien: *L'Anomalia selvaggia*, Milan, 1981).

### **Introduction**

#### *1. Thème*

Le séminaire a deux thèmes dont l'un est subordonné à l'autre. Le thème le plus général est celui du rapport des philosophies dans le cas où l'une se développe sous la forme du commentaire d'une autre. Il s'agit donc de chercher à cerner ce que signifie l'interprétation en philosophie et peut-être en histoire de la philosophie. Le thème plus particulier sera celui du spinozisme, en tant qu'il est un exemple de ce phénomène plus général du rapport à la fois du commentaire philosophique au texte original et du disciple au maître.

En effet, tous les philosophes de l'histoire ne conviennent pas au même degré pour servir de base à ce genre d'études. Plusieurs sont considérés comme de grands philosophes, sans que plus personne, du moins parmi ceux qui forment la pensée actuelle, ne se présente comme leur disciple. C'est le cas, par exemple, de Bacon, de Malebranche ou de Leibniz, voire de Descartes, dans une certaine

mesure, puisque la plupart de ceux qui reconnaissent une influence cartésienne décisive sur leur manière de penser ne lui attribuent qu'un rôle partiel et conçoivent la philosophie cartésienne comme dépassée pour une large part. D'autres philosophes au contraire jouissent à des degrés divers de cette présence vivante dans leurs disciples actuels. Platon, Aristote, Thomas d'Aquin, Kant, Nietzsche ou Marx en sont des exemples. Il en va de même pour Spinoza.

## *2. Position du problème*

En histoire de la philosophie, il est traditionnel d'opposer deux types d'écrits et deux formes d'activités très différents. D'un côté, il y a les philosophes originaux, qui représentent l'objet de l'histoire de la philosophie, de l'autre, les interprètes, qui étudient cette histoire. On établit entre ces deux groupes une série de relations relativement stables. Le philosophe étudie la réalité, tandis que l'interprète étudie la théorie que le premier a produite. C'est pourquoi il y a entre eux un rapport de subordination : il faut que le philosophe ait déjà produit une théorie pour que l'interprète puisse trouver en elle son objet. L'interprète vient donc en second dans un double sens : premièrement parce que son objet est le produit du philosophe étudié, et ensuite parce que son but est de restituer la pensée du philosophe étudié avec la plus grande fidélité possible, tandis que le but du philosophe était de reconnaître la vérité. Pour reprendre une formule de Spinoza, qui a fixé justement la différence entre le philosophe appliquant sa raison à la nature directement et le théologien, conçu par lui comme commentateur de textes, on peut dire que le philosophe vise la vérité, tandis que l'interprète vise seulement le sens d'un texte. Leur fonction est donc très différente. Pour le philosophe, il s'agit de découvrir la vérité et de l'exprimer. Pour l'interprète, il s'agit d'examiner cette expression pour la clarifier, pour la réactualiser, ou pour la situer dans son contexte historique. En principe les rôles sont assez clairement déterminés pour qu'il n'y ait pas de confusion entre eux. L'historien de la philosophie ne fait pas partie lui-même de l'histoire de la philosophie. Et quand un philosophe, comme Hegel, fait de l'histoire de la philosophie, il est suspect de s'y laisser influencer par le parti pris qu'on lui suppose en faveur de sa propre philosophie.

La pertinence de cette distinction tranchée paraît justifiée déjà par le fait qu'elle semble rendre compte de la réalité. Le bibliothécaire qui range les ouvrages en fonction des philosophes, d'abord leurs œuvres, puis les commentaires qui les concernent, peut effectuer ce classement assez naturellement. La comparaison avec la situation dans d'autres domaines voisins renforce aussi l'idée de la pertinence de cette distinction. Ainsi, le savant et l'historien des sciences ne sont pas des personnages identiques, et leur travail peut être très différent. Quoi de commun entre la recherche d'un physicien dans son laboratoire et l'étude de l'historien qui se penche sur les textes dans lesquels le premier livre ses résultats et ses conjectures? Évidemment, l'un se confronte à la matière naturelle qu'il veut saisir dans sa réalité, tandis que l'autre n'a plus affaire qu'aux théories produites par le premier.

Pourtant, à la réflexion, cette distinction est loin d'aller de soi. Car l'historien de la philosophie qui cherche à comprendre un texte n'est pas dans la situation de

chercher à comprendre quelque chose de différent de ce que l'auteur de ce texte voulait comprendre aussi. Et, supposé que l'interprète se donne pour but de dire le sens d'un texte philosophique, que fera-t-il d'autre que de donner à cette philosophie une nouvelle expression ? Autrement dit, ce qu'il cherchera à exprimer, ce n'est pas quelque chose d'autre que ce que voulait déjà exprimer le philosophe lui-même. Mais, contrairement au copiste ou à l'éditeur, il s'interdit de reproduire exactement le texte original. Il faut donc qu'il transpose son langage en un autre, c'est-à-dire aussi ses concepts en d'autres, ou du moins qu'il fasse apparaître des structures supposées cachées sous le premier texte, de sorte que son propre texte ait au moins une nouvelle structure par rapport à l'original. Or comment sait-il que c'est bien la même chose qu'il exprime ? Pour le savoir, il faut qu'il soit capable de penser non seulement le texte étudié, mais son objet aussi, et qu'il devienne ainsi capable de constater que c'est bien la même réalité, la même vérité qui se dit dans l'original et dans le commentaire.

Certes, on pourrait en dire autant de l'historien des sciences qui relate une théorie scientifique. Il faut bien que, en lisant les textes du savant étudié, l'historien ait acquis à son tour sa science dans une certaine mesure, pour la réexprimer. Seulement, la distinction subsiste, parce que le savant ne fait pas partie de l'histoire des sciences en tant qu'il a connu certaines choses, mais en tant qu'il les a découvertes. La distinction subsiste donc. En va-t-il de même en philosophie ? Ce serait le cas si l'histoire de la philosophie était également une histoire de découvertes. Sinon, impossible de différencier le philosophe original de son interprète par la simple priorité liée à la première découverte. Ensuite, même si la philosophie est également découverte, remarquons qu'elle est souvent pure découverte intellectuelle. Et dans ces conditions, l'invention de nouveaux rapports constitue une découverte philosophique. Par conséquent, quand l'interprète effectue ses transpositions, c'est des découvertes philosophiques qu'il paraît devoir faire aussi.

Maintenant, il se pourrait aussi que l'originalité d'un philosophe ne réside pas tant dans un nombre de découvertes qu'il aurait faites, mais plutôt dans la mise en ordre d'un monde conceptuel. Et cet ordre pourrait être lié assez étroitement au mode d'expression choisi, si bien qu'un changement important à ce niveau puisse produire une nouvelle philosophie. C'est ainsi que Pascal défendait par exemple l'originalité de Descartes à propos du cogito, en remarquant qu'il intervenait dans un autre contexte que chez Augustin. Alors l'interprète ne pourrait-il pas se trouver parfois dans la même situation ?

En fait, l'histoire de la philosophie retient comme des philosophes originaux de nombreux commentateurs. Les néoplatoniciens, tous les philosophes de l'Académie, Lucrèce par rapport à Épicure, mais aussi toute la philosophie du moyen âge où le commentaire était élevé au rang de forme d'écrit privilégiée de la philosophie. La distinction stricte que nous reconnaissons aujourd'hui entre les historiens de la philosophie et les philosophes paraît donc relativement récente. Il n'est pas pour l'instant question de nier sa pertinence partielle. Il y a de nombreux livres qui se situent évidemment dans cette catégorie de ce qu'on appelle la littérature secondaire. La question reste pourtant de savoir s'ils y appartiennent du

seul fait qu'ils sont des commentaires, et si par conséquent tous les commentaires doivent être placés dans cette catégorie.

Supposons qu'il y ait deux approches de l'histoire de la philosophie : celle du critique purement historien, décidément secondaire, selon la représentation courante, intéressé uniquement à restituer une entité historique ; et une autre, celle d'un critique philosophe, qui analyse une œuvre philosophique dans le but d'y découvrir, lui aussi, la vérité, et de faire dans ce sens également œuvre philosophique, se situant ainsi non pas en retrait, dans un second plan par rapport au philosophe étudié, mais à côté de lui en un sens, comme un compagnon de voyage.

En prenant maintenant plusieurs commentaires philosophiques du même philosophe, il devrait être possible d'étudier ce rapport entre le texte commenté et le commentaire philosophique, en examinant la façon dont la même philosophie qui fait l'objet de ces commentaires se développe ou non à travers le commentaire en une philosophie originale.

Remarquons en outre que, s'il est vrai que le commentaire représente une manière de pratiquer la philosophie, cette pratique paraît identique à celle de la lecture philosophique. La question la plus générale impliquée dans notre recherche serait donc celle du rapport entre le lecteur et l'œuvre philosophique, ou inversement entre l'œuvre philosophique et son lecteur, c'est-à-dire celle de la transmission de la connaissance philosophique.

Pour aborder cette question, il s'agira plus concrètement d'envisager les ouvrages de quatre interprètes de Spinoza, envisagés comme l'œuvre de spinozistes autant que de spécialistes de Spinoza, c'est-à-dire en tant que leur projet est d'ordre philosophique, et qu'il s'agit pour eux de penser avec Spinoza plutôt que de faire une simple étude sur Spinoza. Dans ce but, notre lecture portera sur ces ouvrages en tant que tels, c'est-à-dire comme sur des originaux, plutôt que pour les rapporter au texte de Spinoza en vue de saisir leur adéquation ou inadéquation avec lui. Mais pouvons-nous vraiment les lire en eux-mêmes ? La réponse à cette question pourra constituer déjà un élément de la solution de notre problème. Le séminaire prendra donc concrètement la forme d'une lecture en commun, dans laquelle nous porterons notre attention de deux côtés à la fois. D'un côté, il s'agira de chercher simplement à comprendre chacun des quatre ouvrages comme des œuvres de philosophie. De l'autre, c'est la présence de la lecture de Spinoza en eux qui nous retiendra, comme peut-être une sorte de miroir de notre propre lecture.

## LES TEXTES DISCONTINUS

Hiver 1994

### Annonce

La forme normale la plus courante de l'écrit philosophique est celle d'un développement continu d'une question, d'une recherche ou d'un système conceptuel. C'est ce genre de discours qui modèle nos pratiques de lecture et d'interprétation. Certains auteurs ont choisi en revanche un autre mode d'expression pour leur pensée, par séries de petits textes relativement indépendants. C'est le cas, par exemple, de Montaigne, de La Rochefoucauld, de Pascal, de Vauvenargue, de Lichtenberg, de Léopardi, de Nietzsche et de Wittgenstein. Ce mode d'écriture pose des problèmes d'interprétation spécifiques. Le séminaire sera consacré à une recherche sur cette question des difficultés particulières d'interprétation des textes discontinus en philosophie. Il portera sur les œuvres suivantes :

Pascal, *Pensées*

Nietzsche, *Le Gai Savoir*

Wittgenstein, *Investigations philosophiques*

### Introduction

#### 1. Thème

Le thème de ce séminaire est l'ensemble de problèmes liés à l'interprétation des textes discontinus en philosophie. En effet, la majorité des œuvres de la philosophie sont des textes continus, comme les divers traités, les articles, et la plupart des genres littéraires utilisés par les philosophes. Mais il existe d'autres écrits philosophiques dans lesquels le discours ne se déroule pas de manière continue. Il s'agit essentiellement des aphorismes, sentences ou maximes. Ce genre de textes discontinus pose des problèmes d'interprétation spécifiques. Il s'agit de voir quelles sont ces difficultés et de chercher la façon dont elles pourraient se résoudre.

Le contexte de cette question est celui de l'interprétation des philosophies. En effet, la difficulté de lecture des discours discontinus n'est qu'un cas particulier du problème plus général de l'interprétation des philosophies, et par conséquent c'est la question de cette interprétation en général qui se pose aussi à travers elle. Il sera donc inévitable que nous abordions également cette question plus large, à la fois parce que nous pouvons considérer les discours discontinus comme un exemple de discours philosophique, et aussi parce que leur spécificité se dégagera par comparaison avec les autres types de discours philosophiques. Mais qu'est-ce qu'interpréter une philosophie ? Pour le savoir, il faut répondre à deux questions : qu'est-ce que l'activité d'interprétation comme telle et son rapport à la

philosophie ? et qu'est-ce qu'une philosophie et pourquoi se prête-t-elle à l'interprétation ?

Ces questions renvoient à leur tour au contexte plus large de celles qui concernent la nature de la philosophie.

## *2. Position du problème*

S'il y a des difficultés propres à l'interprétation de textes discontinus en philosophie, c'est par contraste avec les problèmes d'interprétation des textes continus. Toutefois ces problèmes ne seront pas seulement ceux des textes discontinus eux-mêmes, mais également ceux de l'interprétation de textes philosophiques. Et ils sont naturellement aussi ceux de l'interprétation de textes quelconques simplement. Mais sans remonter à ce niveau de généralité, il est utile de commencer par nous demander quel est le rôle de l'interprétation en philosophie. Il y a là deux aspects. D'un côté, il s'agit de savoir pourquoi la philosophie a besoin de cette activité qu'est l'interprétation d'œuvres qui constituent la tradition de sa propre discipline. De l'autre, il faut se demander quel est le rôle de l'interprétation par rapport à ces œuvres. La première question concerne donc l'utilité de l'histoire de la philosophie pour la philosophie actuelle. La seconde concerne la fonction propre de l'interprétation en tant que mode de rapport aux œuvres philosophiques.

On voit que dans les deux cas la question de savoir quelle est la nature de la philosophie est impliquée. Mais il y a plus. Peut-être que l'activité même de l'interprétation comme telle a quelque rapport étroit avec la philosophie. En effet, dans quels domaines trouve-t-on cette discipline? Il y a deux branches où elle joue un rôle important : la théologie et la philosophie, ainsi que, dans une certaine mesure, le droit et l'histoire. Ailleurs elle paraît n'intervenir que de manière accessoire. En théologie, elle est fondamentale, et elle constitue même la grande partie de la discipline, puisque la théologie est principalement interprétation des Écritures. On ne conçoit pas en effet qu'une théologie se présente autrement que comme une manière d'expliquer quel est l'enseignement qu'on trouve dans la Bible ou dans les autres sources de révélation. Toutes les spéculations des théologiens sont donc fondées sur l'interprétation des textes sacrés et en constituent des prolongements plus ou moins éloignés. En philosophie, l'interprétation joue un rôle important, quoique non aussi essentiel. Car il n'y a pas pour les philosophes de texte sacré auquel toute réflexion devrait se rapporter pour se justifier. Il est possible en principe d'élaborer une philosophie sans référence à l'autorité d'aucun texte de la tradition, et même, la plupart des grandes philosophies se posent comme largement autonomes par rapport à cette tradition. Il n'empêche que la tradition existe en philosophie, qu'elle joue un rôle essentiel dans la formation de la pensée philosophique, et qu'une partie importante de l'activité philosophique consiste en l'interprétation des œuvres de cette tradition.

On pourrait croire que l'interprétation joue un rôle semblable dans toutes les disciplines où il y a référence à des textes qui font autorité d'une manière quelconque, ou qui représentent les objets de la recherche. On pense immédiatement à la littérature, par exemple, puis aux sciences, qui se transmettent

sous forme de textes pour l'essentiel. Or il est remarquable que, bien que les savants exposent leurs théories sous forme de textes, l'activité d'interprétation n'y joue qu'un rôle mineur. Les mathématiques ou la physique ne se caractérisent pas, par exemple, par des débats sur l'interprétation des textes majeurs de la discipline, comme c'est le cas en philosophie et en théologie. De même, en littérature, le rapport aux textes est moins celui de l'interprétation, du commentaire explicatif, que de la critique, car il ne s'agit pas tant de retrouver la théorie des écrivains que d'analyser leur style, leur façon d'engendrer un monde poétique ou romanesque, leurs techniques de composition, de description, etc. Et dans la mesure où l'interprétation joue un rôle plus important dans ce domaine, c'est que l'on s'intéresse davantage à un écrivain en tant que philosophe, comme c'est le cas pour Montaigne, Pascal, Rousseau ou Voltaire, par exemple. De même, parmi les sciences humaines, les disciplines qui donnent lieu à des débats herméneutiques sont justement celles qui sont de caractère plus philosophique (ou théologique) que scientifique, comme c'est le cas pour certaines théories psychologiques, la psychanalyse en premier lieu, ou pour des théories sociologiques, dont les maîtres étudiés sont largement des philosophes.

Quelle est donc la raison pour laquelle l'interprétation est une activité essentiellement philosophique et théologique? Dans les deux disciplines, le rapport à des textes est fondamental, soit pour l'éducation de la pensée, soit pour la justification de toutes les théories avancées. Mais dans les sciences aussi, qui n'existeraient pas sans leurs bibliothèques et leurs revues. La différence est cependant que, dans les sciences on lit soit des manuels, pour se former, soit les œuvres originales des savants, dans la recherche essentiellement. Or les manuels sont plutôt des résumés des théories que des interprétations des œuvres de leurs inventeurs, et dans la recherche, on se rapporte directement à ces dernières dans le domaine précis où l'on travaille, sans sentir le besoin d'une interprétation. Pourquoi cette manière de procéder n'est-elle pas suffisante en théologie et en philosophie? Pourquoi ne pas se contenter de lire la Bible ou les œuvres des philosophes pour apprendre les doctrines qu'elles exposent? On a l'impression qu'il faut ici des intermédiaires, et non pas seulement pour la formation des débutants (qui pourraient avoir besoin de manuels rassemblant la matière et l'exposant pédagogiquement), mais également pour le travail des chercheurs les plus avancés. En effet, les meilleurs connaisseurs de tel philosophe, de tel livre de la Bible, estiment généralement essentiel pour eux de lire les interprétations de leurs collègues. N'y a-t-il donc pas quelque chose dans les œuvres théologiques et philosophiques qui requiert l'interprétation, et qui n'existe pas dans les œuvres scientifiques ou littéraires?

Remarquons d'abord que, par rapport à l'œuvre littéraire, les ouvrages philosophiques et théologiques se caractérisent par le fait qu'ils exposent une doctrine. Et nous avons noté que c'est justement en tant qu'elle contient une doctrine aussi que l'œuvre littéraire donne lieu à l'interprétation. A ce qu'il semble, on peut donc dire que l'interprétation a un rapport essentiel à cet aspect doctrinal ou théorique des textes. Mais, par cet aspect, justement, la philosophie se rapproche de la science, avec laquelle elle a d'ailleurs été longtemps confondue.

Or pourquoi dans les sciences l'interprétation n'intervient-elle pas de manière significative? Pour prendre un exemple extrême, celui des mathématiques, il semble que l'interprétation y soit inutile parce que les textes qui exposent la théorie originale y sont suffisamment clairs pour ne pas donner lieu à des débats sur leur sens — tant qu'on ne fait pas de la philosophie des mathématiques, ce qui est une autre affaire. Et c'est l'une des raisons pour lesquelles Descartes, par exemple, opposait les mathématiques aux méthodes logiques des scolastiques, remarquant que les unes ne donnaient pas lieu à discussion, au contraire des autres. Ne faut-il donc pas supposer qu'il y a dans les écrits théologiques et philosophiques quelque chose qui en obscurcit le sens, de telle manière qu'ils ne se prêtent pas aussi directement à la lecture que les écrits scientifiques ? Dans ce cas, le rôle de l'interprétation consisterait précisément à restituer dans une forme claire la doctrine exacte que tentent d'exprimer les écrits de ces deux disciplines. Autrement dit, l'interprétation paraît servir d'intermédiaire entre un texte difficile à lire et un texte plus accessible qui expose la même doctrine. Il faut avouer qu'il y a là quelque chose d'étrange. Car pourquoi les philosophes ne sont-ils pas capables de s'exprimer aussi clairement que les savants ? Il y a la même étrangeté en théologie. Car, en partant de l'idée un peu simple que la révélation écrite est la parole divine adressée à tous les hommes, on comprend mal d'abord que sa lecture ne doive pas suffire. Mais laissons ici la théologie, qui peut être considérée provisoirement comme une sorte de philosophie particulière, limitée à l'interprétation de certains textes sacrés. Il paraît donc y avoir un défaut dans les textes qui réclament l'interprétation. Qu'est-ce qui empêche donc la théorie d'y apparaître clairement ?

Pour répondre à cette question, il faut commencer par se faire une idée de ce qu'est une théorie. La manière la plus habituelle de la concevoir est de la définir ainsi: c'est un système conceptuel qui se rapporte à un domaine de la réalité qu'il explique. Autrement dit, dans une théorie, certaines choses sont décrites d'une part par des concepts qui se rapportent à elles et d'autre part par une série de relations entre ces concepts qui permettent de saisir les relations effectives entre ces choses. La solidité d'une théorie dépend donc de deux points principalement, l'un interne, l'autre externe. En elle-même, la théorie doit être cohérente ; et par rapport au monde d'objets qu'elle décrit, elle doit être adéquate. En d'autres termes, la théorie doit respecter un code logique qui régit ses relations conceptuelles, et ne pas entrer en contradiction par rapport à lui, et elle doit se rapporter aux objets décrits de telle manière qu'il y ait correspondance entre l'ordre qu'elle décrit et celui qui existe effectivement entre eux.

Il y a donc dans toute théorie la possibilité qu'il existe des défauts qui sont propres à la théorie elle-même : il peut y avoir en elle des contradictions internes, ou elle peut entrer en contradiction avec la réalité qu'elle décrit. Il peut y avoir également des défauts qui touchent l'exposition de la théorie : elle peut être représentée de manière incomplète, ambiguë, confuse ou tout simplement fausse. A première vue, il semble que, si l'interprétation est importante en philosophie et non en science, ce doit être en raison de la présence de ce deuxième type de défauts de représentation, puisque les premiers sont communs à la philosophie et

aux sciences. En réalité, la distinction n'est pas si nette, parce qu'une théorie dépend aussi du langage dans lequel elle est exposée, de telle sorte que l'amélioration du langage peut être une amélioration de la théorie elle-même.

Par conséquent, nous pouvons laisser de côté les défauts purement internes des théories, qui ne donnent pas lieu à interprétation, mais au débat proprement scientifique ou philosophique, conduisant à la réfutation, à la confirmation, à la transformation de la théorie, ou à sa substitution par une concurrente. Cette critique des théories n'est pas la fonction première de l'interprétation, qui prend au contraire la théorie telle qu'elle est et lui donne une forme dans laquelle elle devient clairement lisible. Elle doit donc remédier aux défauts de présentation. Et elle est essentiellement ou bien traduction, ou bien reconstitution, ou les deux à la fois.

Envisageons d'abord le cas le plus simple en théorie, celui de la reconstitution. Les philosophes présentent souvent leur doctrine d'une manière relativement elliptique. Sur beaucoup de points, ils se contentent d'indiquer des développements sans les effectuer, et souvent aussi ils présupposent des principes, des corps entiers de théorie parfois, sans les exposer. On conçoit bien qu'il puisse y avoir là des obstacles importants à leur lecture, et qu'il soit utile pour en permettre la compréhension de reconstituer les parties manquantes. De même, certaines expressions sont ambiguës dans les œuvres originales, et suggèrent plusieurs développements théoriques différents. La reconstitution interprétative vise alors à fixer la théorie effectivement voulue, en rapport avec la cohérence générale de la théorie, et en permet ainsi la compréhension.

Quant à la traduction, elle vient du fait que le langage de l'auteur n'est plus compréhensible au lecteur envisagé par l'interprète. Les raisons en sont diverses. D'abord la traduction peut consister en ce qu'on entend littéralement par ce terme, traduction d'une langue à l'autre, de l'allemand au français, par exemple. On s'étonnera que la traduction ainsi comprise puisse entrer dans le problème de l'interprétation, parce qu'il semble au premier abord qu'il s'agit simplement ici de changer de code, et qu'il n'existe pas de problème d'interprétation proprement dite. En réalité, parce que les langues différentes ne se correspondent pas terme à terme, il existe toujours des questions d'interprétation dans toute traduction: il s'agit de choisir les termes dans la nouvelle langue non pas simplement par des corrélations linguistiques, mais également en fonction de la théorie à traduire. Mais la traduction est aussi nécessaire souvent indépendamment de cette différence de langues. Quoique écrit dans la même langue, un texte français du XVIIe siècle peut devoir être traduit pour le lecteur moderne. Il y a certes la différence créée par l'évolution linguistique, mais plus encore celle que provoque l'évolution de la civilisation ou de la culture. Dans ce cas, c'est le code selon lequel la théorie est construite, et qui en constitue la cohérence, qui peut devoir être rétabli, réexpliqué, traduit dans nos codes actuels, mais c'est également le rapport de la théorie à ses objets qui peut s'être modifié, d'autant que nombre d'objets de la philosophie sont des objets culturels, qui se sont modifiés avec l'évolution de la culture. Il faut donc dans ce cas rétablir la référence des termes à leurs objets en redécrivant ceux-ci par rapport aux objets analogues que nous

connaissions. Et l'on voit que ce type de traduction est utile pour combler non seulement des distances temporelles, mais également toutes sortes d'autres distances culturelles pouvant séparer l'auteur de son lecteur.

Ainsi, chaque fois que le lecteur n'est plus celui que visait directement le philosophe dans son œuvre, une interprétation est nécessaire pour combler la distance entre eux. Cette interprétation doit naturellement faire déjà directement partie de la lecture, et elle n'entraîne pas nécessairement un nouvel écrit. Mais elle est si importante, si difficile apparemment, en philosophie, qu'elle donne naturellement lieu à une nouvelle littérature philosophique qui lui est consacrée. C'est dire que, en philosophie, la lecture n'est pas une opération facile, et que les textes des philosophes ne se comprennent pas immédiatement, même pour les lecteurs exercés. Il y a là un phénomène étonnant, puisqu'il semble toujours possible de rendre accessible ce qui ne l'est plus ou ne l'était pas dans sa forme originale. Comment les interprètes ou historiens de la philosophie ou commentateurs, peuvent-ils supposer que leurs propres écrits sauront mieux se rendre compréhensibles que les originaux qu'ils étudient? Peut-on penser que c'est parce qu'ils adressent leurs écrits plus spécifiquement à un lecteur précis, et parce qu'ils se concentrent sur la question de la représentation du système, alors que les philosophes originaux étaient plus occupés à l'inventer qu'à l'exposer entièrement et clairement?

Pour voir en quoi la philosophie exige l'interprétation, le mieux est de se concentrer sur les cas où elle paraît le plus manifestement réclamer cet intermédiaire. Or les discours discontinus sont un tel exemple. En effet, s'il est vrai que ce qu'il y a à comprendre dans une philosophie, c'est le système conceptuel qui forme la doctrine sous-jacente à toutes ses manifestations, alors plus la forme littéraire utilisée paraît éloignée de celle de ce système, plus il doit être difficile de l'y saisir. Quel est donc le modèle d'écriture qui devrait correspondre à l'ambition de révéler un système conceptuel?

On peut supposer qu'il faut le chercher là où il est efficace, c'est-à-dire dans les sciences, et que par conséquent, le discours philosophique le plus efficace doit être celui qui se rapproche le plus du discours scientifique habituel. C'est ainsi que certains philosophes ont poussé à ses limites cette idée en tentant de constituer un langage logique idéal pour la philosophie aussi bien que pour la science. Sans aller jusqu'à cette extrémité, on peut retenir les caractéristiques de ce langage : il doit être clair, non ambigu, exact. Pour cela, il faut que chaque concept ait si possible un terme propre, et que toutes les relations intervenant dans le système soient également représentées par des symboles distincts. Il faut également que la référence des termes soit donnée de manière exacte. Enfin, il faut que par une utilisation systématique de ces termes, l'ensemble des rapports du système, ou du moins l'ensemble de ses rapports déterminants, soit décrit. Tel est aussi à peu près l'idéal de l'interprète. Il veut d'habitude faire passer la doctrine étudiée d'une représentation imparfaite à une telle représentation systématique rigoureuse.

Or une telle représentation suppose un discours continu, ou relativement continu, dans lequel les relations conceptuelles soient déterminées le plus

étroitement possible. En effet, pour représenter l'ensemble du système, il faut si possible le parcourir entièrement selon un ou plusieurs fils continus, afin de suivre les relations, qui forment elles-mêmes un réseau continu. Et pour fixer les références, les discours continus sont plus efficaces aussi, parce qu'ils permettent de définir d'une manière plus univoque les termes par leur intégration au contexte. On voit donc que les discours discontinus soulèvent des difficultés particulières de lecture dans cette optique. En effet, comme les diverses parties ne se rapportent pas directement les unes aux autres, leurs liens restent flottants. Le contexte de chaque partie est extrêmement restreint également, si bien que les références demeurent plus floues à leur tour.

On peut se demander pourquoi, malgré ces désavantages, certains philosophes ont choisi ce mode d'exposition de leur pensée. Ou bien ils se sont trompés, ou bien ils n'ont pas pu mener leur travail à son point d'achèvement, dans un discours continu, ou bien ils avaient des raisons de refuser l'idéal discursif des interprètes. Dans les deux premiers cas, leur œuvre appelle tout particulièrement le travail de l'interprète, dans le dernier, il semble le récuser. En cherchant donc à interpréter des discours philosophiques discontinus, tout en restant attentifs aux difficultés rencontrées, nous aurons donc un moyen d'approcher de la solution du problème posé au début, de savoir pourquoi la philosophie appelle l'interprétation, d'un côté, et pourquoi, de l'autre, les philosophes n'ont pas exposé leur pensée dans la forme que lui donnent les interprètes. De là, nous pourrions en venir à la question de la détermination du rôle de l'interprétation en philosophie.

Pour la lecture de ces textes, je vous propose de tenter, dans un premier temps, de faire le travail habituel de l'interprète, en cherchant à reconstituer le système continu à travers les supposés fragments que nous en avons, mais en notant les résistances du texte face à cette entreprise, puis, en un second temps, de revenir aux divers aphorismes pour chercher à les comprendre justement à partir de leur aspect discontinu et à la fois du relatif isolement comme des liens autres que théoriques qui pourront apparaître alors.

## LA PENSÉE DANS LA LITTÉRATURE

*Automne 1997*

### **Annonce**

Même si certaines œuvres de philosophie et la plupart de la production universitaire dans cette discipline sont écrites dans un style apparemment neutre, adapté à la pure exposition des arguments, il reste que nombre d'œuvres de notre tradition, et la grande majorité de celles des grands philosophes, sont écrites dans des genres plus littéraires. Il se pose donc le problème de savoir comment se lit et s'interprète la pensée dans une telle forme.

La recherche proposée vise à éclairer cette question en commençant par étudier le mode d'expression de la pensée dans les œuvres classées généralement comme littéraires, en envisageant par exemple la réflexion morale chez Molière ou Sade, ou la réflexion sur les structures de l'expérience humaine chez Proust, pour en venir ensuite à des textes d'auteurs connus comme philosophes (Rousseau, Nietzsche, etc.).

Concrètement, nous étudierons les ouvrages suivants :

Macherey, *A quoi pense la littérature ?*

Voltaire, *Candide*

Sade, *La philosophie dans le boudoir*

Kundera, *L'immortalité*

Tournier, *Vendredi ou les limbes du Pacifique*

Butor, *Passage de Milan*

### **Introduction**

#### *1. Thème*

Le thème de ce séminaire est la question de la forme que prend la pensée dans la littérature. En effet, selon le découpage académique des disciplines, la philosophie et la littérature sont non seulement séparées, mais encore éloignées l'une de l'autre. Même si la philosophie se trouve souvent encore liée aux lettres dans une même Faculté, on la conçoit aussi largement comme l'une des sciences, que ce soit comme une méta-science, réfléchissant sur le statut et les méthodes des sciences, sur la logique qu'elles présupposent toutes, sur les conditions transcendantes de la science, sur ses fondements phénoménologiques, ou que ce soit comme se situant, avec la linguistique, l'anthropologie, la psychologie, la sociologie, l'histoire, voire la science des littératures, parmi les sciences dites humaines. Or, même liée ainsi à la science de la littérature en tant qu'espèce d'un même genre, elle en reste distincte par son objet, qui n'est pas la littérature en principe. De plus, la littérature elle-même n'appartient plus du tout à ces disciplines comprises sous le genre commun dont fait partie la philosophie ou la science de la littérature. Elle a son lieu à part, hors de la science, parmi les arts,

raison pour laquelle elle ne fait généralement pas partie, comme telle, du système des disciplines universitaires, pas plus que le cinéma, la peinture, la musique ou la sculpture. Pourtant, dans une autre perspective, l'écrivain et le philosophe se côtoient et se rejoignent souvent, le philosophe se trouvant confronté à des problèmes littéraires, et l'écrivain se sentant la vocation d'un penseur et se trouvant entraîné par là dans les problèmes de la philosophie. La question se pose donc de savoir si cette pensée littéraire est bien de la philosophie, ou sinon, ce qui la distingue de la pensée philosophique.

Ce problème importe naturellement pour connaître la littérature et son mode de penser propre, à supposer qu'il soit différent de celui de la philosophie. Mais c'est également pour la compréhension de la philosophie qu'il importe de savoir quel est le rapport de ces deux modes de penser, ainsi que leur lien à leur type respectif d'expression. En effet, dans notre civilisation, la philosophie se présente à nous sous la forme de textes, entre lesquels il n'est pas toujours facile de tracer la frontière qu'on suppose entre la littérature et la philosophie, comme on le voit par le fait que de grandes figures telles que celles de Montaigne, de Pascal, de Rousseau, de Kierkegaard, de Nietzsche, ne semblent pas admettre d'être classées selon cette division. Quelle est donc leur pensée ? littéraire ou philosophique ? Si ces manières de penser sont réellement différentes, il importe de savoir ce qui constitue leur différence pour interpréter les textes des philosophes aussi bien que ceux des écrivains. Il doit exister par conséquent des modes de lecture différents répondant à la nature différente de ces deux types de textes, et mettant en jeu des modes de penser différents aussi. C'est pour cette raison que j'ai situé cette question de la nature de la pensée littéraire dans les problèmes qui touchent à l'interprétation des philosophies.

Étant donné le caractère problématique de la définition de la pensée philosophique par rapport à la pensée littéraire, la question de l'interprétation des philosophies ne se résume pas au problème de la constitution de la méthode la plus efficace possible pour saisir le sens des textes philosophiques, dont la nature générale nous serait par avance connue. Tant que nous ne saurons pas en quoi ces deux manières de pensée, que nous supposons très différentes, diffèrent précisément, nous resterons incapables de savoir comment interpréter l'une et l'autre. Par conséquent c'est à la question de la définition de la philosophie elle-même que touche notre problème. Et le problème du rapport entre la littérature et la philosophie suppose une réflexion sur la nature de la philosophie elle-même, comme elle contribue d'ailleurs à l'enrichir.

## *2. Position du problème*

Selon notre tradition académique donc, la philosophie et la littérature, de même que par conséquent leur étude, constituent des disciplines différentes, et il importe de ne pas les confondre. Cette tradition n'est d'ailleurs pas restreinte au sein des universités, la majorité des intellectuels l'accepte et s'y réfère. Ainsi, on entend généralement comme une critique la remarque qu'un romancier introduit des spéculations philosophiques dans ses ouvrages. On estime que, en mélangeant les genres, il a contrevenu aux règles du roman et a affaibli son œuvre du point de vue

littéraire. De même, de l'autre côté, quand un philosophe introduit des développements littéraires, tels que des récits, dans ses textes, on lui fait souvent le reproche de quitter le domaine de la philosophie et d'affaiblir ses arguments. Évidemment, cette démarcation entre les deux genres, à laquelle on tient, n'est pas non plus nette et absolue. On ne demande pas au littérateur de ne pas penser, ni au philosophe de se priver de tout ornement littéraire dans ses écrits. Mais il faut que l'ingrédient philosophique dans la littérature soit très discret, et on voudrait que l'aspect littéraire des textes philosophiques se limite à donner au style une certaine élégance, sans intervenir dans la mise en forme de l'argumentation.

Quel que soit le degré de modération, de nuance, avec lequel elles sont faites, ces critiques reposent sur l'idée d'une sorte d'incompatibilité fondamentale (ou de compatibilité très limitée) entre la philosophie et la littérature. Et celle-ci doit avoir sa source dans la nature de ces deux activités. Pourquoi la littérature ne devrait-elle donc pas penser vraiment ? et pourquoi, dans cette conception, la philosophie devrait-elle s'abstenir d'utiliser entièrement les effets des jeux du langage et de la fiction ? Il semble qu'il y ait derrière cette division l'idée d'un rapport entre des facultés différentes : pour la philosophie, la raison, et pour la littérature, l'imagination. La distinction de ces deux facultés correspond également aux deux buts différents qu'on suppose à la philosophie et à la littérature. La philosophie doit se vouer à la recherche et à l'expression des vérités, tandis que la littérature doit amuser notre esprit et toucher notre sensibilité par ses inventions. Et comme on suppose que la vérité est de nature théorique et abstraite, de même que la raison est la faculté de l'abstraction et de la déduction des idées abstraites les unes à partir des autres, on juge étrangère à son objet toute forme de recherche des effets sensibles du langage et de l'imagination. Au contraire, comme on considère la sensibilité comme quelque chose de plus concret, qui se lie à nos émotions, et donc, sinon à la concrétude objective, du moins à la réalité concrète de la vie subjective, on juge que c'est par l'imagination, qui est justement le mouvement concret de notre sensibilité, son jeu libre, qu'il faut opérer pour toucher dans la littérature, tandis que tout recours à l'abstraction éloigne l'esprit de son fond sensible, le refroidit, et fait manquer aux œuvres littéraires leur effet.

Certes, cette division n'est pas entière. La faculté de penser n'est pas entièrement niée à la littérature, ni la faculté de pénétrer le monde senti, à la philosophie. Mais on attend de la philosophie qui s'intéresse au vécu qu'elle le fasse en vue d'une clarification rationnelle, de sorte que le matériau sensible de ses réflexions ne doit pas organiser la forme de sa pensée, ni de son expression, sinon dans la mesure où sa description, qui soutient la théorie, l'implique. Le philosophe se fait dans cette mesure écrivain, recourant provisoirement aux figures littéraires, faute de pouvoir immédiatement exprimer dans les termes abstraits précis les vérités qu'il veut tirer de l'expérience vécue. On attend pourtant de lui qu'il quitte cette étape pour s'avancer vers le discours rationnel abstrait. Quant à l'écrivain, on ne considère pas que ses œuvres doivent être nécessairement futiles et dépourvues de toute vérité philosophique. Au contraire, on lui attribue souvent une sorte d'intuition inspirée de vérités plus profondes que

celles que le philosophe peut saisir et expliquer. On a l'impression que, justement dans la mesure où il se plonge entièrement dans le monde de l'imagination et de la sensibilité, l'écrivain trouve l'accès à des vérités trop cachées pour que la raison puisse les saisir. Et c'est même pourquoi on pourra voir chez lui une marque de superficialité dans la tentative de développer des arguments de caractère philosophique. En tant qu'il se voue aux jeux de l'imagination, l'écrivain est donc également un explorateur des vérités les plus profondes de la condition humaine, et on lui accordera même de l'être davantage encore que le philosophe. Mais c'est à condition de ne pas vouloir jouer au philosophe, et de ne pas chercher à présenter en des arguments clairs les vérités qu'il a senties, et qu'il a cherché à capter dans les filets du langage littéraire et de l'imagination. Selon les cas, on estimera que ce genre de vérités accessibles à la littérature sont d'une nature telle qu'elles doivent échapper à la philosophie, ou bien on pensera plutôt que la tâche du philosophe consiste justement en partie à reprendre ces vérités et à les soumettre à son analyse, afin de les rendre explicites. Quoi qu'il en soit, il semble bien que, en tant que la pensée appartient à la littérature et à la philosophie, ce soit dans ces deux modalités de l'explicite et de l'implicite que réside la différence entre la pensée littéraire et la pensée philosophique. La littérature doit placer l'homme sensible en un contact éprouvé, concret, avec la vérité de sa condition, sans la lui expliquer en un langage explicite. Au contraire, le philosophe doit expliquer clairement ses vérités, les prouver rationnellement, en éliminer autant que possible tous les aspects plus obscurs qui renvoient à la pure sensibilité.

C'est ainsi, me semble-t-il, que notre culture tend à percevoir la différence entre la littérature et la philosophie, comme entre deux modes de penser très différents, l'un lié à la sensibilité et à l'imagination, étranger à l'abstraction rationnelle, l'autre lié à la raison, voué à la pureté des abstractions et des formes de la logique, ennemi de l'imagination et de la confusion sensible.

Commençons par supposer vraie cette distinction.

Dans ce cas, il faut envisager que les vérités de la philosophie et de la littérature soient ou bien différentes, propres à l'une ou à l'autre seulement, ou bien communes aux deux, mais abordées de manière différente par l'une et l'autre. Ainsi, concernant la séparation entre les vérités littéraires et les vérités philosophiques, on peut penser que les premières concernent exclusivement la condition humaine comme telle, tandis que les secondes s'étendent à bien d'autres choses, telles que la question de la nature de l'espace ou de la science. Mais cette distinction serait très arbitraire, car il n'est évidemment rien à quoi la philosophie ne puisse s'intéresser, et d'autre part la littérature ne reste étrangère à rien non plus, dans la mesure même, d'ailleurs, où l'homme n'est étranger à rien et que tout concerne sa condition. Il est possible d'écrire un roman sur l'espace ou sur la science aussi bien que sur l'amour. Il reste donc à revenir à l'idée que c'est par les manières d'aborder les mêmes sujets que la philosophie et la littérature se distinguent essentiellement, et donc par la manière dont elles les mettent en relation avec la logique et l'abstraction, d'un côté, avec le vécu et l'imaginaire, de l'autre. Or, parmi les quatre termes que j'ai retenus pour caractériser ces deux modes d'approche, deux semblent se rapporter à une source de vérité originale, et

deux semblent présupposer quelque chose d'autre dont ils s'éloignent. En effet, la logique semble se référer à une sorte de structure originelle de l'univers, de la pensée ou de l'être, qu'il est impossible de ne pas reconnaître sans tomber dans l'erreur, et le vécu paraît constituer un fond authentique de l'expérience qu'il est également impossible de quitter et de méconnaître sans tomber dans l'inconsistance. En revanche, l'abstraction suppose une réalité dont elle tire un aspect bien déterminé, mais qui perd par là toute sa densité, tandis que l'imagination fait également fond sur une expérience réelle, mais pour la porter dans le domaine irréel de la fiction. Toutefois, si l'abstraction et la fiction partagent un commun éloignement de la vérité concrète, c'est de manière différente. L'abstraction retient de la réalité essentiellement les aspects schématiques par lesquels elle peut être comprise logiquement, tandis que l'imagination en retient la richesse sensible, mais dépourvue des liens logiques qui l'organisent en réalité. C'est grâce à cette schématisation logique de l'expérience que la philosophie peut imposer ses preuves et convaincre la raison. C'est grâce à la richesse sensible de ses imaginations que la littérature peut toucher, enthousiasmer, séduire le lecteur et entraîner sa participation sensible. Par rapport à notre question de la nature de la pensée littéraire en opposition à celle de la pensée philosophique, il semble donc que les avantages et les désavantages de la littérature et de la philosophie soient complémentaires, la littérature approchant la vérité de notre expérience par la mise au jour de sa richesse sensible que doit négliger la philosophie, et celle-ci en distinguant les structures logiques qui échappent à la littérature. Cependant, leurs défauts se composant également, il n'est pas possible de les réunir pour joindre leurs avantages, car l'abstraction philosophique réduit la richesse sensible, tandis que l'imagination littéraire ne peut respecter la rigueur logique sans se stériliser. Dans cette perspective, il semble bien que la littérature et la philosophie, quoique complémentaires en ce qu'elles mettent en évidence différents aspects authentiques de notre expérience, ne puissent s'unir sans se détruire réciproquement. Et il faudrait donc reconnaître en elles deux types d'activités dont il faut respecter la séparation.

Pourtant, l'idée que la littérature serait étrangère à la logique est certainement exagérée, de même que l'idée de l'étrangeté de la philosophie par rapport à la concrétude de notre expérience. D'un côté, la philosophie vise à pénétrer le plus possible dans le tissu de notre expérience pour en comprendre la structure d'une part, mais également pour l'informer d'autre part, comme dans les aspects moraux de la réflexion philosophique. D'autre part, si la littérature se donne la liberté de la fiction, ce n'est pas de manière arbitraire seulement, mais aussi pour pénétrer plus profondément dans les structures de l'expérience et en mettre au jour des aspects qui échappent à notre observation claire. Dans ces conditions, on peut concevoir un rapport de coopération entre la philosophie et la littérature dans lequel la littérature jouerait le rôle d'éclaireur pour la philosophie, faisant sentir l'existence de phénomènes essentiels de notre expérience, encore inaccessibles à notre raison, tandis que la philosophie, s'y penchant pour les analyser, les porterait au niveau d'une connaissance plus générale et explicite. N'est-ce pas d'ailleurs ainsi qu'on voit bien des philosophes se référer aux œuvres littéraires comme à des sources

qui ne donnent pas tant les vérités philosophiques elles-mêmes que les matériaux sensibles, les intuitions encore un peu voilées, qui vont devenir les sujets des analyses de la raison ? C'est ainsi que, par exemple, les mythes ont souvent été vus comme des perceptions encore obscures de ce que la pensée philosophique allait découvrir clairement. Dans cette conception, la littérature apparaît comme l'exploratrice d'un domaine encore largement inconscient, dont elle permet une approche sensible, relativement obscure aux yeux de la raison, dans des intuitions sensibles, tandis que la philosophie serait davantage limitée à organiser rationnellement, dans des structures conceptuelles abstraites, un ordre qui dans son fond lui échapperait.

S'il fallait retenir cette conception, alors non seulement la philosophie devrait se garder de se confondre avec la littérature, au risque de perdre ses capacités de raisonner clairement, de prouver, et de rendre ainsi explicite la logique de notre expérience, mais surtout, elle ne pourrait pas s'approfondir sans l'aide de la littérature, qui devrait sans cesse lui fournir les intuitions plus confuses à partir desquelles elle pourrait entreprendre ses analyses. Quoique séparée d'elle dans son mode de penser, la littérature ferait donc partie de la philosophie en un autre sens, en tant qu'elle en constituerait une étape préparatoire nécessaire. Et à cause de ce nécessaire appui sur la littérature, il serait essentiel à la philosophie, pour se comprendre elle-même, de saisir également la nature du mode de penser de la littérature.

Pendant, sans rejeter à priori cette conception du rapport de la philosophie et de la littérature, il est possible de la mettre en question. En effet, la pensée ne se laisse pas toujours classer en littéraire ou philosophique. De nombreuses œuvres se tiennent justement dans le domaine frontière où la philosophie conçue comme essentiellement abstraite et la littérature conçue comme fondamentalement sensible devraient se détruire l'une l'autre. Et certes, bien des critiques jugeront que cette confusion est effectivement malheureuse et compromet aussi bien la valeur philosophique que littéraire de ces œuvres. Et si nous avons affaire à un phénomène marginal seulement, si seules quelques œuvres mineures se trouvaient dans cette supposée malheureuse condition intermédiaire, il serait possible de leur laisser le bénéfice du doute. Mais quand on constate que les plus grandes philosophies et les plus grandes œuvres littéraires de notre tradition se situent justement dans ce lieu jugé impossible, c'est la conception selon laquelle on prétend imposer leur distinction essentielle qui devient immédiatement problématique, à moins de se résigner à déclasser comme ratées des œuvres telles que les Essais de Montaigne, le Discours de la Méthode ou les Méditations, les œuvres de Pascal, de La Rochefoucauld, de Molière, de Corneille, de Rousseau, de Voltaire, de Diderot, de Sade, etc. D'ailleurs, qu'importe ? Mauvaises ou non, il y a des œuvres littéraires qui présentent évidemment des développements philosophiques, et il y a de la philosophie présentée sous une forme littéraire. Dans la mesure où nous faisons une différence, quelle qu'elle soit, entre la philosophie et la littérature, il existe donc une pensée qui ne se satisfait pas d'un exposé sous la forme du développement de simples arguments abstraits et supposés purement philosophiques ou théoriques en ce sens. Du point de vue de la

philosophie, il se pose donc la question de savoir pourquoi la pensée peut sentir le besoin d'une forme littéraire. Du point de vue de la littérature, il se pose la question de savoir dans quelle mesure la littérature pense, et si elle a besoin dans ce but de la forme argumentative propre aux disciplines plus théoriques. Et, dans l'hypothèse que la littérature pense effectivement, et que sa pensée ait suffisamment d'analogie avec la pensée philosophique pour qu'il puisse y avoir confusion entre la pensée littéraire et la pensée philosophique dans de nombreuses œuvres, il importe à la compréhension de la philosophie de savoir quel est ce mode de pensée littéraire où les intérêts de la philosophie sont eux-mêmes impliqués.

Les deux questions, de savoir si la philosophie a besoin de recourir aux procédés de la littérature, et de savoir si la littérature est capable d'une pensée de caractère philosophique, en ce sens qu'elle aborderait les problèmes qui préoccupent les philosophes et les traiterait d'une manière qui soit aussi satisfaisante que celle des textes reconnus comme plus proprement philosophiques, sont naturellement corrélatives. Car s'il s'avérait que la philosophie ne peut s'exprimer sans recourir à des moyens littéraires, et si l'on pouvait en comprendre la raison, on saurait du même coup comment le mode de penser philosophique est fondamentalement littéraire, et par conséquent comment la littérature pense. Mais inversement, cherchant comment la littérature aborde les problèmes de la philosophie à sa manière, nous devrions être conduits à découvrir en elle un mode de penser qui n'est pas étranger à la philosophie, soit qu'il y ait entre les pensées littéraires et philosophiques une communauté de nature, soit qu'il y ait au contraire entre elles une concurrence. Dans le premier cas, l'étude de la manière de penser propre à la littérature serait un moyen d'aborder assez directement un aspect essentiel de la pensée philosophique. Dans le second cas, cette étude permettrait de l'aborder indirectement en mettant en évidence l'une de ses limites, puisque ou bien la littérature disposerait de voies inconnues de la philosophie pour aborder ses mêmes problèmes et découvrir les mêmes vérités, ou bien elle représenterait même une voie conduisant à des vérités différentes, non accessibles à la philosophie elle-même, si bien que la littérature s'imposerait comme une sorte de branche de la discipline philosophique, sans laquelle cette dernière se trouverait amputée et incapable d'aborder et de résoudre certaines des questions qui la concernent.

Pour avancer dans notre recherche, je propose la méthode suivante : tentons de lire une série d'œuvres littéraires en les interprétant ou les interrogeant comme nous le ferions face à des œuvres de philosophie, tout en restant attentifs aux résistances, afin de déterminer d'où elles proviennent et de découvrir ainsi la spécificité des textes littéraires envisagés dans leur fonction de pensée.

# LES LIMITES DE LA RAISON

## PHILOSOPHIE ET CONTRADICTION

*Automne 1993*

### **Annonce**

La philosophie se prétend discours rationnel. Or la raison trouve sa limite dans l'absurdité, dont la figure principale est celle de la contradiction. Il semble donc que la contradiction doive marquer la limite de la raison philosophique. Cependant on trouve à travers toute l'histoire de la philosophie une contestation de cette limite. Ce peut être l'équilibre sceptique entre les contradictoires, la coïncidence des opposés, chez Nicolas de Cues, la réconciliation hégélienne des antinomies, etc. Quel est donc le rapport entre la raison et la contradiction en philosophie?

Le séminaire qui devait se consacrer à cette question n'a pas eu lieu.

(On trouvera néanmoins une réflexion sur un aspect de ce sujet dans ma contribution au colloque sur la philosophie et son histoire qui eut lieu à Québec ce même semestre : « Contradiction et différence des philosophies », *La philosophie et son histoire*, Grand Midi, Zurich, 1994.)

# PHILOSOPHIE ET LOGIQUE

*Automne 1991*

## **Annonce**

La philosophie et la logique ont historiquement des liens très constants. Or ces deux disciplines peuvent paraître avoir une nature fort différente : tandis que la logique semble très certaine et très stable, la philosophie varie au gré des auteurs. Quelle est la nature de ce lien et quelle est sa signification pour la philosophie comme pour la logique ?

La question sera abordée par une réflexion sur les ouvrages suivants :

Arnauld et Nicole, *La logique ou l'art de penser*

Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*

Quine, *Philosophie de la logique*

## **Introduction**

### *1. Thème*

Le séminaire a pour thème les rapports entre la philosophie et la logique. Ces rapports peuvent être envisagés sous deux aspects en les abordant à partir de l'une ou de l'autre discipline. D'un côté, la logique fait partie de la philosophie. De l'autre, la philosophie se veut une discipline logique, argumentative, bref, elle utilise la logique. Ces deux perspectives ne font donc pas apparaître le même rapport exactement. Il se pourrait que l'une de ces relations existe sans l'autre. Par exemple, la logique pourrait être une discipline entièrement distincte de la philosophie, alors que la philosophie n'en continuerait pas moins à l'utiliser et à en dépendre dans cette mesure. Ou bien, la philosophie pourrait contenir la logique, sans pour autant prétendre elle-même s'astreindre aux règles de la logique dans son discours. Il se trouve au contraire que cette double dépendance entre la logique et la philosophie paraît constituer une donnée de l'histoire des deux disciplines. Il s'agira donc d'étudier la nature de ce lien particulièrement étroit et de chercher à en comprendre la raison.

Dans la mesure où l'on considère que la raison se définit comme la faculté logique, il va de soi que la façon dont nous concevons la logique et son statut est déterminante pour notre conception des limites de la raison elle-même.

Par ailleurs, si la philosophie est vue comme non seulement la discipline qui comporte en elle la réflexion sur la logique et la raison, mais qui se définit aussi comme la pensée rationnelle par excellence, il est évident qu'il y a un cercle entre cette réflexion et celle qui porte sur la nature de la philosophie elle-même.

### *2. Position du problème*

Supposé donc que la dépendance réciproque entre la philosophie et la logique soit essentielle, c'est-à-dire qu'elle découle de leur nature plutôt que de relever de

la simple contingence historique, alors, il semble à première vue que cette solidarité puisse s'expliquer d'une manière très naturelle. Définissons en effet la philosophie comme une recherche rationnelle de la vérité qui aurait pour caractéristique par rapport à d'autres sciences l'ambition radicale de découvrir les premières conditions accessibles de toute vérité. Définissons ensuite la logique comme la science des règles régissant le discours vrai. Il s'ensuit immédiatement que la logique et la philosophie doivent se rencontrer et fusionner en tout ou en partie. En effet, que sont les règles logiques, sinon les conditions auxquelles un discours peut être vrai ? Et par conséquent, si leur application produit nécessairement un discours vrai, de telle manière qu'elles définissent même l'ensemble des discours vrais possibles en dessinant la frontière décisive entre le vrai et le faux, alors la logique n'a pas d'autre fin que la philosophie, et la philosophie s'accomplit dans la logique.

Cette position peut être défendue, et elle l'a été d'une manière plus ou moins radicale par plusieurs philosophes, comme Hegel par exemple. Mais une identification aussi immédiate est d'habitude rejetée. On tend plutôt, généralement, à concevoir la logique comme une branche de la philosophie parmi d'autres, ou même comme une discipline distincte. Ainsi, l'idée traditionnelle que la logique est un outil pour les autres sciences, et notamment pour la philosophie elle-même, suggère que les recherches logiques n'ont pas le même objet que celles de la philosophie en général, et qu'elles peuvent être accomplies indépendamment des études qui constituent les autres disciplines philosophiques, telles que l'éthique ou la métaphysique. Pour introduire cette différence, il suffit de modifier les définitions respectives de la philosophie et de la logique. On peut par exemple restreindre la définition de la logique, en ajoutant que la logique n'est pas la science des règles de tout discours vrai, en général, mais uniquement la science des règles formelles des discours vrais. Par cette restriction, on laisse hors de la logique la recherche des conditions matérielles de la vérité. Et de cette manière, sans rien changer à la définition de la philosophie en tant que recherche des conditions de toute vérité, on laisse place en elle, à côté de la logique, à une ou plusieurs disciplines visant ces conditions matérielles, ainsi qu'éventuellement leur coordination avec les conditions formelles.

On peut au contraire élargir la définition de la philosophie en lui donnant d'autres objets fondamentaux que la seule vérité, comme le bien et le beau. Il en résulte plusieurs positions possibles alors pour la logique au sein de la philosophie ainsi définie. Retenons par exemple la définition qui l'ordonne au bien autant qu'au vrai. Il se peut alors que le bien se confonde avec le vrai et que la philosophie se ramène finalement à la logique, même si elle en paraissait distincte au départ. Il se peut aussi que le bien se révèle comme devant être abordé essentiellement en tant que vrai bien et que la question du bien se subordonne de cette façon à celle du vrai. Ici encore la philosophie se réduit à la logique. Enfin, il se pourrait que le bien s'avère indépendant du vrai, soit qu'il y reste irréductible, soit qu'il le contredise même. Et dans ce cas la philosophie se scinderait en une logique d'un côté, et une sagesse ou une éthique non strictement logiques de l'autre.

Enfin, en modifiant à la fois les deux définitions dont nous sommes partis, toutes les distinctions possibles peuvent être produites entre la logique et la philosophie, jusqu'à leur entière séparation. Restreignons par exemple la philosophie à la réflexion sur le sens de la vie et la logique à l'étude des conditions formelles du discours vrai. Dans ce cas, la logique pourra se développer comme une science séparée de la philosophie, aussi indépendante d'elle que le sont devenues apparemment la psychologie, la théologie, ou les sciences de la nature, par exemple.

Dans la mesure où nous pouvons rapprocher ainsi la philosophie et la logique, ou les éloigner, en modifiant leur définition, il paraît y avoir un jeu arbitraire qui conditionne la position de notre question. Ou plutôt, la réponse semble pouvoir résulter de ce simple jeu, et faire donc s'évanouir le problème, à moins que nous ne parvenions à trouver des raisons de fixer d'abord ces définitions.

Faut-il donc considérer que la tâche préliminaire à notre recherche soit de trouver les bonnes définitions de la logique et de la philosophie? Pour le savoir, supposons ce travail achevé. Nous aurons alors la vraie définition de la logique et de la philosophie. Avouons que ce résultat sera tout à fait considérable. Car si ces définitions sont les seules vraies, celles qui s'imposent dans l'absolu, nous aurons découvert des notions qui doivent faire le consensus de tous les logiciens et de tous les philosophes. En effet, ou bien tous ceux qui sont reconnus pour tels dans l'histoire s'accorderont sur nos définitions, ou bien nous pourrons éliminer tous ceux qui divergent en tant que faux philosophes ou logiciens, puisque nous posséderons les critères permettant de déterminer la nature de la vraie philosophie et de la vraie logique. Au contraire, si nos définitions ne sont pas exclusives d'autres, alors nous n'éliminons pas le jeu de leurs variations possibles, et l'entreprise était vaine pour notre projet.

Maintenant, si nous savons ce qu'est vraiment la philosophie et la logique, nous saurons du même coup ce qu'est la vérité et la façon dont ces deux disciplines s'y rapportent. Autrement dit, nous aurons résolu du même coup la question de la nature du rapport entre la philosophie et la logique. Notre enquête n'aura donc pas été préliminaire, elle aura constitué toute la recherche. C'est dire que notre question peut se concevoir comme portant sur la définition de la logique et de la philosophie. Mais c'est dire également que cette définition pose à son tour le problème du rapport entre la logique et la philosophie que nous cherchons à résoudre.

Le mieux paraît être de poser le problème d'abord dans le cadre d'une conception minimale, large, de la philosophie et de la logique, en partant d'une définition provisoire susceptible de représenter un lieu commun pour le plus grand nombre de conceptions diverses. Ainsi, retenons pour la philosophie l'ambition d'atteindre la vérité dans ses premiers principes accessibles, et pour la logique l'idée d'une science des règles du discours vrai, qu'on s'en tienne ou non à l'aspect formel.

Supposons aussi la plus grande indépendance possible entre la logique et la philosophie, sans nous inquiéter d'abord de savoir à quelles conditions cette hypothèse est possible, afin de nous demander justement quelles sont les

conditions de cette indépendance. Puisque c'est en limitant la logique à son aspect formel que celle-ci peut le mieux prétendre à constituer une discipline autonome, n'envisageons provisoirement que la logique formelle ou la science des règles de la déduction. Quant à la philosophie, retenons uniquement de son rapport à la logique l'idée d'une argumentation cohérente qui la distingue d'autres discours, poétiques, religieux ou autres, sur les mêmes thèmes. Autrement dit, laissons ouverte la question de savoir si la philosophie doit supposer ou non le caractère logique de l'être tel qu'elle l'envisage. Remarquons d'ailleurs qu'il n'y a pas de contradiction entre l'exigence d'argumentation logique et la thèse du caractère foncièrement illogique du thème abordé, puisque rien n'interdit à la logique de devenir le révélateur de son contraire.

L'avantage de cette hypothèse réside d'abord dans la certitude ou l'objectivité qu'elle permet d'attribuer à la logique dans le cadre des sciences. Car il peut sembler que la logique acquière une sorte de neutralité en se débarrassant des présupposés philosophiques dont elle dépend en tant que partie d'une philosophie. Or, dans cette mesure, elle se dégagerait de la sorte de lutte indéfinie des idées qui paraît devoir affecter inéluctablement la philosophie à travers toute son histoire. Une fois assurée en elle-même comme science indépendante, une telle logique pourrait définir les règles nécessaires par lesquelles nous inférons le vrai à partir du vrai, absolument indépendamment du contenu des vérités qui entrent à chaque fois en jeu. De cette manière, le profit s'étend à toutes les sciences pour lesquelles la logique sert d'outil en vue du contrôle de l'argumentation. Et par conséquent, la philosophie elle-même bénéficie de cet appui solide qu'elle peut trouver hors d'elle, soit pour construire la cohérence interne de ses systèmes, soit pour assurer aux débats entre les diverses conceptions un ensemble de contraintes communes.

Or il semble que le philosophe puisse difficilement renoncer à poser l'hypothèse de cette indépendance de la logique, dans la mesure où, quelles que soient les idées qu'il défend, il doit chercher à les démontrer, c'est-à-dire précisément à les faire entrer dans un ordre dont les règles s'imposent déjà aussi bien à son interlocuteur qu'à lui-même. Autrement dit, en tant que le discours philosophique est argumentatif, il se réfère à des règles logiques supposées contraignantes antérieurement à son propre développement.

De l'autre côté, l'idée d'une logique dépourvue de tout présupposé métaphysique paraît également contestable. Car pris en eux-mêmes, les éléments constitutifs de la logique sont des objets de la philosophie: la nature de la différence, de la contradiction, du symbole, de la règle, du rapport entre la norme et la pensée, de l'identité ou de la vérité même, représente un objet de réflexion pour la philosophie. Et dans cette mesure, c'est non seulement le statut de la logique, mais également son contenu qui paraît devoir dépendre à nouveau de la philosophie.

Il semble donc que nous devions inévitablement tomber dans un cercle qui infirme l'hypothèse de l'indépendance de la logique par rapport à la philosophie.

Mais s'il y a dépendance réciproque entre elles, alors la logique n'est plus le terrain neutre sur lequel se rencontrent les pensées diverses en se soumettant aux mêmes règles et en faisant ainsi l'épreuve de leur cohérence, mais elle devient à

son tour un champ de bataille philosophique, où l'enjeu est celui de la définition des règles mêmes selon lesquelles l'argumentation philosophique doit se construire.

Si cette conclusion est juste, alors on conçoit que la logique, loin d'être une partie accessoire de la philosophie, doive en constituer une partie principale, puisqu'en elle la pensée se donne les moyens mêmes de constituer son discours selon des normes immanentes à la vérité qu'elle découvre, ou du moins selon des normes compatibles avec elle. Ce qui veut dire aussi que, plutôt que de se soumettre à une instance neutre, antérieure à elle, la philosophie milite dans la logique pour soumettre son discours et tout discours à la norme de sa propre vérité. Dans ce cas, s'il est vrai que la philosophie représente un terrain instable, où la vérité peut prendre plusieurs figures différentes, alors le recours à la logique n'est pas un moyen de s'assurer un point fixe en dehors, mais un moyen de soumettre la pensée à l'une ou l'autre de ces figures.

Pour savoir s'il en va bien ainsi, plutôt que de raisonner immédiatement sur la nature du phénomène, il est préférable d'observer ce qui se passe dans les écrits des philosophes sur la logique, puisque c'est la façon de se mettre sous les yeux l'éventuelle diversité des logiques en parallèle avec la diversité des philosophies. Il s'agira notamment, dans cette lecture, d'observer dans quelle mesure les thèses philosophiques avancées par les auteurs ont une incidence sur les règles mêmes de la logique qu'ils développent, et comment ils en viennent ainsi peut-être à proposer des logiques différentes, motivées chaque fois dans leur propre réflexion philosophique.

## PHILOSOPHIE ET MYSTIQUE

*Automne 1995*

### **Annonce**

Bien que la philosophie se distingue de la religion et de la théologie en tant qu'elle est une enquête rationnelle, visant à se dépouiller le plus possible des préjugés dans la recherche de la vérité, elle conserve des liens avec certains aspects de la connaissance ou de l'expérience que nous sommes portés à attribuer plutôt à la religion. C'est le cas pour la mystique. Non seulement des philosophes du moyen âge, par exemple, qui trouvaient naturel de lier la philosophie à la religion ou à la théologie, ont pensé que la philosophie aboutissait à une vision mystique, mais les philosophes modernes ou contemporains, plus détachés de cette tradition, ont souvent continué à réclamer pour la philosophie quelque vision mystique. Comment faut-il donc comprendre ce lien entre la philosophie et la mystique?

Il s'agira d'étudier cette question à partir de quelques textes de purs mystiques et surtout de philosophes, tels que Eckhart, Nicolas de Cues, Spinoza, Fichte, Wittgenstein ou Bataille. Plus précisément, nous retiendrons les livres suivants :

Saint-Jean de La Croix: *La montée du Carmel*

Bataille: *L'expérience intérieure*

Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus*

Eckhart: *Traité et sermons allemands*

### **Introduction**

#### *1. Thème*

Le thème de ce séminaire est le problème du rapport entre la philosophie et la mystique. Au premier abord, il semble en effet que ces deux formes de pensée soient bien distinctes : tandis que la philosophie semble être par essence laïque, liée aux facultés naturelles de l'homme, la mystique se situe plutôt du côté des religions, et paraît liée justement aux côtés les plus surnaturels de la religion, faisant appel à des facultés censées dépasser les capacités ordinaires de l'homme. Cependant, de même qu'il y a des alliances entre la philosophie et la religion, il en existe aussi entre la philosophie et la mystique, et cela étonnamment aussi chez des penseurs qui ne se rattachent pas spécifiquement à une religion. Le lien entre ces deux manières de penser apparemment hétérogènes fait donc problème. Il s'agit de trouver ce que signifie pour la philosophie sa capacité d'admettre une alliance avec un mode de penser qui paraît à première vue la contredire. S'agit-il d'une union illégitime? Ou sinon, qu'y a-t-il dans la nature de la philosophie qui puisse appeler un mode de penser qui paraît lui être d'abord étranger ou opposé?

Le contexte de cette question est celui du problème des limites de la raison. En effet, la question du rapport de la philosophie à la mystique est un cas du

problème plus général du rapport de la raison à ce qui n'est pas elle et qui, par conséquent, dépasse ses limites. Ou du moins, s'il y a deux attitudes philosophiques possibles, l'une qui admet un rapport avec la mystique, et une autre qui l'exclut, il se pose la question de savoir où il faut situer les limites de la pensée proprement philosophique. Et à supposer que la philosophie se pose comme essentiellement rationnelle face à d'autres types de pensée, c'est bien la question des limites de la raison qui est posée ici. Il s'agira donc de nous poser deux questions. Premièrement, dans quelle mesure la philosophie est-elle vraiment définissable comme essentiellement rationnelle? ou sinon, comment définir la philosophie par contraste par exemple avec les pensées religieuses, si elle ne se trouve pas essentiellement liée à la raison, mais comporte quelque chose au-delà d'elle? Deuxièmement, comment comprendre la raison en tant qu'elle représente au moins la faculté principale, voire exclusive, à laquelle le philosophe peut légitimement recourir dans son argumentation? Si ces questions sont impliquées dans celle qui concerne le rapport de la philosophie et de la mystique, inversement, l'étude de ce dernier rapport est un moyen de chercher une réponse au problème des limites de la raison. Et je vous invite à concevoir ainsi la portée de la recherche à laquelle je vous convie.

De surcroît, si la philosophie est essentiellement rationnelle, alors, outre les questions concernant la nature de la raison en général, le contexte plus large de notre question est bien ici encore celui de l'ensemble des questions concernant la nature de la philosophie.

## *2. Position du problème*

Il est toujours difficile de définir des phénomènes de nature complexe, comme la philosophie et la mystique, sans simplifier beaucoup, au risque de les déformer. Livrons-nous toutefois à cette simplification, en nous réservant d'introduire plus de complexité dans nos conceptions à mesure que le besoin s'en fera sentir. J'entendrai donc ici par philosophie le mode de pensée à l'œuvre dans ce que notre tradition retient comme appartenant à la philosophie, et de même pour la mystique. Si l'on cherche dans chacun des deux cas un trait commun à l'ensemble de ces manifestations, il semble qu'on puisse retenir sans trop de difficulté l'importance de la pensée discursive, argumentative — bref, rationnelle — dans la philosophie, et au contraire une prétention de saisir la vérité directement, au-delà de nos moyens d'appréhension naturels des objets, que ce soit la raison ou les sens, dans la mystique.

Ceci dit, on conçoit bien qu'il doive exister pour le moins une tension entre la philosophie et la mystique, chacune des deux prétendant atteindre la vérité par des moyens différents de ceux de l'autre, et apparemment incompatibles entre eux. Mais à priori, le conflit n'est pas inévitable, dans la mesure où il est possible d'envisager la possibilité de concilier la raison et les facultés surnaturelles de la mystique dans la recherche de la vérité. Il faut donc voir si une telle réconciliation est ou non possible, et ce que ou bien leur irréductibilité ou bien au contraire leur complémentarité signifie pour la conception de la raison et de la philosophie. On peut envisager plusieurs conséquences pour la définition de la philosophie. Il se

pourrait d'abord qu'il se confirme qu'elle se limite à être un mode de pensée strictement rationnel, ou au contraire qu'elle peut ou doit comporter des éléments de pensée non rationnels. Dans le premier cas, ou bien elle s'oppose irréductiblement à la mystique, comme la raison à l'irrationnel, c'est-à-dire comme la faculté du vrai aux facultés de l'illusion, et alors elle prétend réfuter la position mystique en soutenant que la recherche de la vérité implique de s'engager dans une voie purement rationnelle; ou bien elle se contente d'affirmer la valeur de l'approche purement rationnelle, sans exclure la possibilité d'autres voies d'accès à la vérité, et elle peut côtoyer pacifiquement la mystique, avec même, à la limite, des collaborations extérieures et occasionnelles. Dans le second cas, c'est la raison elle-même qui, réduite à elle seule, paraît insuffisante au philosophe, et appelle pour cette raison autre chose qui la complète, de telle manière que la mystique n'apparaîtrait plus comme une autre voie, étrangère à la philosophie, mais comme l'un de ses éléments constitutifs. Et dans ce cas, c'est la prétention à s'en tenir à la pure raison qui devrait être dénoncée par la philosophie comme illusoire.

Mais pour l'instant, nous avons raisonné abstraitement, en faisant comme si nous savions ce qu'est la raison, alors que le but de notre question est précisément de permettre une meilleure compréhension de ce qu'elle est. Il faudra donc revenir à sa définition. Et pour cela, il peut être utile de complexifier l'opposition directe que nous avons établie entre la philosophie et la mystique, en les situant dans l'ensemble des moyens de connaissance que nous nous attribuons. Comme nous l'avons déjà remarqué, la grande opposition que nous aurions tendance à établir n'est pas d'abord celle de la philosophie et de la mystique, mais celle de la philosophie en un sens large, en tant que connaissance rationnelle, et de la religion, en tant qu'elle fait appel à autre chose, qui, dans notre culture, est la foi. Or on sait que, entre la philosophie et la religion ainsi conçues, l'histoire nous présente justement tous les degrés d'alliance et d'opposition, la philosophie ayant pu être servante de la religion, mais aussi au contraire, la religion servante de la philosophie, comme elles ont pu s'ignorer l'une l'autre ou chercher à s'éliminer réciproquement.

Pour comprendre cette relation, il est utile d'introduire une nouvelle division: du côté de la philosophie, ou de la connaissance rationnelle, naturelle, nous pourrions distinguer la philosophie proprement dite des sciences au sens moderne du terme, qui en sont issues et parfois se sont retournées contre elle ; du côté de la religion, ou de la connaissance surnaturelle, on peut distinguer la théologie, qui concilie la foi et la raison, en cherchant à introduire des explications rationnelles dans la révélation, même si ces explications sont conçues comme devant s'arrêter devant un mystère inaccessible à la raison, d'une part, et d'autre part la mystique, qui va droit à ce mystère et prétend y pénétrer directement en abandonnant derrière soi les facultés purement naturelles ou humaines.

Dans ce nouveau tableau, il est intéressant de remarquer toutes les relations nouvelles qui s'établissent. Il y a sans doute des liens naturels entre la science et la philosophie, d'une part, et entre la théologie et la mystique d'autre part, qui confirment la première division. Mais on en découvre aussi d'autres qui la

brouillent. Ainsi, la théologie et la science peuvent s'allier contre la philosophie ; la philosophie et la théologie, contre la science et la mystique ; la philosophie et la mystique, contre la théologie et la science. Examinons donc quelques-unes de ces figures. Les liens entre la science et la philosophie sont trop courants et évidents pour qu'il soit utile d'y insister : une bonne partie de la philosophie moderne les affirme nettement, et souvent en posant du même coup l'autonomie du couple philosophie-science par rapport à la religion. De même, le théologien conçoit généralement la possibilité d'une expérience mystique, même s'il peut douter qu'elle soit entière dans cette vie terrestre et la réserver aux élus après la mort, ou sur terre, à quelques privilégiés seuls, comme les anciens prophètes. Inversement, de nombreux mystiques tiennent à inscrire leur expérience dans le cadre d'une théologie. Ainsi, il est frappant de voir l'une des plus grandes mystiques de l'Occident, Thérèse d'Avila, perpétuellement anxieuse de se faire rassurer par les meilleurs théologiens sur l'authenticité de son expérience selon les critères de la théologie. D'autres, au contraire, comme Angèle de Foligno, tendent à mépriser le savoir des théologiens et à affirmer la supériorité et l'autonomie de l'expérience mystique par rapport au savoir des savants, de quelle sorte qu'ils soient. Ou encore le lien de l'expérience mystique est affirmé avec la philosophie à l'encontre la théologie, comme chez certains philosophes mystiques qui se veulent indépendants de toute religion positive, Spinoza, Nietzsche ou Bataille, par exemple. Quant à l'alliance entre la science et la théologie, contre la philosophie, elle est fréquente aujourd'hui chez les théologiens, méfiants envers la philosophie en laquelle ils voient une concurrente, mais disposés à s'appuyer sur les sciences ou certaines d'entre elles (comme presque toujours, la philologie au moins, et les sciences historiques) pour expliquer divers aspects de la révélation. Bref, presque toutes les alliances paraissent possibles entre les divers modes de connaître distingués dans ce tableau.

Mais quelle est la raison pour laquelle il subsiste presque toujours une tension entre eux, qui les empêche généralement de se concilier tous ? Il doit y avoir en chacun un principe qui tend à exclure celui des autres, et par conséquent à être lui-même exclusif. Autrement dit, il paraît y avoir entre eux un conflit d'autorité. Quelle est donc l'autorité déterminante pour chacun de ces modes de connaissance ? Nous avons distingué d'abord la raison et la foi, qui sont bien des principes capables de s'exclure lorsqu'il s'agit de savoir laquelle a l'autorité par rapport à l'autre. Mais cela est insuffisant, puisqu'il peut y avoir des conflits d'autorité également entre la science et la philosophie, ou entre la théologie et la mystique, c'est-à-dire à l'intérieur de la pensée rationnelle ou de la pensée religieuse. Il faut donc déterminer plus précisément de quelle autorité propre relève chacun de ces quatre modes de penser. Je vous propose à présent de comprendre leur différence à partir de celle de l'autorité ultime dont elles relèvent respectivement. Pour la science, c'est l'expérience. Tout ce que le savant dit doit se laisser vérifier ou falsifier par l'expérience, qui établit l'adéquation possible ou l'inadéquation de la théorie et de ses objets. Certes, la raison joue un rôle important, mais subordonné à ce critère de l'expérience (ainsi la science se satisfait d'un bricolage aboutissant à de multiples petites théories partiellement

cohérentes, et souvent incompatibles entre elles, comme le remarque avec insistance Suppes). Au contraire, la philosophie pose son autorité dans la seule raison, car même quand elle admet d'autres autorités, comme l'expérience scientifique, par exemple, ce n'est pas directement, comme la science, mais à partir de raisons, qui sont elles-mêmes les résultats d'une critique, c'est-à-dire d'un examen rationnel de la nature de l'expérience. Il en va de même lorsque le philosophe pose l'autorité de la foi, en tant qu'il prétend en cela rester philosophe. Quant à la théologie, elle trouve évidemment son autorité dans la révélation. C'est ce que signifie la foi du théologien : il croit que Dieu nous a révélé les vérités qu'il veut nous faire connaître et que le chemin de la vraie connaissance passe par l'adoption de cette révélation, sa lecture et son interprétation. Certes, le théologien utilise habituellement la raison pour interpréter la révélation, mais celle-ci n'est, comme pour le savant, qu'un moyen et non l'autorité ultime. Quant à la mystique, elle se fie entièrement, comme telle, à l'expérience intérieure, où l'être, la vérité ou Dieu, lui apparaît directement, quoique peut-être de manière ineffable. Certes, c'est encore une forme de révélation particulière, mais, contrairement à celle du théologien, elle n'est pas un objet disponible dans le monde, comme les Écritures et la tradition d'une Église, comme un discours perceptible par les sens, mais une lumière purement intérieure, sans réalité objective, bien qu'elle se manifeste comme la réalité même.

Si l'on songe maintenant à ces quatre autorités, on voit que les diverses alliances possibles ne suppriment jamais la question de savoir sous quelle autorité les autres sont placées. Ainsi, entre la théologie et la philosophie, la tension doit toujours subsister, puisque lorsque le théologien se met à philosopher, c'est sous l'autorité de la révélation, et donc dans son cadre, tandis que le philosophe qui fait de la théologie sort encore de ce cadre pour le soumettre à la critique de la raison, qui constitue son autorité propre. De même, le mystique risque toujours d'entrer en conflit avec le théologien, dans la mesure où il interprète la révélation extérieure à la lumière de son expérience intérieure, tandis que le théologien, en tant que tel, donne la priorité à celle-ci. On pourrait faire des réflexions analogues sur les autres alliances possibles. Et l'on voit combien cette multiplicité des autorités dans le domaine de la connaissance engendre un problème difficile, puisqu'elle introduit un conflit constant, qui ne peut se résoudre que par la prédominance de l'une sur les autres.

Il est utile, pour voir l'enjeu de ce conflit, d'examiner plus à fond en quoi consistent ces quatre autorités, et quel est par conséquent leur crédit. Nous avons énuméré l'expérience objective de la science, la raison pour la philosophie, la révélation objective pour la théologie, et l'expérience intérieure immédiate pour la mystique. Telles sont les autorités immédiates. Mais quelle est l'instance qui s'affirme dans chacune et qui pose donc son autorité ? Dans l'expérience scientifique, nous pouvons dire que c'est la nature en un sens large, ou les objets mêmes de la connaissance naturelle. L'expérience est décisive en science, en tant qu'elle est le lieu où se manifeste ultimement ce que nous voulons y connaître : c'est là que l'objet se dispose selon les règles que nous lui attribuons, ou qu'il se rebiffe et manifeste ainsi qu'il ne reconnaît pas les lois que notre théorie voulait

lui imposer. Dans la science, le savant interroge donc directement l'objet de sa connaissance et veut lui demander de répondre en personne, pour ainsi dire. La révélation extérieure est essentielle pour le théologien en tant qu'elle est le lieu où Dieu nous parle. En effet, Dieu n'est pas un objet de la nature, mais le créateur du monde, qui se tient hors de lui en même temps qu'il s'y manifeste. C'est donc par des signes qu'on accède à lui en tant qu'on reste pris dans le monde. Et Dieu est l'autorité ultime parce qu'il est l'auteur de tout, et par conséquent celui qui sait pourquoi et comment tout existe, bref, il représente le seul lieu véritable de la connaissance. Quant au mystique, c'est également Dieu ou l'être ultime des choses qu'il découvre dans son expérience : non pas la forme des choses ou leurs lois particulières, non pas les signes de Dieu dans les choses, mais directement l'être absolu comme tel, hors de toutes les formes extérieures. Or, puisque tout provient de cet être, qui est lui-même tout, il est l'autorité ultime, et l'expérience intérieure est le lieu où il se manifeste.

Jusqu'à présent, nous avons découvert les instances qui constituent les autorités de la science, de la théologie et de la mystique : c'est, semble-t-il, la nature et Dieu, ou les êtres naturels et l'être surnaturel. Selon cette division, il semble que la division première se confirme : d'un côté la connaissance naturelle, de l'autre la connaissance surnaturelle. Il semble alors qu'il faille simplement placer la philosophie du côté de la science, comme une sorte de science purement rationnelle de la nature. Mais il est un peu difficile de voir ce que cela signifierait. Remarquons d'abord que l'idée que l'autorité mystique et l'autorité théologique se confondraient ultimement en un même être, Dieu, quoique plausible, n'est pourtant pas nécessaire. Il se pourrait que le Dieu nécessairement transcendant du théologien, parce qu'il s'exprime par des moyens qui lui sont étrangers et se refuse à toute saisie naturelle ou immédiate, ne corresponde pas à l'être intérieur, plus immanent que toute chose, que découvre le mystique. Dans ce cas, il n'y aurait pas seulement l'autorité de la nature et de la surnature, mais trois autorités différentes : disons la nature, Dieu au-delà du monde, et l'être même de toutes choses. Comment choisir à quoi me fier ? Je peux choisir arbitrairement. Sinon, il reste précisément encore la raison, que nous n'avons pas encore analysée pour en découvrir l'autorité ultime. Mais c'est vers elle que nous tendrions à nous tourner pour lui demander de répondre à la question de savoir laquelle des autres autorités est la vraie. La situation est paradoxale, parce que, dans ce cas, ou bien nous nous soumettrions à son autorité en dernier ressort, ou bien elle se dépouillerait elle-même de toute autorité immédiate pour se soumettre à l'une des trois autres, ce qui nous renverrait à l'arbitraire que nous voulions éviter en recourant à elle.

Comment donc comprendre la raison en tant qu'autorité ? Car il semble qu'il n'y ait plus de place pour une autre instance, un autre être qui puisse répondre avec autorité à nos questions. Car la nature répond au savant dans l'expérience, Dieu au théologien dans la révélation, l'être absolu au mystique dans la lumière intérieure. Mais dans la raison, qui répond ? L'ordre logique ? Mais j'ai peur que ce ne soit qu'une abstraction, et que sinon, nous ne retombions sur l'une des autres instances selon que nous cherchons du côté de l'ordre de la nature, ou de celui de l'ordre des idées dans un entendement divin. Puisque nous ne trouvons

pas du côté de la réponse, cherchons du côté de la question. Car chacune des voies de connaissance que nous avons repérées se présente comme un mode de questionnement : dans la science, il faut interroger la nature par l'expérience, dans la théologie, interroger Dieu dans la lecture de sa révélation, dans l'expérience mystique, interroger l'être tel qu'il rayonne de l'intérieur de tout. Dans chaque cas, il y a des méthodes différentes d'interrogation, mais qui sont largement déterminées par ce qui est interrogé, car on n'interroge certes pas de la même manière les choses elles-mêmes, Dieu dans les choses qui lui servent de signes, ou la pure lumière immanente. En philosophie, nous avons bien une interrogation, mais apparemment pas de répondant qui veuille se présenter. Il semble que cette absence doive abolir la question. Or étrangement, c'est en philosophie qu'elle est le plus développée, puisqu'elle devient mise en question de tout, y compris des autorités des autres modes de connaissance. Il semble donc que la question prolifère ici à vide, sans plus trouver de répondants et par conséquent de réponse. Le phénomène est fort intéressant, et je vous propose de le comprendre de la manière suivante : la philosophie, ou plutôt la pure raison que nous lui avons attribuée comme autorité, n'adresse pas ses questions à un autre, comme les autres modes de connaissance, mais elle se les adresse à elle-même. Autrement dit le questionneur se questionne lui-même. Mais s'il se questionne, en tant que questionneur, il provoque en réponse d'autres questions. Dans ce cas, la raison comme telle trouve son autonomie dans la mesure où elle fait indéfiniment porter les questions sur les questions, et se présente à elle-même comme l'autorité, non pas concernant les réponses, mais concernant les questions mêmes. Dans ce cas, choisir la philosophie, ce serait se fier à l'autorité de la raison, non pas comme à celle d'un répondant, mais comme à l'autorité de la question même. C'est ainsi que l'autorité de la philosophie se présente nécessairement comme la critique de toute autorité. Fondamentalement donc, elle ne se concilie définitivement avec aucune autre autorité, puisqu'elle les dépouille sans cesse de toute prétention à être des autorités ultimes, c'est-à-dire à donner aux questions des réponses qui soient définitives ou hors de toute remise en question.

On comprend aussi que, étant l'autorité du questionnement lui-même, la philosophie se trouve naturellement à quelque degré dans les autres modes de connaissance, tels que la science et la théologie, qui doivent élaborer une méthode de questionnement pour accéder à leur propre autorité. Mais précisément, ici, la raison n'a d'autorité que provisoire, subordonnée, jusqu'à ce que vienne la réponse attendue de l'autre : Dieu ou nature. En revanche, le rapport de la raison à l'expérience mystique est plus difficile à saisir. Car il y a un trait commun aux deux : leur extrême autonomie, ou le caractère immédiat de la présence de l'autorité en eux. La raison n'interroge qu'elle-même, en tant qu'autorité du questionnement ; et l'expérience mystique n'interroge plus mais se transforme en la réponse même, en tant que la lumière intérieure s'y manifeste en personne, sans distance, de sorte qu'il n'y a plus l'espace d'une question. Par leur extrême degré d'autonomie, la philosophie et la mystique sont naturellement parentes, et elles s'appellent, comme la pure question, la pure réponse. Mais comme autorités et de

la pure question et de la pure réponse, elles se repoussent, aucune ne laissant de place à l'autre.

C'est pourquoi la question des limites de la raison trouve un lieu privilégié dans celle des rapports entre la mystique et la philosophie. La culture de la question comme telle ouvre tous les discours, toutes les possibilités de réponses, et pourtant les dépasse en même temps toujours dans la possibilité indéfinie de remise en question ou de critique. La raison peut toujours demander des raisons, mais peut-elle en donner ? Certes rien ne devient raison sans elle, elle est ce par quoi il y a des raisons. Mais comment, sous l'autorité du questionnement, la recherche des raisons aurait-elle une fin ? Ou donc la philosophie n'est que raison, ou elle suppose autre chose, et alors il lui faut trouver une autorité qui ne laisse aucune place à la remise en question, c'est-à-dire quelque chose comme l'expérience mystique. Mais nous avons vu combien toutes deux semblent également incompatibles. Comment le comprendre ? Peut-être faut-il pour cela comprendre mieux ou autrement ce qu'est la raison. Et j'espère que l'étude du rapport entre mystique et philosophie chez quelques mystiques et philosophes pourra contribuer à nous faire approcher d'une telle compréhension.

## LES PASSIONS DANS LA PHILOSOPHIE

Hiver 1998

### Annonce

Notre tradition philosophique a généralement opposé la raison aux passions, en attribuant à ces dernières un rôle perturbateur tant dans le domaine de la connaissance que dans celui de l'action. Il en résulte un idéal largement répandu d'une attitude scientifique objective délivrée de l'influence des émotions, ainsi que d'une attitude morale dans laquelle l'homme raisonnable a maîtrisé ses passions pour ne plus les laisser influencer ses décisions et ses actes. D'un autre côté, on a pu critiquer cet idéal comme illusoire : ni la science ne peut être véritablement neutre, ni la réflexion morale, ni l'action ne peuvent exister sans le dynamisme passionnel.

En abordant la réflexion sur les passions chez quelques philosophes, il s'agira d'essayer de comprendre mieux ce rapport entre la raison et les passions, afin de voir dans quelle mesure il est ou non essentiel et quelles sont ses conséquences pour la conception de la raison elle-même.

Nous aborderons les ouvrages suivants :

Descartes, *Les passions de l'âme*

Spinoza, *l'Éthique* (particulièrement la 3<sup>e</sup> partie)

Hume, *Traité de la nature humaine* (2<sup>e</sup> livre), et *Dissertation sur les passions*

### Introduction

#### 1. Thème

Le thème de ce séminaire est la question du rapport entre la philosophie et les passions. En effet, la philosophie se rapporte de manière essentielle à la raison, en tant qu'elle est d'une part science autonome, c'est-à-dire connaissance fondée sur les facultés naturelles de l'homme, et prétendant à une certaine forme d'objectivité, celle qui correspond à la capacité discursive, c'est-à-dire à l'activité rationnelle. D'autre part, en tant que recherche de la sagesse, la philosophie se conçoit également comme une forme de connaissance dont la portée est pratique, et qui conduit à un mode de comportement fondé sur la reconnaissance du vrai. Cette manière de se comporter qui correspond à la sagesse se définit donc également par rapport à la raison. En effet, le comportement du sage se distingue par le fait qu'il peut se justifier rationnellement, non seulement face aux autres, mais également dans l'esprit de chacun, de manière immanente. Le sage ou le philosophe est celui qui s'est résolu à se gouverner selon sa raison, aussi bien dans le monde des idées que dans la réalité. Au contraire de la raison, les passions

représentent les impulsions primitives, qui ne reconnaissent pas l'ordre rationnel, mais relèvent d'une sorte de désordre naturel où les forces vitales s'expriment de manière anarchique, même si elles obéissent peut-être à des lois naturelles. Par conséquent, les passions représentent d'abord le milieu de la vie non philosophique, éloignée à la fois de la connaissance de la vérité et de la cohérence du comportement qui caractérisent le sage. Par rapport à l'entreprise du philosophe, les passions apparaissent donc comme un élément perturbateur, comme des forces à dominer ou, éventuellement, à détruire. Il semble donc y avoir un intérêt pour le philosophe à connaître ces forces pour ainsi dire ennemies, de manière à les soumettre à la raison, déjà par la connaissance, et ensuite dans la pratique. Mais comment peut-on aborder rationnellement ce qui semble être l'opposé même de la raison ?

Comme on le voit la question des passions est l'une de celles où la philosophie se trouve amenée à réfléchir à ce qui la nie, à ce contre quoi elle doit lutter pour se poser, à ce qui constitue donc son opposé. Dans la mesure où elle se définit par rapport à la raison, non seulement en tant qu'elle use de la raison, mais encore en tant qu'elle se rapporte rationnellement à la raison, elle se trouve nécessairement confrontée à ce qui s'oppose à la raison ou à ce qui lui reste étranger. En effet, la philosophie ne trouve pas la raison toute donnée, déjà accomplie et parfaitement définie, de telle manière qu'elle n'aurait qu'à s'en saisir ou à s'y soumettre, comme si elle était une voix qui pouvait parler sans l'action du philosophe et qu'il lui suffise d'écouter. En tant que la connaissance ou la sagesse n'est pas donnée, mais qu'elle doit être cherchée, et cela de manière autonome, il se pose pour le philosophe la question de la définition de la raison elle-même, et par conséquent de sa délimitation. Or les limites de la raison apparaissent sur le fond de ce qui n'est pas elle. Ce fond peut apparaître sous différentes figures, telles que celles de la réalité brute, de l'imagination, de la foi, ou, justement, celle des passions. Mais si c'est par confrontation entre la raison et ce qui n'est plus elle que la philosophie peut se poser, alors, en tant que les passions sont des forces qui s'exercent en nous et qui tendent à contredire la raison, c'est aussi à travers une sorte de lutte contre elles, semble-t-il, que la raison doit se définir et dessiner elle-même ses limites.

Par conséquent, dans l'effort pour distinguer la raison des passions et établir entre elles une frontière, c'est bien la question de la définition de la philosophie elle-même qui se pose, dans la mesure où l'activité philosophique est rationnelle et implique cette séparation.

## *2. Position du problème*

On dit que la philosophie peut s'exercer à propos de n'importe quel objet, et c'est probablement vrai. Mais on constate pourtant qu'elle a des objets privilégiés. Et parmi ceux-ci, les passions, bien que souvent elles ne soient considérées que dans un cadre plus général, principalement dans les réflexions de caractère moral. Pourquoi les philosophes s'intéressent-ils donc aux passions ? Si l'on en croit l'opinion commune, c'est pour s'en libérer. Et cette opinion n'est pas seulement celle de ceux qui n'ont qu'une idée extérieure de la philosophie, mais également celle de beaucoup de ceux qui pratiquent cette discipline. Les moralistes utilisent

souvent l'image d'une lutte entre la raison et les passions, qui représente la lutte du bien et du mal en nous. On se représente alors la vie morale comme une guerre constante entre une faculté bonne, la raison, et des tendances mauvaises, les passions, les deux partis du bien et du mal cherchant à convaincre ou à séduire notre volonté. Il va de soi, dans cette représentation, que l'attitude morale consiste à n'écouter si possible que la raison, qui donne toujours les meilleurs conseils, de la renforcer en soi, de la rendre aussi active que possible, tandis qu'on cherche de l'autre côté à faire taire les passions et à les affaiblir pour les soumettre au gouvernement de la raison. Dans cette perspective, l'opposition de la raison et des passions est donc celle qu'on peut se représenter entre les facultés du bien et du mal. Et de nombreuses morales, différentes entre elles, partagent ce point commun qu'elles se représentent la vie morale sous la forme d'une telle lutte entre la raison et les passions, dans laquelle l'enjeu est la soumission de l'une des facultés à l'autre, et, selon l'issue de la lutte, la victoire du bien ou du mal en nous.

Être moral revient donc principalement à être raisonnable, tandis que tout abandon aux passions éloigne de la voie droite et juste. Or, que cette morale de la raison soit fondamentalement celle de la philosophie, cela se voit à plusieurs caractéristiques. D'abord, le choix de la raison comme faculté directrice est généralement celui qui fonde justement la philosophie. Par opposition aux autres, le philosophe est celui qui lie connaissance et action, et qui, par conséquent, cherche des justifications rationnelles à tout ce qu'il fait. Il est celui qui se voue à la critique, qui accepte de tout remettre en question, qui fait de la discussion argumentée le mode de rapport principal entre les hommes, et même de l'individu avec lui-même. Bref, puisque la critique, l'examen de toutes choses, la discussion soumise aux règles de la logique sont des caractéristiques de la raison, le choix de la raison est celui de la philosophie aussi bien. En outre, le terme de passion indique un autre aspect de cette lutte, qui permet de voir comment l'image est liée avec celle de la philosophie. En effet, le terme par lequel nous désignons les passions met en évidence la passivité qui leur est liée. Cela ne veut pas dire évidemment que les passions elles-mêmes ne soient pas actives, car dans ce cas, elles ne pourraient entreprendre une lutte contre la raison, ni la mettre en danger. Il faut comprendre que les passions sont nos passions, c'est-à-dire que c'est l'homme sujet aux passions qui est passif en elles. Et s'il est passif, c'est parce que, dans les passions, quelque chose d'étranger à lui agit en lui. Peu importe quelle est la chose extérieure qui est censée agir en l'homme dans les passions, il reste que, emporté par les passions, l'individu n'est plus tout à fait lui-même, mais qu'il est soumis à des forces qui lui échappent ultimement. C'est ainsi qu'on dit de quelqu'un qui agit sous un fort accès passionnel qu'il est hors de lui. C'est ainsi aussi qu'on dit de ceux qui font des passions les principes de leur conduite qu'ils sont les esclaves de leurs passions. En revanche, la raison est considérée comme la caractéristique essentielle de l'homme, en tant qu'il est l'animal raisonnable, et par conséquent, elle est ce en quoi l'homme est chez lui. Et comme dans la raison, l'homme se retrouve, c'est le lieu de son autonomie, où il s'entretient avec lui-même, de manière intime, sans avoir à consulter la nature, comme s'il pouvait se retirer dans sa raison comme dans un monde à part, à

l'écart des forces extérieures, pour n'obéir qu'à sa propre logique. Or la philosophie est la recherche de la sagesse, dans laquelle, par la connaissance, et notamment la connaissance de soi, l'homme parvient à l'autonomie et au bonheur qui y est lié. Telle est l'idée commune de la philosophie et de son rapport aux passions et à la raison.

Selon cette vue, dans laquelle le philosophe, se confiant à la raison et la fortifiant, devient autonome et réalise son essence ou sa liberté, en se dégageant des forces qui le soumettent aux turbulences extérieures et, par conséquent, à un ordre qui n'est pas véritablement humain, il semble qu'il y ait une ligne de démarcation nette entre les passions et la raison. En quelque sorte, la lutte morale entre ces deux forces en nous ne serait qu'une affaire pratique, ou du moins telle que la pratique y joue le premier rôle, tandis que les questions de connaissance y seraient réduites à un rôle subsidiaire, adjuvant. En effet, s'il est utile dans cette conception de connaître les passions, ce n'est pas parce qu'on ne sait pas les reconnaître en les distinguant de la raison, mais parce qu'il est utile de les connaître mieux pour les déjouer. Nous serions dans la situation d'une guerre habituelle, où l'ennemi est repéré, et où il ne se confond pas du tout avec les alliés, mais où il reste utile de le connaître mieux pour savoir quelles stratégies il est susceptible de mettre en œuvre et pour les contrecarrer. La connaissance des passions — déjà reconnues et situées dans un cadre bien déterminé, du moins dans des frontières qui les mettent clairement à l'extérieur de la raison — apparaît donc comme un approfondissement d'une sorte de connaissance essentielle que nous avons d'elles, plutôt que comme la recherche de ce que pourrait être leur essence en général. Et, comme les passions sont posées justement à l'extérieur de la raison, qui est la faculté chargée à la fois de leur faire la guerre et de mener l'enquête plus approfondie sur elles pour les déjouer, on peut même dire que cette connaissance des passions se présente aussitôt comme objective, en tant qu'elles apparaissent comme des objets placés en face de la raison, voire opposés à elle.

Si tel était le cas, la question des passions pourrait rester intéressante peut-être pour le philosophe, en tant que leur connaissance fait partie de ses moyens de se libérer plus efficacement des obstacles à la réalisation pour l'homme de l'idéal d'une vie autonome et libre. Mais, plus fondamentalement, l'existence des passions ne remettrait pas en question la philosophie. Elle représenterait un obstacle pratique à surmonter, mais pas une réalité qui mettrait en question la raison en elle-même. En effet, en principe, la raison serait déjà posée dans son autonomie, elle coïnciderait avec son essence, même si elle devait encore réaliser pratiquement cette autonomie dans les philosophes particuliers. Autrement dit, du point de vue de la pure connaissance, en soi, ou en droit, les passions n'affecteraient pas la raison, même si elles pouvaient l'empêcher en fait, de manière contingente, de se réfléchir dans sa pure essence. On pourrait même admettre que le problème ne soit pas que moral, et qu'il concerne aussi la connaissance dans une certaine mesure, justement dans la mesure où la connaissance est également une affaire pratique. Mais ce serait comme dans le cas d'un calcul arithmétique un peu complexe. Là aussi, en principe, le domaine du calcul est déjà donné, autonome, et en droit la solution de l'opération subsiste

déjà, même si je n'ai pas encore terminé le calcul. Mais ici aussi, dans les faits, des circonstances extérieures, parfaitement étrangères à l'arithmétique, peuvent m'empêcher de terminer le calcul, ou me conduire à y commettre des erreurs (comme si, par exemple, je dois faire le calcul dans une situation où je suis constamment dérangé par des gens auxquels il me faut répondre). Mais on ne considérera pas que ces obstacles contingents à l'effectuation du calcul remettent en question les principes. La situation serait peut-être un peu différente si la vie humaine était telle que personne n'ait jamais l'occasion de calculer dans d'autres circonstances que celles dans lesquelles il est conduit à faire des fautes de calcul. Mais, même là, ou bien nous ne saurions pas ce que signifie vraiment calculer, et l'arithmétique nous paraîtrait une science très peu sûre, ou bien nous en reconnâtrions la certitude de principe, et alors nous la distinguerions nettement des obstacles qui nous la font manquer dans la pratique.

Notons que, dans le premier cas, celui où nous n'aurions pas l'expérience de calculs effectués dans le calme, et répétés dans ces conditions, de manière à voir comment la solution se confirme à chaque fois, il nous serait justement impossible de savoir dans quelle mesure le calcul lui-même n'est pas dépendant en partie des événements extérieurs qui viennent le troubler. Et par conséquent, s'il était vrai que les passions nous affectent toujours, et nous empêchent donc toujours de nous retrouver dans un état de pure réflexion rationnelle, il devrait nous paraître également impossible d'affirmer que la raison peut vraiment se dégager des passions pour se développer en elle-même, de manière autonome. Et par conséquent, on peut se demander déjà si l'idée de la lutte entre la raison et les passions n'a pas quelque chose de contradictoire, lorsqu'on insiste pour dire qu'elle n'a pas de terme, que tous les hommes y restent pris, excepté peut-être quelques rares sages, qu'on connaîtrait selon des traditions elles-mêmes assez incertaines. Car de toute manière toutes les traditions de ce genre ont un élément important d'incertitude, comme toutes les connaissances de caractère historique, dont la caractéristique est justement qu'elles ne sont pas purement rationnelles comme les mathématiques, mais très dépendantes de toutes sortes de contingences. Si le philosophe devait donc commencer à croire à la raison sur la foi d'histoires que la raison ne peut pas authentifier, il se trouverait dès le départ entraîné hors de cette raison dont il veut faire son propre principe. Et l'on voit que, de ce point de vue, même l'idée d'une lutte perpétuelle, constitutive de notre vie morale, entre deux facultés distinctes, finit par mettre en doute la capacité que nous supposons à la raison de représenter pour nous le lieu d'une autonomie possible, aussi bien en ce qui concerne la morale que la connaissance.

Mais précisément l'idée d'une telle lutte entre deux adversaires nettement distingués est contestable en elle-même. Car en général les philosophes ne disent pas simplement que nous n'arrivons pas à trouver la paix intérieure parce que nous sommes dominés par les passions, et qu'il n'y a là qu'un problème pratique pour dégager ce qui dans notre être est déjà clairement reconnu comme devant constituer notre essence la plus intime, notre liberté et notre autonomie. Nous avons remarqué au contraire comment la philosophie était à la fois une entreprise de connaissance et de transformation pratique de celui qui recherche l'état de

sagesse. Le soi que nous devons atteindre, il ne nous est pas d'abord révélé dans sa pureté, comme une idée dont nous n'aurions plus qu'à chercher la réalisation. Au contraire, la libération que cherche le philosophe est essentiellement prise dans la tentative de connaître elle-même. Plus encore, certains peuvent penser que la connaissance, ou la vraie reconnaissance de ce que nous sommes vraiment, la vraie réflexion intellectuelle, est déjà l'état pratique de sagesse, et que toutes les actions extérieures ne sont plus des moyens d'y parvenir, mais des expressions mêmes de cette sagesse qui a été découverte. Dans ce cas, les passions sont importantes d'abord parce qu'elles sont des obstacles à la connaissance elle-même. Et s'il faut se dégager des passions pour connaître, alors il faut aussi se dégager des passions pour savoir reconnaître les passions comme passions et la raison comme raison, bref, pour devenir capable de tracer la véritable distinction entre les passions et la raison. On voit que, si, au lieu de révéler leur distinction au regard naïf, les passions et la raison commencent par se confondre, si bien que ce n'est que par une illusion qu'on croit pouvoir les distinguer immédiatement, alors l'existence des passions représente bien une mise en question de la philosophie elle-même. Car comment savoir si cette idée d'une raison purifiée n'est pas toujours illusoire, tant que nous ne l'avons pas réalisée ?

Si les passions pouvaient être clairement étrangères à la raison, le problème moral figuré par la lutte entre la raison et les passions serait déjà largement résolu, et sans grand intérêt philosophique, du moins sans grand intérêt pour la question de la définition de la philosophie et des limites de la raison. Mais quelles raisons avons-nous de croire que les choses ne soient pas aussi simples ?

Il faut remarquer déjà que, si nous pouvons dire en un certain sens que les passions nous sont étrangères, ce n'est pas au sens où les choses physiques nous le sont. Nous l'avons dit, si les passions sont des éléments de passivité, ce n'est pas en elles-mêmes, mais en tant qu'elles sont bien nos passions. Or précisément, ce n'est que d'une manière très relative qu'elles représentent notre passivité, puisque, la plupart du temps, nous agissons justement poussés par elles. A première vue, les passions sont donc plutôt nos ressorts, et donc des principes d'activité en nous. Et nous vivons d'abord nos passions comme étant nos propres manières d'être. Loin que je me sente généralement étranger à mes passions, je me sens exister au contraire en elles, je dis « je » en elles, et peut-être même pourrais-je dire que « moi », c'est d'abord ce que je sens en tant que je suis une sorte de sujet commun dans toutes mes passions. Comment donc peut-on en venir à dire que nos passions ne sont justement pas nous ? C'est qu'il nous arrive, par rapport à telle ou telle de nos passions, de prendre une sorte de distance, de refuser de nous y engager, de ne pas vouloir dire « je » en elles, comme nous le faisons couramment. Après une colère, par exemple, il peut m'arriver de me renier, en refusant de dire que j'étais vraiment moi dans cette colère, bien que, pourtant, la colère me faisait probablement justement m'affirmer fortement comme moi-même, contre tout ce qui s'opposait à ce que je ressentais comme étant moi-même du point de vue de ma colère. Alors, plutôt que de me renier, et de dire que je ne suis plus ce que j'étais, je pose ma colère comme extérieure à moi : elle devient une passion. Et parfois, quand je suis tiraillé par deux désirs — l'un de rechercher quelque plaisir,

l'autre de faire mon devoir, par exemple —, je suis bien dans l'un et l'autre, mais il arrive que je me place d'un côté plutôt que de l'autre dans la délibération même, ou dans une partie de cette délibération. De ce point de vue, je me représente moi-même comme raison, comme celui qui délibère et se dégage des deux voies possibles pour faire le choix, et comme tiraillé par la passion, qui veut se confondre avec moi, mais qui n'est pas pourtant vraiment moi. A ce qu'il me semble, c'est à peu près de cette manière que nous nous représentons concrètement comme poursuivant en nous-mêmes une sorte de lutte entre la raison et les passions.

Mais que se passe-t-il lorsque, par exemple dans la colère, la passion dit « je » pour moi, et de telle manière que je suis entraîné à dire, au moins quand elle m'emporte, « je » avec elle ? Il y a, à ce moment, confusion entre moi et la passion, et loin que je perçoive la passion comme une passion, j'y vois mon vrai principe d'action. De plus, au moment où je suis en colère, je vois les choses et je les comprends à travers la colère. La colère ne s'oppose donc pas à la raison, en ce moment, comme une sorte de force aveugle qui m'emporterait, en laissant hors d'elle la connaissance. Au contraire, je crois me connaître dans ma colère, et je crois même très bien savoir ce que je veux, quelle est la vraie situation, même s'il est possible que je le renie ensuite. Il me faut donc avouer que la colère se présente elle-même comme un principe de connaissance. Et si je prends ensuite distance d'elle, c'est aussi en tant que je refuse la perspective qu'elle m'a fait prendre, et que je conteste donc la valeur de la connaissance que je croyais avoir en elle. Je la dénonce donc non pas seulement comme une force qui m'aurait poussé malgré moi, mais également comme un principe d'illusion, qui m'a donné une représentation fautive à la fois des choses autour de moi et de moi-même. Au moment où je suis emporté par la colère, la force de conviction de la colère dépasse donc également celle de la raison, c'est-à-dire celle du point de vue que je vais prendre ensuite, une fois la colère retombée, en me dégageant d'elle. Mais qu'est-ce qui me permet de savoir que la représentation que me donnait la colère était illusoire, tandis que celle de la raison, qui me désillusionne, n'est pas illusoire à son tour ? Autrement dit, ne se pourrait-il pas qu'il y ait de la passion encore dans ce qui me paraît être la raison, de même que je prenais comme la raison ce qui me donnait mes raisons de me fâcher dans ma colère ? Que serait une raison totalement dépourvue de passion, et donc purement raison ? Car s'il n'existe pas une telle raison pure, alors il n'y a pas non plus de connaissance dégagee des passions, et libre de toute illusion dans la mesure où nous comprenons les passions comme des puissances d'illusion.

Le sage, au moins, qui représente le modèle d'une vie parfaitement raisonnable, devrait être dégagé de toute passion. Mais l'est-il ? S'il se distingue d'une machine à calculer, c'est parce qu'il agit selon des désirs propres : il veut être heureux ou libre ou autonome. Il ne fait pas que raisonner, mais il attribue une valeur à la raison. Et même s'il veut percer toutes les illusions par la raison pour atteindre un calme intérieur parfait, où il n'y ait plus de perturbations passionnelles, c'est encore un désir de ce calme qui le conduit. On peut se demander au moins si, jusque dans ce modèle extrême d'un être entièrement

conduit par la raison, il ne reste pas inévitablement un soubassement passionnel à sa conduite. Certes, il ne nommera pas ce genre de désir passion, dans la mesure où il prétendra s'y identifier pleinement. Mais est-il vraiment différent en cela de tous ceux qui disent sans hésiter « je » dans leurs autres passions ? Et si la raison du sage est encore mêlée à une passion, alors peut-il vraiment prétendre à la vraie connaissance ? Ne se trompe-t-il pas nécessairement, à la fois sur le monde et sur lui-même, et n'est-il pas pris dans l'illusion à propos de ce qu'il croit savoir de sa raison et de ses passions ? Mais alors, c'est l'entreprise de connaître les passions qui est paradoxale en elle-même, si les passions sont des principes d'erreur, et si elles menacent de subsister dans la connaissance qui les prend pour objet. Et au moment où la philosophie cherche à connaître les passions, ne doit-elle pas se remettre justement infiniment en question dans cet acte même, où elle tente de se dégager de ce qui n'est pas elle, et qui est pourtant peut-être aussi à son fondement ?

Si je vous propose l'étude de la question des passions en philosophie, c'est à cause de ce phénomène, qui fait que la philosophie semble se remettre en question dans l'étude qu'elle fait justement pour se définir par opposition à ce qui n'est pas elle, au moment où elle cherche à dégager son principe, la raison, de ce qui lui est étranger, et à établir les limites exactes de son domaine, de son principe au moins, et se trouve prise dans la confusion avec ce qui devrait se situer au-delà de ses propres limites. Pour aborder cette question je vous propose d'examiner la manière dont quelques philosophes ont étudié les passions, afin de voir dans quelle perspective ils ont entrepris cette étude, comment ils ont éventuellement résolu le paradoxe de la connaissance rationnelle d'un principe d'illusion interne peut-être à nous-mêmes et à notre raison, ou comment ils en ont tenu compte. Il se pourrait que la distinction que nous avons supposée entre la raison et les passions ne puisse être maintenue, et que les limites de la raison ne puissent plus se situer où nous croyons les voir. Il se pourrait que la nature de l'entreprise philosophique se révèle différente de ce que nous croyons communément. Pour aborder la question, je ne vous propose pas l'étude de textes marginaux dans la tradition philosophique, et qui pourraient passer pour ne concernant peut-être pas vraiment la philosophie dans ce que nous entendons classiquement par ce terme. Mais je vous invite à aborder au contraire quelques théories des passions de philosophes classiques, reconnus par tout historien de la philosophie.

## LE CHARLATANISME PHILOSOPHIQUE

*Automne 1999*

### **Annonce**

Hegel est un charlatan, ne cesse de répéter Schopenhauer, et il pense pouvoir le montrer. De même, Socrate et Platon avaient déjà leurs sophistes, qu'ils dénonçaient. Il semble que le monde philosophique ait toujours été non seulement le champ de la recherche de la vérité, mais également un théâtre privilégié du charlatanisme. Or, de même qu'il importe en philosophie de distinguer entre les fausses apparences et la vérité, de même il importe de savoir discriminer entre les philosophes et les faussaires. Et la tâche est d'autant plus ardue que la renommée et l'histoire officielle paraissent incapables de faire cette distinction, et placent sur le devant de la scène les uns aussi bien que les autres. Peut-on découvrir des critères pour dénicher le charlatanisme philosophique ? Des méthodes pour opérer la discrimination sont-elles possibles ?

Ces questions seront abordées par l'étude de textes de philosophes et de présumés charlatans notoires du passé. Voici ceux qui sont retenus :

Aristophane, *Les nuées*

Platon, *Le sophiste*

Heidegger, *Was heißt denken ?*

Heidegger, *Gelassenheit*

Hegel, *Phänomenologie des Geistes*

### **Introduction**

#### *1. Thème*

Le thème de ce séminaire est la question de la nature du charlatanisme en philosophie et de ce qui le rend possible. Selon l'idéal, la philosophie est une recherche de la sagesse, c'est-à-dire à la fois de la meilleure manière de vivre et du savoir essentiel qui conduit à cette façon de vivre et permet la connaissance des principes de notre monde et de notre existence. Dans la mesure où il y a dans la philosophie une recherche de science ou de connaissance radicale, c'est-à-dire de clarté pour nous sur les conditions de notre existence, l'entreprise philosophique est d'abord rationnelle, dans la mesure où c'est la raison ou l'intelligence qui constitue en nous le principe de la connaissance, pourvu qu'on ne l'oppose pas à d'autres sources de connaissance telles que la perception et l'expérience, qui entrent également dans l'enquête rationnelle. Or cette recherche rationnelle se fait naturellement sous la forme d'une discussion, dans laquelle s'échangent des arguments et où seules les démonstrations ont la force de s'imposer. C'est ainsi qu'on peut considérer le champ de la philosophie comme celui de la pure discussion, où seule la raison a l'autorité de décider de ce qui doit être retenu ou non, et c'est aussi de cette manière qu'on se représente le domaine de la

philosophie envisagée dans son histoire concrète. On sait bien que tous ceux qui sont intervenus dans le débat philosophique n'étaient pas intelligents et logiques au même degré. Mais précisément, on suppose que leurs arguments auront été éliminés par la discussion et qu'il ne restera que ceux qui ont soutenu le feu de la critique. Cependant, dès qu'on observe plus attentivement le débat philosophique concret, on se rend compte qu'il ne s'agit pas seulement de la valeur logique des arguments, mais également du sérieux ou de la sincérité avec lesquels les acteurs de ce grand théâtre de la pensée recherchent la vérité et cherchent à exprimer clairement leurs arguments. En effet, l'objet du débat philosophique n'est pas toujours celui de savoir dans quelle mesure une position est vraie ou non objectivement, ou selon sa valeur argumentative rationnelle, mais souvent aussi celui de savoir si les arguments avancés sont de véritables arguments, qui visent la vérité, ou au contraire des procédés rhétoriques destinés à faire passer simplement pour vraie une opinion que son auteur sait ou devrait savoir ne pas connaître. Autrement dit, le débat philosophique porte non seulement sur la valeur logique des arguments, mais également sur leur valeur de sincérité, et la question est de savoir non seulement si les arguments sont cohérents ou non, mais également si celui qui les avance est un chercheur sincère de la vérité ou simplement un charlatan. Car on ne va bien sûr pas discuter de la même manière avec l'un et avec l'autre. Or, selon l'histoire idéale de la philosophie, nous avons l'habitude de ne considérer habituellement — du moins de manière explicite — que la question de la vérité des philosophies, et non celle de leur authenticité. Mais, si nous savons qu'il y a parmi les prétendus philosophes des charlatans, alors la philosophie ne demande-t-elle pas qu'on envisage non seulement les moyens de vérifier la valeur logique — au sens large — d'une position, mais également sa valeur d'authenticité, et qu'on prenne au sérieux donc la question de l'existence du charlatanisme ?

Il appert donc que, dans le cas du charlatanisme, la raison ne se trouve plus seulement confrontée au problème interne de la cohérence de son développement, mais qu'elle se trouve rapportée à une intention qui paraît lui être étrangère, dans la mesure où elle peut être utilisée contre son but propre, non plus pour trouver la vérité, mais pour faire passer la fausseté. Comment est-il possible que la raison, qui se veut autonome dans la philosophie, puisse être un instrument, c'est-à-dire se trouver manipulée par autre chose qu'elle ? Et comment peut-elle prétendre à l'autonomie dans ces conditions, comme il lui est essentiel de pouvoir le faire si la philosophie doit pouvoir exister ?

Par conséquent, dans l'effort pour distinguer la raison de la rhétorique trompeuse du charlatanisme et pour établir entre elles une frontière, c'est encore la question de la définition de la philosophie elle-même qui se pose, de telle manière que le problème du rapport entre la philosophie et le charlatanisme représente également une mise en question de la philosophie elle-même.

## *2. Position du problème*

La question générale qui se pose dans ce séminaire comme dans la série de séminaires à laquelle il appartient est celle de savoir quelle est la nature de la

philosophie. Il n'est donc pas question de commencer à nous poser la question du charlatanisme en donnant comme référence une définition de la philosophie, afin de chercher par comparaison avec elle celle du charlatanisme. Pourtant, même si nous ne savons pas précisément ce qu'est la philosophie, puisque nous nous interrogeons à ce sujet, nous ne sommes pas dans la position de n'en avoir aucune idée, auquel cas notre enquête deviendrait impossible. Nous avons donc au moins des hypothèses sur ce sujet. Et déjà, en posant une question sur la nature de la philosophie à travers une question qui porte sur les limites de la raison, nous supposons que la philosophie a un lien particulier avec cette faculté. En effet, l'habitude est de distinguer l'activité philosophique d'autres formes d'activités qui lui sont apparentées par le fait que la philosophie a un lien étroit avec la raison. La théologie, par exemple, traite de beaucoup de questions qui concernent la philosophie, comme celles du fondement de la connaissance et de la morale, ou du sens de la vie. Et si la philosophie recherche la sagesse, la théologie s'efforce de définir aussi l'idéal de la sainteté, qui a avec celui de la sagesse l'analogie d'être la figure de la meilleure vie possible. Cependant, tandis que la théologie se fonde ultimement sur la foi, c'est-à-dire sur une autorité extérieure au sujet auquel l'enseignement est adressé, la philosophie est réputée s'opposer à elle par sa prétention de ne s'appuyer que sur la raison, en tant qu'autorité intérieure, naturelle, du philosophe. De même, alors que la science se développe par une méthode dans laquelle la raison joue un très grand rôle, pour parvenir à la connaissance du monde, et ressemble par là à la philosophie, elle trouve son critère ultime dans l'expérience, ou plutôt dans une expérience méthodique, l'expérimentation, tandis que la philosophie soumet encore à la critique rationnelle cette autorité de l'expérimentation et de l'expérience en général. De même, par opposition à la rhétorique ou à la poésie, ou à la littérature en général, la philosophie est réputée se fonder sur les arguments rationnels, plutôt que sur l'imagination et la force des passions. Il est vrai que la philosophie soumet jusqu'à la raison à sa critique, mais c'est encore en se référant à elle qu'elle le fait. Sans prétendre régler la question de savoir si la philosophie se définit par le fait qu'elle serait une entreprise purement rationnelle, posons donc l'hypothèse d'un lien très intime entre la philosophie et la raison, qui la caractérise par rapport à d'autres activités semblables.

Ce lien se remarque concrètement dans l'ouverture de principe de la philosophie à la discussion rationnelle, c'est-à-dire dans la disposition à soumettre sa pensée à la discipline de la discussion et au critère de la raison qu'elle reconnaît. Dans cette mesure, toute prétention de se mettre à l'abri de la critique autrement qu'en y répondant par des arguments rationnels semble renvoyer hors de la sphère de la discussion philosophique, et de la philosophie par conséquent. Il semble donc facile de distinguer en principe ce qu'est la vraie philosophie par opposition à tout ce qui ne fait qu'avoir une certaine similitude imparfaite avec elle. Ne suffit-il pas en effet de sonder tout discours qui se prétend philosophique pour voir dans quelle mesure il ne se réclame d'aucune autre autorité que celle de la raison, et ne cherche donc à s'imposer que dans le cadre d'une libre discussion fondée sur les seuls arguments rationnels ? Au moins, en posant cette exigence, on

ne risque pas beaucoup de se trouver confronté à un refus de principe de la plupart de ceux qui se présentent comme philosophes dans notre tradition. Les plus sceptiques face à la raison, comme les philosophes de la tradition sceptique, justement, ne refusent pas d'attaquer la raison par elle-même et de soumettre leurs arguments à l'examen de la raison, dans une discussion ouverte. Loin même qu'ils cherchent un fondement hors de la raison, ils se contentent de montrer que la raison ne permet pas d'en trouver de satisfaisant, et qu'elle ne peut pas elle-même servir de fondement, de sorte qu'il convient de rester dans le doute. Autrement dit, ils considèrent encore leur doute comme une conclusion rationnelle au moment où ils contestent le pouvoir de la raison. Par contraste, pourrait-on voir le charlatan comme quelqu'un qui prétendrait à la philosophie tout en refusant de se soumettre aux exigences de la discussion rationnelle ? Dans ce cas, il serait facile de le repérer. Mais la méthode n'est pas applicable. En effet, quelqu'un qui se contenterait d'affirmer son opposition à la raison et refuserait d'argumenter rationnellement en faveur de sa position, serait simplement exclu du débat philosophique et situé sur un autre terrain. Or les charlatans évitent bien de se laisser renvoyer sur un autre terrain. Ils prétendent justement faire de la philosophie, et par conséquent, ils se prétendent également ouverts au débat rationnel.

Mais que se passe-t-il dans la discussion philosophique ? Comment joue-t-elle le rôle d'un critère pour les prétentions philosophiques de ceux qui y entrent ? La discussion est censée permettre la mise en évidence des raisons sur lesquelles reposent les positions qui y interviennent, et par là de montrer comment elles conviennent ou non à la raison. On cherchera ainsi à montrer comment telle thèse se ramène logiquement à certains principes, tandis que telle autre ne se laisse pas défendre sans tomber dans des contradictions. Par là, la discussion rationnelle permet de distinguer entre ce qui vaut philosophiquement et ce qui ne vaut pas. La référence à la raison est traitée comme le recours à une sorte d'autorité neutre, intérieure à tout homme, et qui permet de faire la discrimination entre ce qu'il est permis de penser et ce qui répugne aux principes de la pensée, en tant qu'elle est ramenée à son noyau rationnel. Selon cette conception, que nous avons posée comme définissant le champ de la philosophie, il suffit de soumettre toutes les positions prétendues philosophiques à la discussion rationnelle pour finir, à plus ou moins long terme, par démontrer ou bien qu'elles sont justifiées dans leur prétention rationnelle, ou bien qu'elles contredisent la raison. Tel est même l'idéal de la discussion philosophique, ou le critère ultime auquel la philosophie semble vouloir se soumettre. Dans cette perspective, à terme, la discussion, poussée jusqu'au bout, devrait permettre d'éliminer progressivement toutes les fausses doctrines et ne laisser subsister que les vraies. Et n'est-ce pas ce que nous attendons de toute discussion d'ailleurs ? Si nous ne pensions pas qu'un argument plus cohérent est meilleur qu'un autre, nous ne chercherions certainement pas à raisonner plus rigoureusement, et nous ne prendrions pas la peine de discuter et de convaincre par des démonstrations. Nous nous contenterions de faire comme nous le faisons dans les questions que nous ne jugeons pas solubles par la raison, dans certaines questions de goûts, par exemple, en affirmant directement, et

éventuellement en cherchant à entraîner les autres dans notre sens par la force, par la force physique ou par celle des passions. Dans ce cas, pour éliminer les charlatans, il suffirait d'examiner leurs arguments et de montrer qu'ils sont faux et ne tiennent pas dans une discussion rigoureuse.

Si l'on pouvait résoudre le problème de cette façon, alors il n'y aurait pas de question du charlatanisme qui soit distincte de celle des erreurs en philosophie. Car dans les deux cas, il se trouve simplement que quelqu'un affirme dans le contexte d'une discussion philosophique quelque chose qui répugne à la raison et qui va donc être détruit par des objections plus solides. Le charlatan n'est donc plus qu'un intervenant dans la discussion qui y avance des faussetés, et, du point de vue de la philosophie, c'est-à-dire de la discussion rationnelle, il ne se distingue pas de tous les philosophes qui se trompent.

Pourtant, on hésiterait à dire que tous les philosophes sont des charlatans parce que le fait que la discussion se poursuit montre qu'ils se sont vraisemblablement tous trompés. Mais comment se distinguent-ils des charlatans ? Comme eux, ils défendent des supposées vérités qui n'en sont probablement pas, si l'on admet que la discussion finira par les réfuter, ou du moins par les réfuter tous à l'exception d'un seul, dans le cas le plus favorable. Pour départager les philosophes authentiques des charlatans, il semble qu'il faille faire intervenir un autre critère, qui n'est plus celui de la vérité ou de la fausseté rationnelle. On peut exclure seulement que les charlatans exposent la vérité, puisque, alors, ils seraient les vrais philosophes. Mais d'autre part, il ne suffit pas de réfuter quelqu'un pour prouver par là qu'il est un charlatan. Le trait caractéristique du charlatan est donc ailleurs que dans le fait qu'il soutient quelque chose de faux.

Il n'y a pas qu'en philosophie qu'on trouve des charlatans. En fait, il y en a dans toutes les sciences. On entend généralement qu'ils sont de faux savants, c'est-à-dire des gens qui prétendent savoir ce qu'ils savent ne pas savoir, ou du moins ce qu'ils devraient savoir ignorer, s'ils voulaient y prêter attention. Le guérisseur qui vend une pommade quelconque comme panacée, alors qu'il sait bien qu'elle ne vaut rien ou pas grand chose, tente de tromper en feignant une science qu'il n'a pas. En revanche, le médecin qui essaie une nouvelle pommade, sans savoir encore si elle est efficace, et qui avoue son incertitude, ne pourra certainement pas être pris pour un charlatan, même si sa science ne va pas plus loin que celle du charlatan. La différence n'est donc pas dans le degré de science comme tel, pas même dans le fait qu'il y ait ou non erreur. Car celui qui, de bonne foi, aura cru efficace dans certains cas un médicament qui ne l'était que pour d'autres maladies semblables, par exemple, ne sera pas considéré comme un charlatan, mais comme un homme qui se trompe, ou comme un médecin malhabile simplement. Il semble donc que l'intention de tromper soit essentielle à la définition du charlatan. C'est pourquoi, dans la mesure où la discussion philosophique est censée permettre la découverte de l'erreur uniquement, elle ne permet pas la distinction entre ceux qui se trompent seulement, sans le vouloir, et ceux qui avancent des erreurs en les déguisant volontairement pour les faire passer pour vraies. Et on peut même se demander si cette distinction est importante, si la discussion philosophique peut progresser sans se préoccuper des intentions de

ceux qui y entrent et s'y soumettent. Et dans l'idéal, cette différence d'intention importe peu. S'il y a une procédure rationnelle apte à distinguer le vrai du faux, alors il suffit de l'appliquer pour obtenir le résultat voulu. Ainsi, on peut vérifier un calcul sans se demander si le calculateur se croyait sincèrement capable de calculer juste, s'il avait des doutes à ce sujet, ou si, sachant ne pas savoir calculer, il voulait seulement feindre d'en être capable. La procédure permettra en principe de découvrir la faute dans tous les cas.

Cependant, dans la pratique concrète, cette distinction peut être très importante. Si je peux savoir que j'ai affaire à un charlatan, ma manière de procéder à son égard va être très différente que si je me crois face à un chercheur ou à un savant sincère. En premier lieu, naturellement, je vais être plus méfiant, et je vais faire attention à quantité d'aspects par où j'imagine qu'on pourrait me tromper, et que je n'examinerais pas avec la même méfiance face à un interlocuteur plus sincère. Mais surtout, une fois que j'aurai découvert l'intention de feindre un savoir que mon interlocuteur n'a pas, je vais m'épargner la peine de considérer ses arguments comme s'ils étaient de véritables arguments rationnels, et les rejeter comme non pertinents dans la discussion philosophique, de la même façon qu'en vérifiant un calcul un peu compliqué, j'abandonnerai la tentative de refaire toutes les opérations dans le détail, si je constate que le calcul n'a été fait que pour donner l'illusion d'un véritable calcul, mais sans en respecter les règles, inconnues de son auteur. Si les raisonnements dont il s'agit sont de peu d'envergure, il est encore d'une utilité restreinte de décider si les erreurs sont dues à une inattention, à un manque d'habileté, ou à l'intention de tromper. En revanche, dès qu'ils sont très complexes, difficiles à examiner, dès qu'ils réclament non seulement beaucoup d'attention et d'énergie, mais un temps très long, alors il devient pratiquement de la plus haute importance de savoir si j'ai affaire à un charlatan ou non, puisque dans le premier cas, je peux me dispenser immédiatement d'entrer dans le détail de l'examen.

Maintenant, cette reconnaissance du charlatanisme est-elle importante, pratiquement, en philosophie, selon le critère précédent ? La question est de savoir si l'argumentation est ou non en philosophie facile à suivre, aisément décidable, ou si au contraire, elle exige un exercice difficile et très long. Une fois la question posée, il est facile de répondre, si l'on songe à ce que nous savons de la discussion philosophique en général, et que chacun peut aisément constater, à savoir qu'elle dure depuis des siècles, qu'elle mobilise les plus grandes intelligences produites par l'humanité, et qu'elle n'a pourtant abouti à aucune décision définitive. Il faut donc admettre que, en philosophie, les questions traitées sont parmi les plus difficiles, que l'examen des arguments des philosophes exige une très grande attention et un temps tout à fait considérable. A vrai dire, on voit partout parmi ceux qui se présentent comme faisant profession de philosophie, des gens qui ont vraiment consacré leur vie entière à une seule philosophie, n'abordant les autres que marginalement, dans la lumière de la seule qu'ils ont véritablement étudiée sérieusement. Ce n'est donc pas une mince affaire que de pouvoir décider assez tôt s'il est opportun de se consacrer pour de longues années à l'étude d'une certaine philosophie ou non, et si donc on a affaire ou non à un charlatan.

Cependant, il reste vrai que la véritable réfutation philosophique d'une philosophie a toujours lieu dans sa discussion, et que par conséquent, la méthode qui consisterait à découvrir en elle une œuvre de charlatanisme ne peut être qu'un raccourci pratique, qui ne remplace pas cette réfutation, selon l'idéal même de la rationalité philosophique. D'autre part, l'établissement d'une seconde méthode destinée à repérer le charlatanisme philosophique n'a de véritable signification que si l'on peut présumer que le charlatanisme est une manifestation importante en philosophie, et non un phénomène purement marginal. Si par exemple, on pouvait être assuré que les grands philosophes de l'histoire, qui ont eu une influence sur la pensée, ont donné lieu à des courants philosophiques, ne peuvent pas être des charlatans, parce que cela serait incompatible avec l'influence qu'ils ont eue, par exemple parce que cette influence ne va pas sans une certaine capacité de s'imposer dans la discussion rationnelle, alors il pourrait paraître futile de chercher à étudier le charlatanisme philosophique dans le but de se garder d'en devenir la victime. De ce point de vue pratique, la question préliminaire est donc de savoir s'il est vraisemblable ou non que le charlatanisme soit un phénomène très présent en philosophie.

Pour répondre à cette question, il est indispensable de commencer par une définition préliminaire générale du charlatanisme et par une recherche des caractéristiques à partir desquelles nous pouvons le reconnaître, afin de voir dans quelle mesure il concerne le champ philosophique. Nous avons déjà compris le charlatanisme comme une manière de tromper en laissant croire qu'on possède un savoir qu'on n'a pas en réalité. Il s'ensuit déjà que le charlatanisme est possible dans tous les domaines où d'une part il s'agit de connaître, et où d'autre part la connaissance dont il s'agit est suffisamment peu évidente pour qu'elle puisse donner lieu à une tromperie à son sujet. Il va de soi que la philosophie remplit la première condition. Maintenant, la seconde est présente dans tous les domaines où la connaissance n'est ni immédiate et parfaitement commune, ni propre à être exposée d'une manière si claire qu'elle soit très aisément vérifiable. C'est pourquoi on ne voit guère de charlatans en mathématiques, par exemple, du moins dans les parties simples et connues des mathématiques, comme l'arithmétique élémentaire, à la fois parce que ces savoirs sont très communs et parce que les savoirs dans ces domaines sont très facilement vérifiables. En revanche, dans les domaines médicaux au sens large, où l'ensemble des maladies représente des phénomènes toujours relativement mal connus et difficiles à connaître, où le rapport des remèdes supposés à la guérison est difficile à établir, par exemple, on sait que les charlatans se bousculent, comme dans la divination de l'avenir, où les prévisions de la science ne couvrent que des zones extrêmement limitées et laissent la grande partie du futur dans une très grande obscurité. Or où se situe la philosophie de ce point de vue ? D'une part, sa prétention à l'argumentation rationnelle paraît exiger que les vérités avancées soient clairement vérifiables. Mais d'autre part, le fait que les critères mêmes selon lesquels ces vérités doivent être jugées sont l'objet d'un débat philosophique sans fin rend très difficiles les réfutations définitives en philosophie, comme l'histoire le montre suffisamment, puisque les positions philosophiques les plus diverses continuent à s'affronter

aujourd'hui comme toujours. Par conséquent, la philosophie peut représenter un champ favorable pour les charlatans, pourvu qu'ils aient une certaine habileté dialectique.

Maintenant, il ne suffit pas de savoir qu'un domaine du savoir peut donner prise au charlatanisme pour qu'il soit aussitôt probable qu'il en soit infecté. Le charlatanisme n'est pas une méthode de raisonner par soi, ni un type de savoir, mais une certaine forme de pratique concernant le savoir, puisqu'il consiste à feindre le savoir. C'est dire que le charlatanisme doit consister à imiter les apparences du savoir pour faire croire à sa présence, là où il n'est pas, ni chez le charlatan, ni chez ses victimes. Mais pourquoi recourir à cette tromperie ? Dans de nombreux cas, le savoir représente une certaine puissance, en tant qu'il est le moyen de parvenir à certains résultats et donc d'atteindre éventuellement des fins désirables. Dans ces cas, où le savoir est instrumental, il importe de l'avoir en vue d'autres fins. Celui qui veut la fin a intérêt à posséder le savoir qui y conduit, et il est donc normal qu'on recherche ce type de savoirs dans ce but. Or, parmi les hommes il y a coopération dans la plupart des activités, de telle manière qu'il n'est pas nécessaire pour quelqu'un de posséder par lui-même les savoirs qui permettent d'atteindre toutes les fins qu'il désire, puisque le savoir d'un autre peut permettre de l'atteindre aussi. Par conséquent, feindre de tels savoirs est utile en tant que cette tromperie donne un pouvoir sur ceux qui attribuent au trompeur ces savoirs et les pouvoirs qui y sont liés, et qui vont donc traiter avec lui pour s'acquérir son aide. Aucun mystère donc que tous les savoirs peu vérifiables et peu communs qui conduisent à des fins généralement désirées, comme la guérison des maladies, la connaissance des événements futurs, et ainsi de suite, fassent l'objet des simulations des charlatans. En revanche, dans la philosophie, le savoir n'est pas instrumental, ou du moins il ne l'est pas seulement, puisque c'est la sagesse même qu'on vise en elle, c'est-à-dire le savoir lui-même, et non seulement le savoir dans le but d'obtenir par son moyen autre chose. On comprend donc moins, à première vue, comment les charlatans pourraient opérer ici, puisque leur savoir est censé se révéler finalement à celui qui se fie à eux, étant donné que c'est justement ce qu'il désire d'eux. Cependant, la tromperie reste ici possible pour autant qu'on trouve un moyen de ne pas révéler finalement le savoir dont il s'agit, ou du moins de laisser croire qu'une partie de cette connaissance échappe au disciple du charlatan. Or il suffit de faire croire que la connaissance désirée est au fond une sorte de mystère que ne pénètrent pas tous les esprits, ou du moins pas avant un exercice extrêmement long, pour qu'il devienne possible de simuler ce savoir inaccessible. Certes, cette méthode place le disciple dans un rapport religieux, d'autorité extérieure, de foi, par rapport à son maître, plutôt que dans la relation plus ouverte que réclame la discussion philosophique. Toutefois le fait que la philosophie réclame elle-même un long exercice et souvent une difficile progression dans la connaissance, le fait également que, la discussion philosophique restant toujours ouverte, aucune connaissance n'y est reconnaissable immédiatement comme décidée, tout cela rend possible la dissimulation d'un savoir ultime, inaccessible à la plupart, mais disponible au maître, et présenté comme éventuellement accessible aux disciples

les plus assidus et doués. De plus, dans la mesure où les disciples renoncent à comprendre clairement, mais se contentent d'entrevoir le mystère et de rester dans une certaine mesure dans l'attitude religieuse de foi, le charlatanisme est d'autant plus efficace à leur égard. Et on peut donc soupçonner que les charlatans de la philosophie auront tendance à favoriser cette attitude plus religieuse, qui leur est très favorable.

Il reste à voir s'il y a un intérêt à se faire charlatan en philosophie, puisque, dans le cas contraire, on ne voit pas pourquoi quelqu'un entreprendrait l'effort important de tromperie que cette entreprise implique. Dans les autres domaines, le charlatanisme permet au charlatan d'obtenir en partie les bénéfices qu'apporterait dans la société le savoir qu'on simule. Celui qui se fait passer pour guérisseur n'a peut-être pas le pouvoir de guérir, mais, dans la mesure où les autres lui attribuent ce pouvoir, il en retire tous les avantages, parmi lesquels notamment les avantages matériels tirés de l'échange de l'exercice de son supposé pouvoir en faveur de ses clients. Or il semble que, en philosophie, où c'est la sagesse même qui est l'enjeu, un tel commerce n'existe pas. Mais en réalité, du seul fait que le savoir est souvent un pouvoir, beaucoup le recherchent déjà pour cette raison, même s'ils ne voient pas quel pouvoir il représente exactement. Et deuxièmement, pour celui qui recherche la sagesse, toute promesse de l'y conduire paraît très précieuse, de sorte que le charlatan possède à son égard un important pouvoir. Les supposés savoirs philosophiques peuvent donc apporter, eux aussi, des avantages matériels, comme on le voit au fait que beaucoup vivent de la profession d'enseigner la philosophie. Il est donc avantageux, pour l'individu et pour la corporation de ce type d'enseignants, que l'on croie qu'ils possèdent ce type de savoir, et il est donc avantageux pour ceux qui ne le possèdent pas de faire croire qu'ils le possèdent bien. Voilà une raison suffisante déjà pour que les charlatans se pressent dans les rangs des professeurs de philosophie. Mais les avantages du charlatanisme ne doivent pas être nécessairement matériels. On jouit des avantages du pouvoir autrement encore, en tant que celui-ci apporte de l'honneur ou de la gloire, et en tant aussi qu'il apporte le plaisir de l'exercice d'un pouvoir de domination sur les hommes, dans la mesure où ce type de savoir qui passe pour sagesse permet de diriger la vie des autres et de leur donner la forme qu'on désire. On peut donc supposer qu'à côté du charlatanisme le plus vulgaire, qui vise d'abord les avantages matériels, il en existe un autre, qui se retrouve ailleurs, mais particulièrement en philosophie, et qui vise la gloire de passer pour sage ainsi que le pouvoir de dominer les pensées et les modes de comportement des autres. Le plaisir lié à ce genre de bénéfices non matériels du charlatanisme est tel qu'on voit, dans les religions notamment, des gens prêts à sacrifier tout confort pour la gloire et la puissance sur les esprits. L'étonnant serait donc que cette forme de charlatanisme ne se trouve pas, et même assez fréquemment, dans le champ de la philosophie. Si l'on ajoute maintenant les deux formes de charlatanisme, celui qui vise les avantages matériels, et l'autre, en tenant compte du fait qu'il est très difficile en philosophie de démasquer clairement les charlatans, il est vraisemblable qu'ils soient très attirés par cette discipline et qu'ils y fourmillent,

non seulement dans le rang des professeurs ordinaires, mais aussi dans celui des maîtres à penser les plus ambitieux.

On voit donc combien une méthode pour les démasquer, ou du moins pour les dépister serait déjà avantageuse afin d'éviter la manipulation dont on peut être la victime de leur part en leur faisant trop directement confiance. Et cette méthode pourrait consister à chercher quelles sont les méthodes qu'utilisent les charlatans afin de donner l'illusion qu'ils possèdent des connaissances qu'ils n'ont pas.

Mais il y a un deuxième intérêt, plus proprement philosophique, à l'étude du charlatanisme et de ses procédés. En effet, nous avons considéré jusqu'à présent le charlatanisme comme s'il était un procédé extérieur à la philosophie, qui intervenait sur son terrain, mais sans l'affecter véritablement comme telle. Dans cette perspective, il serait possible d'éliminer les charlatans simplement en menant très rigoureusement la discussion philosophique, dans laquelle ils ne devraient pas pouvoir entrer véritablement, puisqu'ils doivent faire intervenir un principe étranger à la raison ou à la philosophie, dans la mesure où ils doivent simuler un savoir inaccessible, du moins provisoirement, tandis que la raison ne peut reconnaître de vérités supposées échapper à sa critique et donc à sa saisie. Si le charlatanisme parvient donc à s'imposer sur le terrain de la philosophie, cela signifie que la raison ne parvient pas à la transparence à laquelle elle aspire, et que, dans la discussion qui la représente, elle conserve elle-même quelque obscurité par laquelle elle se contrarie elle-même.

A supposer en effet que la philosophie soit bien une forme de connaissance purement rationnelle, c'est-à-dire ne reconnaissant que la raison comme autorité ultime, alors il semble que nous ne puissions pas, dans le champ de la philosophie, penser connaître quoi que ce soit sans nous en convaincre du même coup par la lumière de la raison. Dans ce cas, on peut admettre qu'il y ait des erreurs dans la mesure où il est possible de croire avoir accompli ou suivi un raisonnement, alors que, par mégarde, certaines étapes ont été sautées, ou certaines idées ont été acceptées sans examen, voire certaines procédures de démonstration ont été confondues avec d'autres. Tout cela, un examen plus attentif peut le révéler et nous mettre en situation de le rectifier ou de tenter de le faire. Le rôle de la discussion philosophique est justement de permettre cet examen plus rigoureux des raisonnements que nous faisons ou que nous croyons avoir faits. Mais, en principe, c'est toujours cette lumière de la raison qui nous guide. Or il semble qu'elle doive laisser très peu de place au charlatanisme.

Pour tromper, il y a certainement la possibilité d'introduire des sophismes dans les raisonnements. Dans cette mesure, la pure discussion rationnelle peut laisser une certaine place à la simulation et à la tromperie. Mais cette même discussion met assez rapidement au jour ces erreurs, de sorte qu'elle devrait éliminer assez vite les sophismes des charlatans et leur retirer ainsi toute force. Car, rationnellement, lorsqu'une erreur logique est mise en évidence, elle perd tout son pouvoir de conviction. Dans ces conditions, on devrait pouvoir s'attendre à ce que la philosophie progresse au moins par élimination des erreurs, sinon par la découverte des principes ultimes et si évidents qu'ils doivent s'imposer à tous. Dans la réalité, nous savons que, si le débat philosophique élimine beaucoup

d'opinions peu rationnelles et défendues par de piètres arguments, il laisse pourtant subsister une grande diversité de positions, et autorise le retour sans cesse renouvelé d'arguments que certains avaient cru pouvoir dénoncer comme des sophismes. Il semble donc que ces discussions rationnelles qui constituent la tradition philosophique n'aient pas l'évidence entière qu'on aimerait attribuer à la pure raison. Et le fait que le charlatanisme puisse se déployer à grande échelle dans le débat philosophique est lié à cette relative obscurité qui affecte l'usage concret de la raison et la discussion rationnelle réelle. En effet, si le charlatanisme peut avoir un véritable succès en philosophie, c'est nécessairement grâce à cette obscurité, qui seule peut lui permettre d'avancer de faux raisonnements, non seulement dans le sens où ils seraient des raisonnements qui comporteraient des erreurs, mais aussi dans le sens que ces raisonnements ne sont pas d'authentiques raisonnements, mais des arguments qui imitent seulement la rigueur rationnelle, sans s'y astreindre pourtant. Autrement dit, l'autorité de la raison, qui est pour le philosophe l'évidence proprement dite, celle qui s'impose par elle seule, sans l'intermédiaire d'une croyance ou d'une foi en quelque chose d'étranger où elle nous serait cachée, peut justement donner lieu à une croyance qui est dépourvue de cette évidence. Car, lorsque le charlatan simule le raisonnement, sans pourtant l'effectuer vraiment, ce qu'il fait voir, c'est seulement l'apparence d'un raisonnement, c'est-à-dire les signes extérieurs par lesquels on croit pouvoir reconnaître un raisonnement sans pourtant l'accomplir. Si l'on accepte une telle apparence de raisonnement comme si elle était le raisonnement lui-même, alors on donne à la raison une autorité extérieure contraire à celle qu'elle aurait en elle-même et qui doit exclure toute extériorité. Autrement dit, le charlatanisme philosophique suppose qu'il puisse y avoir une foi en la raison comme en d'autres autorités, et que par conséquent ce soit l'habit de la raison qui fasse alors autorité, ce qui est contraire à sa nature, mais arrive pourtant.

Remarquons que nous attribuons souvent à la raison une telle autorité externe, comme quand, pour un calcul, par exemple, nous nous contentons de voir la disposition des chiffres qui est propre à son effectuation, pour supposer qu'il a donc été effectué correctement, et que nous acceptons ainsi le résultat sans vérification. Le cas est ici anodin, mais il montre comment la raison, d'autorité intérieure, peut devenir en quelque sorte une autorité extérieure, et exiger, au lieu de la reconnaissance de l'évidence, la foi, c'est-à-dire la confiance dans le fait que d'autres se sont chargés d'avoir cette évidence. Dans mille circonstances de la vie, cette confiance est nécessaire, et notre croyance reste purement pratique, de sorte qu'elle ne fait pas difficulté, tant qu'elle se limite à cet usage pratique. En revanche, dans la philosophie, où il s'agit justement de cette évidence rationnelle en elle-même, l'intervention d'une telle foi est directement destructrice, puisqu'elle interdit d'arriver au but cherché. En quelque sorte, la philosophie tend à se transformer de cette manière en son contraire, non plus en une sagesse rationnelle, dans laquelle la raison luit par elle-même, mais en une religion de la raison, dans laquelle celle-ci devient une sorte d'autorité cachée à laquelle on se rapporte par la foi, sans plus en voir directement la lumière.

Or si la discussion philosophique à son plus haut niveau, à celui où entrent en discussion les grands maîtres à penser de notre histoire, laisse encore place au charlatanisme, il faut bien admettre que la raison, ou du moins la véritable évidence rationnelle, n'est pas la seule autorité à laquelle elle se réfère ultimement. Et l'étude des procédés par lesquels opèrent les charlatans pour simuler le raisonnement doit faire apparaître ces conditions non rationnelles auxquelles est soumise l'activité philosophique en tant qu'elle comporte aussi son expression dans la discussion philosophique. C'est dire que la raison rencontre là ses limites dans sa figure concrète. Voici donc l'enjeu philosophique principal de l'étude du charlatanisme que je vous propose.

Maintenant, cette étude rencontre des difficultés considérables. Car, s'il est possible de montrer comment le charlatanisme doit être présent et même fréquent dans tout ce qui se présente comme philosophique dans la société, il paraît très difficile de désigner précisément qui sont ces charlatans, pour les raisons mêmes qui nous ont fait conclure que la discussion philosophique leur donnait des moyens puissants d'agir et de tromper. Il serait certes très facile de démasquer de petits charlatans, comme ils fourmillent. Chacun d'entre nous en rencontre constamment et observe facilement les procédés grossiers qu'ils utilisent pour défendre leurs opinions par des arguments qu'ils croient pouvoir faire passer pour rationnels et qui ne le sont évidemment pas. Seulement, ces petits charlatans, relativement facile à dénicher avec un peu d'habitude — et qui se repèrent aussi souvent les uns les autres, soit pour s'associer en se ménageant réciproquement, soit pour se dénoncer en espérant que leurs propres procédés sont plus subtils et qu'en s'élevant contre ceux d'un autre ils se posent aux yeux de leur public comme des défenseurs de la vraie philosophie, ce qui est une bonne façon de le tromper plus facilement —, justement parce qu'ils sont plus aisés à mettre en opposition avec la raison, ne nous permettent pas de voir à quel point la raison est concrètement affectée par ce qui lui est contraire. Pour le voir, il faut étudier les grands charlatans, ceux qui ont imposé leur pensée à des écoles entières, qui ont réussi à se faire respecter par beaucoup de ceux qui pratiquent ou feignent de pratiquer la philosophie, et qui ont donc produit des imitations convaincantes de l'argumentation rationnelle. Cependant, comment trouver ces charlatans de grande envergure, puisqu'on leur attribue justement la capacité de mimer si bien la philosophie qu'ils sont très difficiles à distinguer des vrais philosophes ? Le choix de ces charlatans doit être au départ un peu risqué. Il donne prise à la possibilité de méprise. Dans ce cas, il se pourrait que nous cherchions chez un authentique philosophe les procédés du charlatanisme. C'est dommage, mais je ne vois pas de moyen sûr d'éliminer ce risque. De la même manière, les détectives risquent toujours de tenter de comprendre le comportement d'honnêtes citoyens comme celui de bandits, s'ils veulent trouver les coupables qu'ils cherchent. Mais c'est à travers cette démarche un peu tâtonnante qu'ils parviendront à faire la distinction et à raffiner leurs critères.

Je vais donc vous proposer pour l'étude du charlatanisme philosophique deux maîtres à penser, pour lesquels je n'ai pas la preuve qu'ils sont des charlatans, puisque, si j'avais cette preuve et si je pouvais vous la donner maintenant, je

saurais déjà parfaitement ce qu'est l'objet de notre recherche, qui deviendrait par là inutile. Je me fierai à des soupçons, qui me sont propres en partie, mais que je conforte aussi par les soupçons d'autres philosophes à leur sujet. Je vous propose donc de choisir Hegel et Heidegger. Pour le premier, les accusations de charlatanisme sont importantes. Qu'il me suffise de rappeler que deux philosophes qui l'ont bien connu, Schopenhauer et Kierkegaard, ont cru voir des signes évidents de son charlatanisme. Pour le second, le soupçon qu'il puisse être un charlatan est assez répandu. Signalons pourtant qu'il a donné la matière de deux ouvrages d'auteurs importants comme Adorno et Bourdieu. Comme il ne s'agit pas d'un procès qui puisse aboutir à une condamnation, mais seulement du choix des auteurs propres à nous permettre d'avancer dans l'étude du charlatanisme, je vais tenir ces indices suffisants pour notre projet. C'est aussi pour éviter que notre étude puisse paraître une forme de procès qui puisse nuire éventuellement à d'honnêtes gens, que j'ai choisi des auteurs du passé, c'est-à-dire déjà morts, et qui n'auront donc pas à souffrir de nos soupçons au cas où ils ne les mériteraient pas. D'ailleurs, le but de notre séminaire ne sera pas de démontrer que Hegel et Heidegger sont bien des charlatans, mais, quelle que soit la vérité à ce sujet, d'en faire les objets d'une étude du charlatanisme et des critères à partir desquels nous pourrions le définir.

Pour cette raison, d'ailleurs, je ne chercherai pas non plus à commencer par une interprétation exhaustive de ces auteurs, qui nous permettrait de les comprendre vraiment, comme il est naturel de le faire avec des philosophes, avant de juger de ce qu'ils écrivent. De toute manière, s'il est vrai, comme je l'observais, que l'étude approfondie d'une philosophie demande une quantité d'énergie importante et un long temps, il serait absurde de vouloir en un semestre comprendre assez bien deux philosophies pour pouvoir les juger. D'autre part, le soupçon qu'elles puissent être des exemples de charlatanisme signifie justement un doute sur la possibilité de les comprendre vraiment en tant que philosophie, dans la mesure où le charlatanisme tend à ne donner que l'illusion d'une vérité et non celle-ci. Nous pourrions naturellement nous vouer à leur étude, comme Kierkegaard dit l'avoir fait pour la philosophie de Hegel, afin de découvrir en quoi elles sont fausses avant de découvrir comment elles procèdent pour passer pour vraies. Mais justement, notre étude du charlatanisme doit nous donner à cet égard des moyens plus rapides de dépister le charlatanisme, et il n'y a donc pas de raison de ne pas nous lancer immédiatement à la recherche des indices que nous aimerions trouver, même si nous ne pourrions pas éviter totalement bien sûr de tenter de lire aussi les écrits retenus en fonction de la manière dont ils se présentent, c'est-à-dire comme des arguments philosophiques. Car c'est en les lisant comme des écrits philosophiques, mais en prenant simultanément garde aux résistances que le texte offre à une saisie claire de ce qu'il dit, ainsi qu'aux procédés qui sont cause à la fois de cette opacité et de l'éventuelle croyance qu'une vérité pourrait se cacher derrière, que nous pourrions découvrir les procédés du charlatanisme. Je vous propose donc d'analyser le charlatanisme du point de vue de la victime, qui est le seul que nous puissions prendre ensemble, à moins de nous proposer de produire une œuvre de charlatan, ce qui est évidemment trop difficile et peut-être vain. Et

ce point de vue nous permettra de progresser dans notre étude même si, par hasard, nos deux auteurs devaient être d'authentiques philosophes. Car notre méfiance nous aura du moins fait repérer tous les procédés qui auraient pu être ceux d'un charlatan au cas où il aurait voulu nous tromper en exposant les mêmes doctrines.

# LES DISCOURS PHILOSOPHIQUES

## LE STYLE DES PHILOSOPHES

*Automne 1991*

### **Annonce**

Selon une certaine perspective, les philosophies apparaissent comme des systèmes de concepts. C'est souvent l'aspect qui focalise presque exclusivement leur étude. Toutefois les textes philosophiques sont également des œuvres littéraires, des dispositifs textuels dont les fonctions sont diverses selon leurs auteurs. Dans quelle mesure le style des philosophes appartient-il à leur pensée même?

Quelques œuvres tirées de la liste indicative suivante (distribuée selon divers genres littéraires présents dans la littérature philosophique de langue française) serviront de base à notre étude :

Traités :

Leibniz, *La Monadologie*

Descartes, *Principes de la Philosophie*

Descartes, *Traité des Passions de l'âme*

Thèses :

Foucault, *L'Archéologie du Savoir*

Essais :

Montaigne, *Essais*

Discours :

Descartes, *Discours de la Méthode*

Rousseau, *Discours sur les Sciences et les Arts*

—, *Discours sur l'origine et les Fondements de l'Inégalité parmi les Hommes*

Leibniz, *Discours de Métaphysique*

Dialogues :

Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'Entendement humain*

Diderot, *Le Rêve de d'Alembert*

Méditations :

Descartes, *Méditations métaphysiques*  
Bataille, *L'expérience intérieure*  
Rousseau, *Les Rêveries du Promeneur solitaire*

Poésie :  
(Lucrèce, *De Natura rerum*)  
Voltaire, *La religion naturelle*

Journaux :  
G. Marcel, *Journal métaphysique*  
Amiel, *Journal intime*

Correspondance :  
Leibniz & Arnauld, *Correspondance*

Lettres :  
Voltaire, *Lettres philosophiques*  
Montesquieu, *Lettres persanes*

Romans :  
Voltaire, *Candide*  
Flaubert, *La Tentation de Saint-Antoine*

Théâtre :  
G. Marcel, *Le dard*

Maximes :  
La Rochefoucauld, *Maximes*

Aphorismes, pensées :  
Pascal, *Pensées*  
Vauvenargue, *Réflexions et Maximes*

Dictionnaire :  
Bayle, *Dictionnaire historique et critique*  
Voltaire, *Dictionnaire philosophique*

Cours :  
Comte, *Cours de Philosophie positive*

## **Introduction**

### *1. Thème*

Le thème de ce séminaire est le rôle du style dans les écrits philosophiques. On peut envisager à ce sujet deux hypothèses opposées. Premièrement, il se pourrait que la pensée philosophique soit indépendante de la manière dont elle est exprimée. Dans ce cas, le style des philosophes ne serait qu'un aspect accessoire, tel qu'un ornement inessentiel. Deuxièmement, il se pourrait au contraire que le style participe de la pensée philosophique elle-même, de telle sorte que, loin de pouvoir en être séparée, celle-ci en représente un moment formel essentiel. Enfin, il y a une troisième hypothèse à envisager également, car rien ne prouve que les deux hypothèses précédentes doivent renfermer dans leur alternative toutes les possibilités de rapports entre la philosophie et le style des écrits dans lesquels elle s'exprime. En effet, il se pourrait que, pour certaines philosophies, le style soit essentiel, tandis que pour d'autres il se limite à un rôle ornemental. Il s'agira donc à travers l'examen de quelques textes de chercher des éléments de solution à ce problème.

On voit bien comment cette question du style n'importe pas seulement pour connaître ce qu'est le discours philosophique, mais qu'il s'agit aussi de savoir comment la philosophie elle-même est ou non intimement liée à ses discours et à ses modes discursifs concrets.

### *2. Position du problème*

Un coup d'œil sur les œuvres qui constituent l'héritage de notre histoire philosophique montre évidemment que les philosophes ont écrit dans des styles très divers. Et plus encore, il est évident que beaucoup d'entre eux ont cultivé consciemment leur style. C'est probablement la raison pour laquelle plusieurs œuvres se situent à la limite entre la philosophie et la littérature, et sont étudiées aussi bien en histoire de la philosophie qu'en histoire des littératures (par exemple Montaigne, Pascal, Rousseau, Kierkegaard ou Nietzsche). En ce sens, la question de savoir s'il y a en fait un lien entre la philosophie et la littérature ne se pose même pas : ce lien pourrait difficilement être nié. Mais, si des philosophes ont cultivé leur style dans l'intention même de devenir de grands écrivains, leur réussite dans cette ambition ne décide pas encore de la question de savoir s'il y a une relation non pas seulement de fait, mais de principe, entre le style et la pensée philosophique, ou du moins son expression. Il se pourrait que les philosophes littéraires aient concilié extérieurement deux disciplines ou deux arts qui par nature restent indépendants. Il se pourrait même qu'en se préoccupant de développer certaines formes de style plus proprement littéraires en philosophie, ils aient plutôt nuit à la philosophie en la pliant à une exigence étrangère à elle par nature.

Cette opinion d'une séparation entre les deux formes d'activité est celle qui s'exprime le plus couramment dans nos institutions, où la littérature et la

philosophie sont considérées comme des disciplines distinctes, dont les points de rencontre sont simplement occasionnels. En principe, selon l'idée qu'on se fait habituellement de ces études, le littéraire doit accorder une attention vigilante au langage des écrivains, à leur utilisation des images, au rythme de leur discours, aux genres d'associations qu'il suggère, bref, aux différences de style. Au contraire, dans les études philosophiques, il s'agit de tout autre chose : il faut découvrir dans les textes quels sont les concepts qui y apparaissent, ainsi que la manière dont ils sont définis et enchaînés au sein d'une argumentation logique, pour constituer souvent de purs systèmes conceptuels. Dans cet exercice, plutôt que d'observer le style des philosophes étudiés, il s'agit au contraire de le neutraliser pour aller chercher sous la surface du texte les structures conceptuelles qui intéressent le philosophe. Dans ces conditions, même si le littéraire et le philosophe peuvent se rencontrer dans l'étude d'un même texte, leur approche ne se confond pas pour autant. Ce qui retient l'un, tout le jeu du langage, est au contraire négligé par l'autre, qui ne s'intéresse qu'au jeu des idées, et cela encore dans la mesure où celles-ci s'enchaînent dans une argumentation logique. Dans cette perspective aussi, on pensera que, si les philosophes doivent avoir un style, c'est un style commun, défini à partir des exigences de la présentation rationnelle des idées. Il s'agira de viser à la littéralité, à la clarté dans les définitions et les transitions, à l'articulation dans l'élaboration de l'architecture du discours, de manière à ce que celui-ci reflète le plus directement possible la structure conceptuelle qu'il doit présenter. En un sens, au contraire du langage poétique, la langue philosophique doit viser à la transparence, et faire pour ainsi dire disparaître la surface verbale du discours au profit de la suite des idées. C'est en somme le style idéal du philosophe qu'on exerce couramment dans la dissertation. En un autre sens, on pourrait dire que ce style philosophique est également la négation ou neutralisation du style, puisque le discours doit s'effacer pour ne plus gêner la pure saisie des idées qu'il expose.

Dans cette conception, le fait qu'un philosophe soit également un écrivain n'est pas un avantage. Au contraire, la saveur de son style, qui le rend intéressant pour les littéraires, gêne la pure saisie des idées. Pour un philosophe vraiment sérieux, soucieux seulement d'instruire d'autres philosophes eux-mêmes sérieux, ces détours littéraires semblent donc à proscrire. Pourquoi de nombreux philosophes se les sont-ils donc permis ? On peut envisager, toujours dans cette même perspective, deux réponses principales. Premièrement, ils ont pu vouloir s'adresser à un public dont l'intérêt pour la philosophie reste faible. Ils ont donc cherché à l'attirer par certains agréments extérieurs, en espérant les attirer ainsi en fin de compte à la pure philosophie qui se cache derrière ces attraits littéraires. Deuxièmement, ils peuvent avoir été poussés à une telle recherche d'effets littéraires par méconnaissance du caractère plus purement intellectuel de la philosophie. Dans le premier cas, le procédé peut être toléré, mais il introduit une imperfection dans le discours philosophique proprement dit. Dans le second cas, il est l'indice d'un défaut de la pensée elle-même, qui n'a pas réussi à s'élever à une vision intellectuelle suffisamment claire.

Y a-t-il des raisons de penser que cette façon de voir ne serait peut-être pas justifiée autant que son caractère commun aujourd'hui ne le fait croire ? Elle a pour elle une pratique de l'écriture philosophique très répandue, de plus en plus normalisée dans le sens qu'elle exige, à mesure que la philosophie se fait davantage dans le cadre de l'institution universitaire. Or précisément la division des disciplines, et notamment celle qu'on a instaurée entre la littérature et la philosophie, est assez fermement établie. Les philosophes d'aujourd'hui sont de plus en plus exclusivement des universitaires, et ils publient généralement des textes qui correspondent aux normes de leur institution. Une grande partie des écrits de caractère philosophique sont des dissertations, des mémoires, des thèses, des articles, des traités didactiques, des essais spécialisés, dont la langue tend vers l'idéal du style scientifique, c'est-à-dire de la neutralité stylistique transparente au contenu conceptuel. Mais il n'en reste pas moins le fait que nous avons constaté au départ, à savoir la présence importante de la littérature dans les écrits philosophiques. Elle ne prouve certes rien en soi, puisque nous avons vu qu'elle pouvait s'expliquer soit comme un moyen d'attirer un public non éduqué à la pure rigueur philosophique, soit au contraire comme résultant d'une confusion chez l'auteur lui-même.

Cependant, ces hypothèses impliquent qu'il soit possible d'extraire le contenu philosophique de ces œuvres mixtes en le séparant du style de son expression. Si un philosophe a calculé évidemment ses effets de style comme des filets pour prendre les esprits naïfs et les conduire à la philosophie par la littérature, alors on devrait découvrir dans ses œuvres mêmes les marques des frontières entre la littérature et la philosophie, selon lesquelles leur séparation peut s'effectuer. Si en revanche l'auteur s'est tenu dans la confusion entre la littérature et la philosophie, alors il faut supposer qu'il n'avait pas de théorie élaborée de ce qu'est l'expression philosophique, et que sa pensée garde les traces de cette naïveté.

A supposer qu'il existe bien un style neutre, purement transparent, un style sans style en quelque sorte, alors il devrait être possible de représenter en lui tout système conceptuel, toute philosophie, sans déformation. Et à supposer que la philosophie se réduise aux systèmes conceptuels qu'elle élabore, alors une telle présentation sans style devrait pouvoir lui donner son expression complète, où elle apparaît entièrement, sans reste. Dans cette hypothèse, il devrait être possible donc de traduire toute philosophie dans ce style transparent de telle manière qu'elle y apparaisse alors dans sa pureté, sans rien perdre d'essentiel. Voilà donc une façon pour nous d'étudier concrètement la fonction du style dans la philosophie : nous pourrions tenter de traduire des œuvres dont le style est évidemment riche, parce qu'elles se situent par exemple dans des genres littéraires éloignés de ceux de notre scolastique, dans les genres supposés plus neutres de l'article universitaire ou de la dissertation, ou de la thèse, etc. Il nous sera possible alors de comparer les deux formes d'expression pour nous assurer que rien de la substance philosophique n'aura disparu dans cette opération. Nous pourrions aussi chercher à transposer divers genres et styles les uns dans les autres pour observer les modifications éventuelles de la pensée philosophique que ces traductions pourraient produire. Il se pourrait alors que, dans cet exercice, le style supposé

neutre de notre philosophie scolastique nous apparaisse à son tour comme un style qui modifie également le supposé contenu philosophique et qui définit ainsi le champ de ce qui est pensable en lui.

## LA COMMUNICATION DE LA PHILOSOPHIE

*Automne 1992*

### **Annonce**

Il peut sembler qu'étant une discipline parmi d'autres, la philosophie se transmette simplement, de la même manière que les autres modes de connaissance. Cependant les philosophes n'ont pas toujours été de cet avis, et ils ont vu une difficulté particulière à la communication de la philosophie. Citons par exemple Nietzsche, Kierkegaard ou Wittgenstein, qui ont développé un ensemble de réflexions spécifiques sur ce sujet. Y aurait-il donc une difficulté particulière à la communication de la philosophie ?

Nous aborderons cette question par l'analyse de quelques ouvrages dans lesquels elle se pose avec une évidence particulière :

Kierkegaard, *Les Miettes philosophiques*

Nietzsche, *Zarathoustra*

Wittgenstein, *Investigations philosophiques*

### **Introduction**

#### *1. Thème*

Le thème de ce séminaire est la question de la nature de la communication de la philosophie, c'est-à-dire de la manière dont une philosophie peut être communiquée par son auteur ou celui qui la possède d'une façon quelconque à celui qui désire la connaître. Cette question suppose que la manière habituelle dont le sens commun comprend les deux termes de communication et de philosophie peut provoquer une difficulté lorsqu'on les rapporte l'un à l'autre. Pour autant, cette présupposition n'implique pas une réponse déterminée. Il se pourrait que les difficultés ne soient qu'apparentes et que les conceptions du sens commun se confirment, c'est-à-dire que la philosophie se communique sans problèmes comme d'autres formes de connaissances. Ou au contraire, la difficulté peut s'avérer réelle, et alors il s'agit de chercher à comprendre d'où elle vient. Il faut trouver alors dans la nature de ce qui doit se communiquer en philosophie les raisons pour lesquelles la transmission habituelle ne convient pas dans ce cas.

Cette question renvoie évidemment au contexte de celles qui se posent à propos des discours de la philosophie en général. On comprend en effet que la communication dépende de la forme du discours utilisé, et qu'inversement les exigences de la communication commandent certaines formes de discours et en excluent d'autres. Il y a plusieurs raisons pour lesquelles le discours

philosophique peut constituer un thème de réflexion de la philosophie. D'abord, en tant que la philosophie se communique, elle a besoin d'un véhicule approprié, comme toute science d'ailleurs. Dans ce cas, la question de la spécificité du discours philosophique renvoie à celle de la spécificité de la philosophie elle-même. Mais, inversement, nous abordons concrètement la philosophie par son expression, dans le discours, de sorte que la nature du discours philosophique est déterminante pour notre façon de concevoir la philosophie. Enfin, il n'est pas exclu que la philosophie et son discours ne soient que deux faces d'une seule et unique réalité, de sorte que tous les deux se comprennent ensemble.

## *2. Position du problème*

S'il y a une difficulté dans l'idée de la communication de la philosophie, c'est à cause de la contradiction entre une représentation courante de ce qu'est la communication et la forme de représentation qu'exige la philosophie. Il faut donc envisager les deux termes. Et puisque notre but est de découvrir ce que devrait être la communication philosophique, alors que nous avons, comme préjugé commun, une opinion sur ce qu'elle est, le mieux est de partir de ces présupposés concrets.

Or, nous sommes dans une université, c'est-à-dire dans le lieu par excellence de la pratique des sciences, recherche et enseignement. Et, dans ce cadre, la philosophie apparaît comme une simple discipline parmi d'autres. Or, dans notre civilisation, c'est à l'université que la philosophie trouve de plus en plus exclusivement son lieu. C'est pourquoi la critique des conditions de la philosophie est en partie également une critique de l'institution dans laquelle elle se trouve. Notons à cet égard un paradoxe. Car l'idée que la philosophie a une fonction critique fait partie de sa définition institutionnelle. La place de la critique lui est assignée comme sa place. Mais la nature de la critique est de faire passer devant son tribunal toutes les formes d'autorité, y compris la sienne propre. Par conséquent, assigner une place à la critique est en un sens impossible, puisque la critique va porter nécessairement aussi sur l'autorité qui lui assigne sa place. Par conséquent, on ne peut lui donner une place qu'en lui laissant prendre sa place. Autrement dit, la tâche de la philosophie est toujours de sortir de son cadre préétabli, pour le soumettre à sa propre critique. Et c'est aussi ce dont il s'agit ici, à propos de la communication.

Quelle est donc la forme de communication qui encadre la recherche et l'enseignement philosophique dans l'université, et que le public d'aujourd'hui s'attend à voir utilisée par les philosophes? Il ne s'agit pas pour nous de développer une théorie savante particulière, mais de dégager autant que possible le lieu commun à partir duquel se forment les attentes de chacun à propos du discours philosophique. Cette idée est donc très familière, et même la plus familière. La philosophie est considérée comme une forme de science, c'est-à-dire comme une discipline théorique. Or que se passe-t-il dans ces disciplines? Il y a des chercheurs, qui élaborent les théories selon des méthodes variables, dont les spécificités sont propres à chaque discipline. Ces chercheurs sont des sortes d'explorateurs, dont le but est de découvrir la vérité sur leur objet particulier. Ils

sont aussi des inventeurs, dans la mesure où ils fabriquent des sortes de pièges, parfois très complexes, pour saisir ces vérités. En fin de compte, ils trouvent quelque chose, qu'ils ramènent dans leurs filets. Selon diverses procédures, ils vérifient l'authenticité de leur découverte, mettent en ordre les nouveaux apports en fonction des connaissances déjà acquises, et font ainsi avancer la théorie vers une forme plus évoluée, qui contient le plus grand nombre de vérités acquises. A ce moment, les vérités avérées sont prêtes à être enseignées. Cet enseignement prend pour l'essentiel la forme d'une transmission. Le détenteur de la vérité trouve un véhicule capable de la faire passer dans celui qui doit la recevoir. Ce véhicule est d'abord le langage, plus précisément un langage épuré, précisé, de manière à ne lui laisser transporter que les informations pertinentes. C'est ensuite une organisation du discours, dans lequel l'ordre des informations est calculé pour mettre entre elles le plus possible de rapports directs, et pour effectuer une progression dans laquelle les suivantes se rapportent aux précédentes. C'est enfin une série de moyens psychologiques destinés à maintenir l'attention des esprits, à favoriser la mémorisation, etc. Bref, la communication ainsi entendue est une transmission d'informations. Et la communication de la science n'est pas autre chose fondamentalement que l'information la plus courante. Certes, il s'agit ici de théories, mais les théories ne sont dans cette perspective que des informations plus complexes, ou des complexes d'informations, ce qui revient au même. Dans tous les cas, ce qui est typique, c'est la possibilité de distinguer entre un corps d'informations et le processus de leur transmission. Ce corps d'informations est en principe complet avant que d'être transmis, et la transmission ne doit rien modifier aux informations qui passent. Il est vrai que c'est idéalement seulement que les ensembles théoriques existeraient indépendamment de leurs véhicules. Car dans la réalité concrète, le stockage des informations se fait déjà sur les véhicules qui serviront à les transmettre, et aucun esprit ne les possède toutes en dehors de leur codage dans les langages qui servent à la fois à les transmettre et à les conserver, si bien que le stockage lui-même n'est qu'un cas particulier de la transmission.

Examinons le rôle du langage dans cette forme de transmission. Il agit comme un véhicule pour les informations, disions-nous. Or les informations ont cette propriété de se laisser en principe séparer en des éléments relativement simples. Elles se composent également. Et souvent l'information consiste dans la composition d'autres informations. C'est d'ailleurs pourquoi, dans la transmission de théories, en tant qu'informations très complexes ou systèmes d'informations, il faut présenter les informations plus élémentaires avant d'en venir aux plus complexes, qui se réfèrent aux premières et les relient. Le langage doit donc être articulé pour permettre cette composition, et il doit s'analyser en éléments simples qui correspondent chaque fois aux éléments d'information à transmettre. L'idéal de cette sorte de transmission serait celle dans laquelle on pourrait disposer d'un langage constitué à partir d'éléments simples correspondant de manière non ambiguë à des informations simples, dont certaines d'ailleurs seraient des relations qui permettraient la composition de toutes les informations voulues. C'est les mathématiques qui paraissent avoir atteint du plus près cet idéal. Voyons

donc le modèle de cette forme de transmission dans l'exemple simple d'une proposition arithmétique:  $2 + 3 = 5$ . On peut la comprendre comme une suite de signes non ambigus qui apportent chacun leur information pour former l'information complexe (comme on peut se le représenter en prenant l'exemple simple de sacs de cailloux ou de suites de bâtons).

Le cas des mathématiques est intéressant dans la mesure où, malgré sa clarté, son apparente simplicité, il comporte toute la complexité possible des systèmes d'information. C'est pourquoi il peut être le modèle sur lequel s'est d'ailleurs constituée l'informatique. Toutefois, il semble qu'apprendre les mathématiques, ce soit plus que de déchiffrer des formules et de les mémoriser. Il faut faire des opérations, les comprendre plutôt que de les retenir simplement, et s'exercer à leur pratique. Il semble qu'il y ait ici quelque chose dans l'enseignement des mathématiques qui échappe à la transmission de l'information. Remarquons déjà que la formule de l'équation indique la règle qui autorise la substitution de ses deux membres l'un par l'autre. Il y a donc deux éléments qui sont présents et qui paraissent dépasser la simple information : l'un opératoire, l'autre normatif. L'équation me dit qu'il faut faire une opération d'une certaine manière.

Mais précisément, le caractère opératoire ne fait pas sortir de l'information, en tant qu'il se réfère seulement à la composition qui lui est essentielle. Les informations s'ajoutent précisément et se substituent les unes aux autres dans des systèmes. Il se trouve simplement que, dans certains cas, les opérations sont l'essentiel, dans d'autres qu'elles sont plus limitées. Prenons un cas tout inverse, où la mémoire paraît jouer le premier rôle, et envisageons l'apprentissage en géographie de la simple position des lieux sur une carte. Là aussi, les diverses informations devront s'ajouter. Là aussi un certain exercice est nécessaire pour effectuer les opérations qui permettront de retrouver toutes les informations implicitement comprises dans celles qui ont été apprises. Certes, on pourrait en principe apprendre toutes les informations de manière distincte, et toutes les mémoriser, au lieu de les retrouver, puisque les informations restent en principe distinctes à l'intérieur du système. Mais de la même manière, on pourrait à la limite apprendre l'arithmétique uniquement par la mémoire, et au lieu d'effectuer les multiplications, apprendre par cœur toutes les multiplications possibles avec leur résultat, comme on le fait pour une partie d'entre elles dans le livret. Un livret infini comprendrait aussi toute la science de l'addition, d'une certaine manière.

Quant au caractère normatif qu'on trouve dans l'équation, il semble qu'elle soit aussi un trait de toute information. Chaque information est en effet simultanément une règle, dans la mesure où elle informe d'une vérité. Si elle est information, elle se transmet avec autorité. Au minimum, elle autorise la répétition de l'affirmation qu'elle comporte. En général elle autorise l'application des opérations qu'elle contient à l'intérieur du système auquel elle appartient explicitement.

Il n'est pas question d'examiner à présent si la transmission des informations est effectivement suffisante dans les autres disciplines scientifiques. Elle paraît suffire généralement, du moins pour ceux qui vont se contenter d'appliquer leur science, sinon pour les chercheurs dans leur activité de recherche. Mais, en

philosophie, est-elle le bon modèle de communication, même pour les philosophes non chercheurs, si cette formule a un sens ?

Supposé que la philosophie soit informative, alors il faudrait concevoir qu'elle consiste en une théorie, ou en diverses théories, en tant que systèmes d'informations. A première vue l'idée n'est pas absurde. Ou du moins, on la trouve représentée. Par exemple, certains estiment que la vraie philosophie consiste en une doctrine particulière, qu'elle soit celle d'un philosophe privilégié (Aristote, Thomas d'Aquin, Kant, Hegel, etc.) ou le développement d'une tradition (le néothomisme, la phénoménologie, la philosophie analytique, etc.). Et dans ce cas, la question de la transmission de la philosophie ne pose pas d'autres problèmes que celle de la transmission de n'importe quelle autre discipline scientifique.

Cependant il naît aisément un doute sur la valeur de cette façon de considérer la philosophie. En effet, les philosophies sont multiples, comme les traditions, et elles restent concurrentes, sans pouvoir se concilier entièrement. Or l'absence de consensus entre les divers courants philosophiques empêche l'autorité de s'établir aussi fermement que dans d'autres disciplines. Et surtout, il y a une raison plus profonde de douter que l'autorité puisse avoir ici le rôle qu'elle a ailleurs. En effet, supposé qu'on tienne à l'aspect critique de la philosophie, alors non seulement celle-ci soumet à la critique toutes les autorités étrangères, mais elle y soumet également la sienne propre. Dans ces conditions, il n'est plus possible de présenter la philosophie comme un système d'informations sur un objet spécifique, par exemple les idées vraies ou l'être des choses.

Il reste certes toujours possible de traiter les textes de la philosophie comme des objets sur lesquels on peut donner des informations. Une certaine manière de faire de l'histoire de la philosophie pourra recourir à ce moyen afin de s'aligner sur les autres disciplines. Mais ce procédé n'est possible qu'à condition de ne plus faire justement que de l'histoire, ou une science quelconque portant sur les textes philosophiques, au lieu de philosophie. Cette pratique est répandue, mais il est douteux qu'elle soit généralement très cohérente. En effet, est-ce comprendre une philosophie que de savoir quel est le contenu informatif de son discours ? Il est bien connu, même chez les philosophes membres de l'institution scientifique, qu'on apprend vraiment la philosophie qu'en apprenant à philosopher. C'est dire que la philosophie ne s'acquiert pas comme une science qui puisse nous être transmise, puis enregistrée en mémoire, mais qu'elle représente plutôt une forme d'activité dont on doit se rendre capable.

Si tel est le cas, c'est autre chose que les sciences qui peut à présent nous servir de modèle, à savoir la communication artistique. Car ici aussi, il s'agit d'autre chose que de transmettre des informations. Il y a communication, mais sous une autre forme. Cela ne veut pas dire que l'information n'intervienne pas du tout. Ainsi, le pianiste peut apprendre la partition qu'il veut jouer par cœur, et ce sont des informations qu'il mémorise ainsi. Mais il n'admettra pas de considérer que la composition qu'il joue consiste en ses informations. Ce que la musique communique, c'est évidemment autre chose que les informations contenues dans la partition.

Néanmoins, répliquera-t-on, qu'est-ce qui empêche qu'en philosophie, même la pratique soit transmise sous la forme d'un code à suivre, un peu comme c'est le cas pour les mathématiques, par exemple, ou même pour le musicien, dans la mesure où il se contente de suivre la partition comme un ensemble d'instructions pour réeffectuer la composition dans le milieu sonore ?

On sent que cette méthode resterait inappropriée. Il y aurait en effet paradoxe à vouloir ainsi codifier la philosophie dans son activité critique. Étant donné que la critique peut porter sur tout, y compris sur la philosophie elle-même, toute autorité, toute règle extérieure à sa propre activité se trouve mise en question. Par conséquent, la critique ne peut accepter d'instructions qu'elle ne se soit pas données elle-même. Ce paradoxe peut se formuler de la manière suivante à propos de la pédagogie, dans la mesure où celle-ci veut éduquer à la liberté : il s'agit de « former » des esprits libres ou autonomes. Mais un être n'est autonome que s'il se donne à lui-même ses propres règles, tandis que la situation dans laquelle un maître enseigne à un élève implique une autorité extérieure à l'esprit de celui-ci. Il y a donc contradiction entre les deux : car comment la dépendance pourrait-elle rendre autonome ? Or s'il est vrai que la philosophie soit l'œuvre d'un esprit autonome, et qu'elle ne puisse se comprendre que par des esprits autonomes, en tant qu'ils font surgir de leur propre fond leurs pensées, le modèle de la communication par transmission d'informations ne convient plus ici.

Puisque la communication dépend de la nature de ce qui se communique, il semble que pour savoir quelle est la nature de la communication philosophique, il faille commencer par résoudre la question de savoir ce qu'est la philosophie. En un sens, c'est vrai. Mais dans ce cas, il faudrait apprendre ce qu'est la philosophie avant de la communiquer. Nous avons vu pourtant qu'il n'y a peut-être pas de savoir de ce qu'est la philosophie qui soit préalable par rapport à l'activité de la pensée philosophique elle-même. Pour que ce savoir préalable soit possible, il faudrait qu'il dépende d'une autre discipline que la philosophie, par exemple d'une science de la philosophie qui pourrait élaborer des théories susceptibles de se transmettre comme ensemble d'informations sur la philosophie. Nous avons déjà vu le problème qu'il y aurait à concevoir cette science si la philosophie est définie comme devant être critique, par exemple. Mais, si une telle science préalable n'existe pas, c'est par la philosophie qu'il faut apprendre ce qu'elle est. Seulement, il faudrait donc déjà connaître la philosophie pour savoir ce qu'est sa communication, et pouvoir donc la communiquer et se la faire communiquer. Bref, la communication de la philosophie deviendrait inutile, parce qu'elle viendrait trop tard.

Il faut donc supposer qu'il existe une forme de communication de la philosophie qui fonctionne effectivement dans notre rapport à des textes philosophiques, et que, en entrant dans le mouvement de la pensée philosophique, nous devons pouvoir le ressaisir, de telle manière que nous apprenions du même coup ce qu'est la philosophie et ce qu'est son mode propre de communication. En un sens, puisqu'il faut philosopher pour apprendre la façon dont la philosophie se communique, c'est une sorte de philosophie de la communication de la philosophie qu'il s'agit de découvrir. Et s'il se confirme que la philosophie n'est

pas une théorie ou un système d'informations qui se transmettent, le résultat de notre enquête ne sera probablement pas à son tour une théorie de la communication philosophique.

Mais est-il raisonnable de supposer que la philosophie puisse être autre chose qu'une théorie ? Quelle autre conception pourrions nous en faire ?

Peut-être qu'une des premières idées qui viennent à l'esprit, puisque nous soupçonnons un lien étroit entre la nature de la philosophie et la forme spécifique de sa communication, serait de nous tourner vers le courant de philosophie de la communication qui a actuellement beaucoup d'importance en Allemagne. En effet, dans le sillage d'un Mill, pour les maîtres de ce courant, Lorenzen, Apel ou Habermas, la pensée philosophique est fondamentalement dialogique, elle naît dans les formes mêmes de la communication. Il y a là en un sens une réponse à notre question, mais qui ne peut pas nous satisfaire immédiatement. Car au lieu que nous constatons qu'il existe des philosophies et qu'il y a un problème à comprendre la façon dont elles se communiquent, ce genre de théorie de la philosophie communicative suppose qu'il existe un phénomène premier, dont on peut partir, la communication, et qu'il faut comprendre la philosophie à partir d'elle. Par exemple, Lorenzen essaie de montrer que la raison a son fondement dans les structures du dialogue. Toute la logique, selon lui, n'est que la forme de la discussion, les règles qu'on doit se donner si l'on veut pouvoir discuter. Mais alors, dans la mesure où la philosophie est elle-même discursive, elle se développe au sein de la communication telle qu'elle a lieu dans la discussion. Il y a affrontement de thèses. Et les thèses sont saisies comme l'information de ce qu'est l'opinion adverse. Bref, la communication de la philosophie ne paraît toujours pas supposer autre chose que la transmission théorique. Notons qu'il y a cependant d'autres conceptions de la philosophie qui refusent cette assimilation. Je prends simplement deux exemples récents de réflexions sur la nature de la philosophie : *L'Oubli de la Philosophie*, de J.-L. Nancy (p. 13-14), et *Qu'est-ce que la Philosophie ?* de G. Deleuze et F. Guattari.

Pour aborder la question de la communication de la philosophie de manière philosophique autant que possible, le mieux est de l'envisager dans les textes mêmes des philosophes qui se posent cette question en même temps qu'ils s'efforcent de pratiquer cette communication, et de les suivre dans la réflexion concrète de leur pratique. Je vous propose donc de les lire selon deux perspectives : en suivant leurs développements « théoriques », ou ce que disent immédiatement leurs arguments sur le sujet, mais aussi en cherchant quelle est leur pratique réelle de la communication. Cette deuxième perspective requiert que nous réfléchissions également à ce qui se passe lorsque nous lisons et que nous expérimentons alors (avec succès ou non) la communication de la philosophie.

# LES DISCOURS DE L'ÉTHIQUE

*Automne 1995*

## **Annonce**

Pour certains, l'éthique est une partie de la philosophie en tant que théorie de ce qui concerne la morale. Pour d'autres, elle est la philosophie même envisagée sous son aspect pratique. Dans la mesure où l'éthique n'est justement pas simple théorie, mais discours édifiant, prescription, exercice de sagesse, etc., elle implique des discours spécifiques dont ils s'agit d'analyser les propriétés.

Dans cette recherche, le séminaire étudiera quelques textes d'éthique divers de philosophes tels que Montaigne, Spinoza, Kierkegaard, Nietzsche, Hare, etc., dont la liste retenue est la suivante :

La Rochefoucauld, *Maximes*  
Kierkegaard, *Miettes philosophiques*  
Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*  
Montaigne, *Essais*, livre 1  
Spinoza, *Éthique*

## **Introduction**

### *1. Thème*

Le thème de ce séminaire est la question de la nature des discours de l'éthique. En tant que l'éthique se présente simplement comme une discipline philosophique parmi d'autres, comme la métaphysique, l'esthétique, la théorie de la connaissance, etc., il semble d'abord que son discours ne pose pas de problème particulier, parce qu'il est simplement celui de la philosophie en général. Et si l'on conçoit la philosophie comme une sorte de science, divisée justement en plusieurs disciplines particulières, dont l'éthique, alors il semble que le discours de l'éthique soit non seulement celui de la philosophie en général, mais celui de la science, plus généralement encore. Pourtant, cette conception de la philosophie comme science, et de l'éthique comme discipline scientifique n'est pas la seule. On trouve parmi les philosophes nombre de moralistes, qui ne se contentent pas de réfléchir abstraitement sur l'éthique, mais qui prétendent élaborer des positions morales et intervenir dans la formation morale des hommes. Dans ces conditions, il n'est plus possible de supposer à priori que les discours de l'éthique se réduisent simplement au discours théorique des sciences, et il s'agit de déterminer s'il a éventuellement des traits spécifiques.

Comme l'éthique est liée à la philosophie, dont elle est une branche ou une face, selon qu'on veut concevoir leur lien d'une manière plus lâche ou plus étroite, le problème posé concernant la manière dont l'éthique peut agir moralement, plutôt que de se renfermer dans une pure recherche théorique, se rapporte à la question plus générale de la nature des discours de la philosophie.

Dans ces conditions, si l'éthique est une branche de la philosophie, alors non seulement la nature du discours de la philosophie détermine celle du discours éthique, mais inversement la nature du discours philosophique elle-même est déterminée par le fait qu'elle est éthique dans l'une au moins de ses disciplines. Et s'il se trouvait que le lien entre la philosophie et l'éthique soit plus intime, voire, à la limite, que la philosophie se confonde avec l'éthique, comme cela semble être le cas chez certains moralistes ou philosophes (comme Socrate, Épictète, Sénèque ou Montaigne), alors les deux questions, de la nature du discours de la philosophie et de l'éthique se confondraient. Quoi qu'il en soit, tant que l'éthique n'a pas été séparée de la philosophie, les deux questions restent liées, et il importera d'une part de tenir compte du caractère philosophique de l'éthique, et d'autre part de tenir compte de la portée des résultats de la recherche sur la nature des discours de l'éthique pour définir la nature du discours philosophique.

On voit donc que notre problème touche à la question de la définition de la philosophie elle-même. Car la forme pertinente du discours d'une discipline dépend certainement de la nature de cette dernière. Et d'autre part, notre question implique celle du rapport entre l'éthique et la philosophie, c'est-à-dire que la nature de l'une et l'autre apparaissent comme devant se comprendre ensemble.

## *2. Position du problème*

Nous avons vu que l'éthique pouvait être considérée comme une sorte de discipline scientifique dans un sens large, c'est-à-dire comme une branche de la philosophie, envisagée elle-même comme l'une des sciences, dont les objets seraient par exemple, les lois de la logique, les principes moraux et esthétique, la nature de l'être ou de la connaissance, et ainsi de suite. Si tel était le cas, l'éthique, comme la philosophie, serait en principe une science objective, non pas en ce sens qu'elle éliminerait toute opinion subjective, mais au sens où elle serait, elle aussi, science d'un certain objet, donné à la considération de tous, comme le sont les objets des autres sciences. Dans cette hypothèse, le problème que nous nous posons n'aurait pas lieu de nous retenir, ou du moins, il deviendrait relativement facile à résoudre. Ou plutôt, il se poserait dans les termes généraux suivants : quel doit être le langage de la science ? La question a sans doute son intérêt propre, mais on verrait mal pourquoi choisir de l'aborder à travers les discours de l'éthique, plutôt que de choisir des disciplines plus centrales, comme la physique, la biologie, la linguistique ou l'économie.

Or, cette conception de l'éthique comme théorie de caractère scientifique est très présente dans notre culture. Elle est impliquée par exemple dans la notion d'une éthique appliquée. En effet, s'il y a une discipline qui se soucie de l'application, c'est dans la mesure où il existe une théorie pure, qu'il s'agit d'appliquer, c'est-à-dire de mettre en œuvre dans les conditions concrètes de notre réalité. L'analogie se fait ici avec les sciences de la nature et les techniques, les unes cherchant à élaborer des modèles théoriques abstraits pour rendre compte de la structure naturelle du monde physique, les autres partant de ce fondement pour appliquer ces théories à des problèmes pratiques concrets et leur trouver des solutions. La disposition de l'esprit est différente en principe dans ces deux

activités. Pour le savant pur, les théories qui expliquent la nature constituent son objet, de même que la nature à expliquer, puisqu'il lui revient d'élaborer et de modifier ces théories elles-mêmes. En ce sens, il s'agit de science fondamentale, en tant que l'activité théorique porte sur l'ensemble de ce qui justifie la théorie, y compris les principes de cette dernière. Et même si, dans la pratique, la plupart des savants se contentent de faire porter leur attention sur une partie seulement de la théorie au sein de laquelle ils travaillent — et même sur une branche relativement dérivée de celle-ci —, de sorte qu'ils ne sont guère en position, du moins immédiatement, de toucher à ses fondements, il n'en demeure pas moins qu'en principe ils sont concernés par ces derniers, et qu'ils peuvent être amenés à les remettre en question sans sortir du cadre de leur activité scientifique. En revanche, pour le chercheur technicien, soucieux de science appliquée, le souci n'est plus celui de la théorie dans son ensemble, et celle-ci est admise comme donnée. Ses fondements sont acceptés par une sorte d'acte de foi en la science, un peu semblable à celui du fidèle d'une religion face à ses mystères révélés. Le regard du technicien est tourné vers les questions concrètes d'application, en fonction d'une fin pratique à atteindre. Et même si, par hasard, la recherche en science appliquée venait buter sur des problèmes susceptibles de remettre en question certains fondements de la science, ce serait de manière marginale, comme un effet secondaire, qui ne concerne pas directement cette recherche, mais renvoie justement à la compétence de la science fondamentale.

S'il y a une éthique appliquée, en analogie avec la science appliquée, on s'attend donc à trouver également une éthique fondamentale, dont la fonction serait de chercher et d'établir les principes théoriques de l'éthique. Il y aurait donc, dans l'éthique, deux types d'activités, et de recherche, assez différents : d'un côté un souci des fondements, des principes de toute action morale, une pensée théorique orientée vers la pure théorie, sans souci direct des applications ; et de l'autre une activité orientée vers ces applications, s'appuyant sur des fondements théoriques acceptés par un acte de foi afin d'élaborer des dispositifs pratiques, des procédures, permettant de résoudre les problèmes qui se présentent dans la vie. Les chercheurs en éthique se diviseraient donc en deux espèces : ceux qui ont choisi l'activité plus théorique, qui ne considèrent le monde de l'action qu'abstraitement, qu'en observateurs, et ceux qui ont choisi de se confronter aux problèmes concrets de l'action, et qui, les yeux tournés vers eux, ne font de la théorie qu'un outil, qu'ils utilisent, mais ne construisent pas, même si, éventuellement, ils l'adaptent.

Mais quelles sont les implications de cette analogie ? Il semble d'abord que le philosophe qui se consacre à la réflexion morale sur les principes doive, pour être un pur théoricien, rester étranger au domaine de l'action. Quant au spécialiste de l'éthique appliquée, il devient une sorte de technicien. En effet, l'éthique appliquée n'est pas en réalité l'application concrète, car celle-ci n'a lieu que dans l'action elle-même, tandis que, justement, l'éthique appliquée se considère encore comme demeurant dans une certaine attitude théorique. Lorsqu'on élabore des procédures générales, abstraites, pour la résolution de certains conflits moraux, il n'est pas encore question d'entrer dans l'action et de prendre effectivement les

décisions qui s'imposent, mais uniquement de mettre à la disposition des praticiens des modèles théoriques, des outils, qu'eux seuls appliqueront ou utiliseront concrètement, dans la pratique réelle. Si l'on considère maintenant la cascade partant de l'éthicien pur, pour passer par l'éthicien appliqué et aboutir au praticien, il semble que l'éthique soit considérée dans ce mouvement comme la science d'un objet naturel, dont il s'agirait d'établir les modèles théoriques, en le considérant d'abord en lui-même, puis en le rapportant aux problèmes pratiques, de telle manière qu'enfin l'homme d'action puisse adapter son action à lui, sans avoir eu à le connaître vraiment. Il faudrait donc, dans cette perspective, considérer l'objet de l'éthique comme une chose donnée naturellement, envisageable théoriquement, et, une fois aménagée, manipulable de manière purement utilitaire, comme les objets de la technique. Et, si l'éthique se préoccupe nécessairement toujours de l'action concrète, qui est toujours son objet, il faut maintenir cependant que celui qui l'envisage de la manière la plus fondamentale se trouve par là plus éloigné d'un degré de la pratique, même si, du point de vue théorique, il semble au contraire devoir y plonger d'autant plus qu'il la considère justement plus radicalement. A l'autre extrémité, la pratique de l'homme d'action se présente comme apte à être dirigée de l'extérieur, par une théorie qu'on puisse appliquer sans plus la connaître vraiment, si bien que l'action morale paraît devenir pour ainsi dire mécanique, sans plus aucun souci véritable pour les principes éthiques. Bref, dans cette perspective, il faudrait éventuellement considérer comme des accomplissements moraux les actions d'animaux bien dressés, et, pourquoi pas, de machines étroitement adaptées à un usage reconnu comme bon selon les théoriciens de l'éthique fondamentale et appliquée.

Certes, peu de philosophes accepteraient ces conséquences, si elles devaient bien résulter dans cette radicalité de la conception scientifique ou théorique de l'éthique. Pourtant, avec ou sans la distinction explicite entre une éthique pure et une éthique appliquée, la conception théorique de l'éthique que cette distinction implique est très largement partagée. Et peut-être, inversement, la conception théorique de l'éthique implique-t-elle la possibilité d'une telle gradation entre la recherche sur les purs principes, d'un côté, et l'établissement des procédures immédiatement applicables de l'autre. En effet, s'il faut distinguer dans la morale deux domaines hétérogènes, d'un côté la réflexion théorique, et de l'autre côté les décisions pratiques, alors il se pose la question de savoir quelles peuvent être les médiations entre les deux extrêmes. Et si la théorie est pure théorie, alors il faut que la question de son application vienne s'ajouter à elle, dans une certaine extériorité par rapport à elle, mais non sans rapport à elle non plus. Par conséquent, il est nécessaire qu'il existe une discipline orientée vers l'application, qui se rapporte d'un côté à la connaissance théorique, non plus pour la développer, mais pour la rapporter au monde de la pratique, et de l'autre côté aux problèmes pratiques concrets qu'il s'agit de résoudre dans le monde de l'action. La manière dont cette distinction s'opère exactement importe d'ailleurs peu. Au lieu de diviser l'éthique elle-même en une éthique théorique et une éthique appliquée, on peut aussi bien envisager que la partie plus purement théorique relève d'une autre partie de la philosophie, telle que la métaphysique, tandis que l'éthique

proprement dite, prise dans son ensemble, est déjà la partie appliquée de la philosophie. Ainsi, tandis que la métaphysique pourrait déterminer ce qu'est le bien, l'éthique devrait déduire les conséquences de cette connaissance pour le comportement concret des hommes dans les différentes situations de la vie.

L'important dans cette conception théorique de l'éthique est que la connaissance et la pratique demeurent distinctes, même si elles entrent extérieurement en rapport l'une avec l'autre. Il s'ensuit qu'il pourrait y avoir d'un côté une manière juste de se comporter, sans qu'il soit utile pour l'agent de connaître les principes ultimes dont ses décisions et son action dépendent, tandis qu'il pourrait y avoir de l'autre côté une connaissance des principes moraux qui ne soit nullement morale en soi, parce qu'elle resterait indépendante, comme activité, de ces principes moraux eux-mêmes, et relevant de la seule juridiction théorique.

Dans une telle conception, le discours de l'éthique, comme pure science, est également celui des autres sciences. C'est-à-dire qu'il est descriptif, en tant qu'il donne des informations, systématiquement ordonnées, sur son objet. Il est argumentatif aussi, dans la mesure où il se réfère aux méthodes de la découverte et de la preuve scientifique, et où il tente donc de montrer comment ces informations se rapportent vraiment à l'objet qu'elles expliquent. Un tel discours doit se caractériser par sa clarté, sa précision, l'absence d'ambiguïté, ainsi que par l'adéquation avec son objet et la mise en évidence des moyens de vérifier cette adéquation. Quant au discours de l'éthique comme science appliquée, il diffère essentiellement du premier par son souci plus important de donner des instructions. Il doit en effet s'appliquer non plus à établir les principes de l'éthique, mais à répertorier et à décrire les différentes situations concrètes où se posent les problèmes moraux, à les rapporter à la théorie, et à trouver les types d'actions et de décisions qui les résoudront. S'adressant à ses collègues théoriciens, il est soumis aux exigences du discours théorique, tandis que s'adressant à l'homme de la pratique, il se trouve conduit à lui donner des instructions. Et peu importe que ces instructions soient immédiates, et qu'elles consistent en des règles relativement simples, demandant de faire telle chose dans telle situation, ou bien qu'elles soient au contraire plus médiates, en réclamant par exemple de suivre une procédure de décision qui implique certaines considérations de caractère plus théorique, par exemple.

Ainsi, constatant que les décisions sont liées à certains jeux linguistiques, il est opportun, du point de vue de la pure théorie éthique, d'étudier le langage de la morale, et de mettre en évidence son fonctionnement. On pourra croire découvrir, par exemple, qu'il implique le recours à des valeurs transcendantes, qu'il faut donc étudier aussi pour elles-mêmes, ou bien que ce n'est que de manière illusoire qu'il renvoie à de telles valeurs, mais qu'il exprime en réalité des émotions, de sorte que la morale se rapproche de la psychologie, ou qu'il a toujours fondamentalement la nature de l'impératif, et qu'il faut le comprendre à partir du commandement et le rapprocher des modes de penser juridiques, etc. Il s'ensuivra une logique concrète différente des procédures morales, selon qu'on imaginera pouvoir déduire directement les décisions de certains principes exprimant les

valeurs éternelles, ou selon qu'on croira plutôt qu'il s'agit toujours d'accorder des sentiments profonds, mais divergents, entre les hommes, ou encore qu'on pensera qu'il s'agit de mettre au jour et de faire respecter plus rigoureusement une logique des impératifs. Dans chaque cas, la théorie paraîtra susceptible d'être développée pour elle-même, sans souci immédiat de ses applications, tandis que certains chemins se présenteront de même pour la relier aux différentes situations concrètes de la vie, de manière à ce qu'elle puisse justifier certaines instructions d'ordre pratique.

Cette vision de l'éthique a plusieurs arguments en sa faveur. D'abord, elle permet de ranger facilement la philosophie et l'éthique parmi les autres disciplines scientifiques. Ensuite, elle maintient une distinction qui nous paraît très naturelle, celle qu'il y a entre la théorie et la pratique. Enfin, elle correspond à un type de discours relativement simple, à savoir justement le discours théorique, par lequel la connaissance, sous forme d'informations, se transmet directement de celui qui sait à celui qui désire apprendre. De plus, comme nous l'avons vu, une telle conception théorique de l'éthique autorise la transmission de conclusions indépendamment de leurs prémisses, sous forme d'instructions à l'intention du praticien, de sorte qu'il est possible de transmettre les résultats intéressants pour la pratique de l'éthique sans devoir enseigner toute la science elle-même.

Toutefois elle pose également certains problèmes. Notre sentiment déjà accepte mal l'idée qu'une décision puisse être moralement juste si celui qui l'a prise ignore les principes dont elle découle, et on hésite à dire par exemple qu'un animal bien dressé agisse moralement du seul fait qu'il est dressé à ne rien faire de dérangeant, ou même à accomplir certains exploits, comme de secourir des personnes en danger. Nous tendons donc à attribuer une certaine valeur morale à la connaissance même des principes moraux. Surtout, parmi les nombreuses choses que nous pouvons faire, la réflexion, et jusqu'à la recherche la plus théorique, sont comprises, de sorte qu'il se pose à leur sujet des problèmes d'ordre moral également. Si cela est vrai, il n'y a plus, pour la morale, d'un côté la théorie, et de l'autre la pratique, car la théorie à son tour est une pratique, et elle doit se prendre également pour objet à ce titre. Cela est si vrai que la séparation que notre civilisation fait entre la pratique et la théorie a peut-être à son origine un caractère moral, à savoir l'idée de la contemplation comme d'une forme de vie si supérieure à la vie courante qu'on s'efforce de l'en détacher autant que possible et de lui donner la plus grande autonomie possible. Dans cet idéal, celui qui connaît le mieux le bien, par la contemplation dans laquelle il se plonge, agit également le mieux en le rejoignant dans sa contemplation.

Cette manière dont l'éthique se réfléchit activement, en se prenant elle-même pour objet, ne semble pas permettre ultimement l'approche théorique, qui suppose au contraire la distinction entre le sujet de l'étude et son objet. Même la difficulté qu'ont les sciences humaines en général du fait qu'en elles l'homme est à la fois sujet de la recherche et objet n'atteint pas le même degré extrême que dans l'éthique, sinon justement en tant qu'elles impliquent une réflexion morale. En effet, le chercheur n'y est généralement pas son propre objet sous l'aspect même sous lequel il est l'agent de la recherche, et souvent déjà, il se distingue

personnellement, comme individu distinct, de ceux sur lesquels porte immédiatement son étude. Au contraire, dans le cas de l'éthique, il se pose également la question de ce que signifie et vaut la réflexion éthique elle-même, de sorte qu'elle est alors directement impliquée, dans le même sens, du côté du sujet et de l'objet. De plus, ce moment de la coïncidence entre le sujet et l'objet dans la réflexion morale n'est pas fortuit, mais absolument essentiel. En effet, les problèmes moraux ne se posent pas d'abord à propos des actions étrangères, mais à propos de celles que le sujet qui se pose la question accomplit ou doit accomplir. La question morale apparaît généralement dans un mouvement de réflexion où quelqu'un se pose la question de ce qu'il vaut mieux faire, de la meilleure décision à prendre, ou bien de la valeur de son action. Or les actions qui concernent la morale ne sont pas celles qui restent en principe étrangères à ce type de réflexion, mais au contraire celles qui y sont intimement liées. Et nombreux sont les moralistes qui estiment ce lien si essentiel qu'ils voient le moment moral dans cette réflexion même et le jugement qui en résulte, plutôt que dans les actions qui s'ensuivent. C'est ainsi qu'on dit que seule l'intention compte moralement, et non les résultats extérieurs. Or l'intention est le mouvement de la volonté qui conclut la réflexion morale, et l'exprime. On voit donc à quel point, dans la vie courante aussi bien que dans la spéculation philosophique sur le bien, l'action morale ne se distingue pas vraiment de la réflexion éthique, de sorte qu'il est impossible d'établir une théorie éthique neutre, dans laquelle le théoricien ne se serait pas impliqué moralement, ni de soumettre une décision proprement morale à des règles extérieures, découlant de principes inconnus de l'agent. Car si l'agent se contente d'agir en fonction de règles dont il ne connaît pas la valeur morale, son action ne peut justement pas être considérée comme morale au plein sens du terme, c'est-à-dire au sens où il peut assumer l'entière responsabilité de sa conduite. Et pour connaître la valeur morale des règles qu'on suit, il est nécessaire de remonter aux principes dont elles découlent, et selon lesquels se juge précisément leur valeur.

Cette implication du sujet dans la réflexion éthique interdit donc la séparation des rôles, de la connaissance et de la pratique, du théoricien et du praticien. Et par conséquent, l'éthique ainsi conçue, comme comportant la réflexion radicale sur elle-même, ne peut pas être une discipline théorique. Ce qui ne signifie pas qu'elle ne puisse être science en un autre sens, vu qu'elle vise également à savoir, et qu'elle tend même à une connaissance qui ressaisisse sa propre condition dans l'acte même de connaître. Mais précisément, par ce trait, c'est bien en un sens très différent de celui des sciences habituelles qu'elle est science à son tour. Comme la distinction du pratique et du théorique ne peut plus valoir dans cette réflexion, la connaissance n'est plus théorie, comme étude abstraite de modèles d'une réalité extérieure, mais immédiatement pratique en elle-même, engagée dans la concrétude même de ce qu'elle étudie. C'est donc nécessairement une connaissance pratique, concrète, quoique non étrangère à la pensée réflexive la plus difficile, qui caractérise l'éthique. Quant à savoir ce qu'est cette connaissance, il est très difficile de le dire. En effet, si l'éthique n'élabore pas une théorie dégagée de la pratique même dans laquelle elle s'élabore, comment la

communiquer sans faire entrer dans cette pratique même ? Autrement dit, comment décrire de l'extérieur la connaissance morale ? On voit que ce projet même paraît perdre tout sens, puisque la décrire de l'extérieur, c'est introduire en elle une distinction entre la théorie et la pratique qui ne lui convient pas et qui la dénature donc.

Cependant, dans la mesure où il y a un enseignement moral possible, il faut que cette difficulté soit résolue et que les moralistes, au sens de ceux qui se sont plongés dans la réflexion éthique pour en découvrir les principes, aient trouvé des moyens de transmettre leur science singulière. Et dans la mesure où le discours a été choisi comme le moyen de l'éducation morale, il faut donc que celui-ci opère d'une autre manière que les discours théoriques, c'est-à-dire autrement que par la transmission d'une série d'informations, systématiquement organisées, et autrement aussi que sous la forme d'une série d'instructions, destinées à permettre une action formellement correcte tout en dispensant de la connaissance morale proprement dite. Quels sont donc les dispositifs discursifs qu'ont inventés les philosophes pour communiquer leur sagesse dans le domaine de l'éthique ? Voilà la question que nous chercherons à résoudre en envisageant quelques-uns des textes où s'exprime et tente de se communiquer la réflexion éthique.

J'avais remarqué que l'éthique et la philosophie paraissaient s'impliquer mutuellement, dans une mesure qui restait à déterminer. Si cela est vrai, et si l'éthique est nécessairement philosophique, alors il est probable que le caractère de sa réflexion radicale, dans les principes pour ainsi dire, soit caractéristique de la réflexion philosophique en général. Et il ne serait pas difficile de montrer que, dans la réflexion sur la connaissance même, ou sur la nature de l'être, on retrouve justement cette implication radicale du sujet dans l'objet, et inversement. Ce n'est donc peut-être pas un hasard si l'éthique en son sens propre, comme réflexion activement engagée dans la connaissance de ses propres principes, est une discipline proprement philosophique, qui ne se laisse pas transformer en une spécialité séparée sans se dénaturer (pour devenir par exemple une entreprise juridique ou technique). Et on pourrait se demander si la question portant sur la nature des discours de l'éthique ne devrait pas partir d'une réflexion sur la nature du discours philosophique en général.

Mais si l'implication entre la philosophie et l'éthique est vraiment réciproque, de telle sorte que non seulement l'éthique appartient à la philosophie, mais aussi que toute philosophie est éthique, comme il semble que ce soit le cas, alors étudier les discours de l'éthique, ce n'est pas se plonger dans une étude dérivée par rapport à celle qui porterait sur le discours philosophique lui-même, mais au contraire aborder celui-ci dans l'un de ses moments caractéristiques, où il révèle particulièrement cet aspect d'implication de la pratique et de la pensée. Et si cela est vrai, alors la recherche que nous entreprenons est bien à la fois une étude sur les discours spécifiques de l'éthique et sur la nature du discours philosophique.

## PHILOSOPHIE ET FICTION

Hiver 1999

### Annonce

A première vue, la philosophie et la fiction s'opposent. La philosophie, par sa recherche de la vérité, paraît devoir se rapprocher de la science et viser la réalité, tandis que la fiction appartient plutôt aux arts, qui se contentent de mettre en forme les apparences selon l'idéal du beau. Dans les faits pourtant, il est évident que les philosophes ont recours à la fiction, et cela de manière importante. Qu'on songe, pour ne citer qu'un exemple célèbre, à la fiction du malin génie dans les Méditations de Descartes. D'autre part, on trouve dans la littérature une ambition de découvrir et de révéler certaines vérités à travers la fiction, de sorte que l'intention philosophique se trouve liée là aussi à l'élaboration de fictions. Quel est le rôle philosophique des fictions ? Nous aborderons cette question à travers quelques ouvrages philosophiques et littéraires, dont voici la liste retenue :

Descartes, *Méditations*

Borges, *Fictions*

Kierkegaard, *La répétition*

Kundera, *L'insoutenable légèreté de l'être*

Diderot, *Jacques le fataliste*

### Introduction

#### 1. Thème

Le thème de ce séminaire est la question du rapport entre la philosophie et les fictions. En effet, il semble y avoir, à première vue, une opposition très nette entre la pensée philosophique et la fiction. Il est sans doute très difficile de définir la philosophie d'une manière qui puisse être considérée comme universelle, ou du moins très générale. Mais s'il y a un trait qui paraît la caractériser, c'est son rapport à la vérité, en tant qu'elle en représente la recherche. Or la vérité s'oppose quant à elle au faux, à ce qui semble vrai mais qui ne l'est pas réellement. Autrement dit, par opposition au faux, le vrai représente quelque chose de plus réel. Or il va de soi que la fiction est justement le contraire du réel, en ce qu'elle pose un mode d'être qui est envisagé indépendamment de sa réalité, et même en dépit de son caractère irréel. En ce sens, la fiction se rapproche du faux plus que du vrai. On peut même dire qu'en un sens les fictions sont fausses en tant qu'elles ne représentent pas la réalité. Et en ce sens, elles sont tout à fait contraires à ce que cherche la philosophie. Pourtant, la philosophie utilise fréquemment la fiction. On peut donc se demander pourquoi elle se lie à ce qui paraît contraire à son but. En effet, il ne semble pas que le faux doive mener au vrai, mais qu'il doive être évité plutôt. Est-ce peut-être parce que la philosophie ne peut pas être le pur exposé de la vérité qu'elle devrait accepter provisoirement d'en rester

éloignée, soit par impuissance à saisir la vérité, soit par incapacité de l'enseigner telle quelle à ceux qui restent dans l'erreur ? De toute façon, cette relation entre la philosophie et la fiction est paradoxale, et mérite d'être étudiée.

Comme on le voit, la question des fictions est l'une de celles où la philosophie se trouve amenée à réfléchir à ce qui la nie déjà en tant qu'activité discursive, à ce contre quoi elle doit, semble-t-il, lutter pour se poser, à ce qui constitue donc son opposé dans cette perspective. Dans la mesure où elle se définit par rapport à la vérité et au discours vrai, en tant qu'elle vise la vérité et qu'elle doit trouver la vraie méthode, ou le vrai chemin vers elle, et le chercher et l'exprimer dans un discours qui soit lui-même déjà informé par la vérité, elle se trouve confrontée à tout ce qui nie ce type de conception et de discours, ou à ce qui lui reste étranger. En effet, la philosophie ne trouve pas son discours comme quelque chose qui lui soit déjà donné, sous la simple forme de la norme d'un genre, qu'il lui suffirait d'appliquer, par exemple, mais elle doit l'élaborer. C'est pourquoi il se pose pour le philosophe la question de savoir en quoi son discours se distingue de tous ceux qu'il ne retient pas comme correspondant à son intention. Et c'est sur ce fond de tout ce qui ne constitue pas son propre mode de discours que celui-ci se définit. Ces autres discours peuvent être de diverses natures, tels que le bavardage, la narration, l'expression poétique ou la fiction. Or la fiction a pour nous cet intérêt qu'elle n'est pas simplement en compétition avec la philosophie, comme le discours faux ou seulement incertain de l'opinion, par exemple, mais qu'elle paraît s'y opposer plus radicalement en refusant même le souci de vérité, qui est justement abandonné dans la fiction. On peut donc penser que le discours philosophique doit particulièrement se poser par contraste avec les fictions, qui en contestent peut-être le plus radicalement l'intention.

Par conséquent, dans l'effort pour distinguer le discours vrai de la fiction et établir entre eux une frontière, c'est toujours la question de la définition de la philosophie elle-même qui se pose.

## *2. Position du problème*

Pour manifester l'opposition entre la fiction et la philosophie, je l'ai rapportée à celle de la fausseté et de la vérité. Et il est vrai que, dans la mesure où le vrai a un rapport avec la réalité, tandis que la fiction se rapporte à l'irréel, on peut considérer que la vérité se réfère à la réalité alors que la fiction la contredit. Mais la relation n'est pas si simple. Car la philosophie n'est pas la pure expression de la vérité, mais aussi sa recherche. Autrement dit, la philosophie n'est pas une sorte de représentation vraie de ce qui est, mais elle est d'abord une activité. Dans cette mesure, son rapport à la vérité n'est pas statique, comme le serait celui d'une théorie achevée à l'objet qu'elle décrit et explique. Or le faux s'oppose au vrai d'abord dans le sens où il représente une absence de correspondance entre ce qui est affirmé et la chose elle-même que vise l'affirmation. Une proposition est vraie ou fautive, non pas tant dans son intention que dans sa relation avec son objet. En revanche, la philosophie, en tant qu'elle est une activité, est davantage de l'ordre de la méthode que de la théorie achevée, et c'est d'une manière dynamique qu'elle se rapporte à la vérité qu'elle cherche. Or en ceci, elle se rapproche de la fiction,

car cette dernière n'est pas non plus seulement un résultat, un manque de correspondance effectif entre la fiction achevée et la réalité, parce qu'elle ne la représenterait pas fidèlement, mais elle est également une forme d'activité de la pensée qui se rapporte au réel d'une manière particulière, en renonçant justement à la prétention de le représenter fidèlement, et en s'ingéniant justement à en prendre distance et à inventer quelque chose qui n'y appartient pas. Il y a donc dans la fiction une intention de fausseté, si l'on peut dire, qu'il n'y a pas dans ce qui est simplement faux, et qui résulte généralement d'une erreur, c'est-à-dire d'un défaut dans l'essai pour atteindre le vrai. On tombe dans l'erreur et la fausseté sans le vouloir la plupart du temps, et même s'il est possible de le vouloir d'une manière indirecte, dans la mauvaise foi, par exemple, il n'appartient pas à la nature de la fausseté qu'elle soit recherchée. Et même, la fausseté est si peu compatible avec la conscience de son existence que reconnaître le faux pour faux, c'est aussitôt revenir au vrai, puisque lorsqu'on affirme la fausseté de ce qui est faux, c'est la vérité à ce sujet qu'on reconnaît. Il semble donc que la fausseté soit quelque chose qui arrive essentiellement à l'intention de viser le vrai, comme un défaut non voulu, et qu'on ne peut guère vouloir, du moins consciemment. En ce sens, c'est plutôt la science et la philosophie qui risquent de tomber dans l'erreur et de prendre justement le faux pour le vrai, cette manière de considérer le faux comme vrai le définissant pour ainsi dire. Car rien n'est faux, si je ne le prends pas à tort pour vrai. Au contraire, dans la fiction il y a recherche de quelque chose qui ne corresponde pas à la vérité ou à la réalité. La distance par rapport au réel n'est plus un accident comme dans le cas de la fausseté, mais elle est recherchée. Dans la fiction, on trouve donc ce qui paraissait contradictoire pour la fausseté, à savoir une inadéquation, une non-vérité, qui est non seulement reconnue pour telle, mais recherchée également. Car, dans le cas de la fiction, il n'est pas contradictoire de reconnaître que nous ne nous trouvons pas dans la réalité, qu'il n'y a plus de correspondance avec ce qui est, mais imagination de quelque chose qui en dévie. C'est même la façon dont la fiction se présente habituellement. Tandis que la fausseté se cache derrière la vérité qu'elle imite et déforme, la fiction se montre et affirme sa distance par rapport à ce qui est. Il n'y a plus de contradiction parce que justement, tandis que la fausseté s'affirme comme vraie, la fiction y renonce et se pose aussitôt comme décalée par rapport à ce que nous pensons savoir vrai ou réel.

Je remarquais que la fiction a ceci de commun avec la philosophie qu'elle comporte un aspect dynamique. En effet, justement parce qu'elle ne cherche pas à coïncider avec ce qui est, ni à faire croire qu'elle est vraie, la fiction ne se présente pas comme découlant de la réalité, mais comme provenant d'une invention indépendante par rapport à la puissance qui engendre le monde réel. Il semble que, dans la fiction, nous ne soyons pas invités à trouver une représentation fidèle du monde tel qu'il est, comme un reflet de la réalité, mais à participer à l'invention d'autres mondes, différents du monde réel et posés à une certaine distance de lui, et dans une certaine opposition par rapport à lui, même si bien des similitudes sont conservées. Si, dans l'ambition de dire la vérité, l'esprit paraît se soumettre à ce qui est et chercher à s'y conformer, à s'y modeler autant que

possible, au contraire, dans la fiction, il se donne la liberté de le reformer selon d'autres principes, qui ne sont plus ceux du monde réel, mais ceux de l'esprit qui se les donne pour guides dans son invention, de sorte qu'il soumet la figure du monde à ses propres lois, plutôt qu'il ne plie ses représentations à celles de la réalité. Il n'y a pas de fiction dans les histoires, tant qu'on se tient à ce qui s'est passé effectivement, mais la fiction apparaît lorsque les événements réels sont négligés en tout ou en partie, pour faire place à d'autres événements, qui ne sont pas posés par erreur comme représentant les événements historiques, mais affirmés comme des produits d'une invention propre et qui veut être perçue comme telle.

En ce sens, la fiction est plus radicalement opposée à la vérité que la fausseté, puisque celle-ci conserve la prétention au vrai, tandis que la fiction l'abandonne ouvertement. Et par conséquent, entre la fiction et le discours vrai que cherche la philosophie, il paraît y avoir l'opposition la plus entière. Ne faut-il pas voir là deux activités de sens contraire, l'une visant à retrouver ce qui est et à le reconnaître comme tel, et l'autre ne s'en souciant pas et cherchant au contraire à s'élancer dans le domaine de ce qui n'est pas ? La fausseté est en quelque sorte un faux pas dans la direction du vrai, alors que la fiction est une marche déterminée et consciemment assumée dans la direction opposée.

On pourrait reprendre cette opposition en l'associant à celle qu'on voit généralement entre les deux facultés de la raison et de l'imagination. Car nous nommons habituellement raison la faculté par laquelle nous jugeons de ce qui est vrai, et imagination au contraire celle par laquelle nous produisons des représentations à notre gré, sans nous soucier de savoir si elles correspondent ou non à quelque chose de réel ou de véritable. Autrement dit, la raison nous semble devoir fonder les entreprises de caractère scientifique, parmi lesquelles la philosophie, en tant qu'elle comporte évidemment un aspect de connaissance, tandis que l'imagination est plutôt à l'origine de la poésie et des arts en général, dont le but n'est pas de nous faire découvrir la vérité, mais de plaire en satisfaisant notre goût et en nous permettant de laisser jouer notre libre pouvoir de penser, sans plus l'enchaîner à la norme de la réalité. Il semble en effet que l'une des différences principales entre la raison et l'imagination réside dans leur différent rapport aux règles, la raison se caractérisant par la rigueur avec laquelle elle se soumet aux règles, à celles, internes, de la logique pour commencer, à celles, externes, de la correspondance avec la réalité, ensuite. Par opposition, l'imagination, qui ne s'interdit certainement pas d'utiliser les relations logiques et des éléments de la représentation du monde réel, ne s'y astreint pas pourtant, et se plaît même à contrevenir ouvertement aux règles de la cohérence et de l'adéquation au réel.

Il est vrai que cette opposition entre l'imagination et la raison n'est pas entière. Car l'imagination ne bouleverse pas d'un seul coup toutes les règles, et elle ne se défait pas de tout rapport à la réalité. Elle se contente de s'y rapporter librement ou d'une manière non rigoureuse, et volontairement plus ou moins lâche. C'est toujours sur un certain nombre de points seulement que l'imagination se dégage des règles du vrai ou du vraisemblable. Certes, l'imagination peut abandonner le

terrain du vraisemblable aussi, mais elle ne le fait que d'une manière limitée. Le plus souvent, les inventions de l'imagination obéissent à certains critères de vraisemblance, surtout si elles sont relativement développées, comme dans une œuvre littéraire par exemple. Or la vraisemblance, comme le mot le dit, se rapproche du vrai en ceci au moins qu'elle doit y ressembler. Elle est en quelque sorte un assouplissement des règles selon lesquelles on devrait juger strictement de ce qui est vrai. Par conséquent, on peut dire que, dans la mesure où elle se conforme à la vraisemblance, l'imagination ne répudie pas les règles de la raison, mais se contente de les prendre moins rigoureusement ou plus librement. D'autre part, la raison, qui cherche plus que la vraisemblance en principe, ne la refuse pas non plus pourtant. S'il était en effet possible de connaître la vérité absolue, il est certain que la raison ne se satisferait de rien de moins. Dans la mesure où une telle connaissance nous est impossible, la raison, elle aussi, assouplit ses propres critères pour se contenter de ceux de la vraisemblance partout où elle ne peut pas procéder plus rigoureusement. Il faut donc remarquer que la vraisemblance est un lieu où la raison et l'imagination se rencontrent, de telle manière qu'il doit être difficile de les distinguer précisément en ce point.

La recherche de la science, parce qu'elle est recherche et non science achevée ou absolue, ne peut que se trouver à une certaine distance de ce qu'elle cherche, à savoir la vérité. Par là, elle se trouve dans le lieu même qui est aussi celui de l'imagination. Et ses procédés semblent en partie les mêmes. En effet, faute de connaître intuitivement la réalité telle quelle, nous tentons de la connaître par des approximations, qui sont des représentations que nous nous en faisons en partie à partir de son observation, mais en partie aussi par une activité d'invention de représentations dont nous savons qu'elles ne correspondent immédiatement à rien de ce que nous pouvons reconnaître plus directement comme réel, et qui s'éloignent donc explicitement du vrai. C'est ainsi que nous faisons des hypothèses, pour lesquelles nous n'avons pas au départ d'assurance qu'elles se confirmeront. Or la pure invention de ces hypothèses est difficile à distinguer d'une invention imaginaire, et on peut même penser qu'elles se confondent. N'est-ce pas en somme d'imagination que le savant a besoin pour élaborer ses hypothèses ? Et d'autre part, les inventions de l'imagination, d'abord gratuites, ne peuvent-elles pas se révéler parfois utiles comme hypothèses dans le processus d'une recherche scientifique ? Sans vouloir trancher au scalpel les champs respectifs de l'imagination et de la raison, et en laissant donc subsister l'idée d'une zone floue entre les deux, où elles se rejoignent, pour se fondre ou s'assister mutuellement, on peut remarquer pourtant que si les deux types d'invention de représentations fictives ne se distinguent peut-être pas immédiatement, strictement prises en elles-mêmes, elles apparaissent pourtant comme différentes dès qu'on les considère dans le mouvement plus large dont elles font partie. Dans le cas de l'invention purement imaginative, la vraisemblance n'intervient que comme un moyen de donner une certaine consistance à la fiction elle-même, dans son indépendance et sa distance par rapport à la réalité. Ainsi, par exemple, l'imagination peut s'amuser à créer une certaine illusion, à faire vrai, non pas dans l'espoir de se rapprocher ainsi du vrai, mais au contraire, dans l'intention de poser

et de faire tenir autant que possible sa fiction dans son autonomie, face au réel, en empruntant quelque chose à la force de celui-ci pour le transfuser dans son double fictif. En effet, dans une peinture en trompe-l'œil ou dans un roman réaliste, il ne s'agit pas de représenter vraiment la réalité telle qu'elle est, mais de nous faire adopter comme presque réelle une représentation que nous reconnaissons par ailleurs comme fictive. C'est pourquoi par exemple, une peinture en trompe-l'œil est quelque chose de tout différent d'une fenêtre, et que, même si dans une certaine perspective, elles peuvent avoir une apparence identique, elles diffèrent dans leur fonction, l'une donnant à voir une fiction, l'autre le monde au delà du mur où la peinture se tient. Si l'on tient donc compte de leurs fonctions différentes, on comprend que nous hésitions habituellement à dire des hypothèses ou des modèles scientifiques qu'ils soient des fictions comme les mondes élaborés par l'art et l'imagination, puisque les uns conservent l'ambition de représenter la réalité telle qu'elle est vraiment, même si elle accepte de se poser à une certaine distance et à introduire provisoirement des déformations, faute de pouvoir faire mieux, tandis que l'art se propose au contraire de poser ses représentations comme valant pour elles-mêmes, quand bien même elles empruntent au réel pour se fortifier dans leur être propre. Or nous avons vu que nous pouvions faire une distinction entre le faux et le fictif, l'un n'étant que par erreur à distance de la réalité qu'il cherche à rejoindre, tandis que l'autre atteint au contraire son but dans cette distance et différence. L'hypothèse n'est que vraisemblable, parce qu'elle garde encore une part inconnue de fausseté, qu'il s'agira de corriger, et elle existe en vue de permettre cette correction, et c'est pourquoi elle est posée dans ce statut provisoire ou hypothétique. Au contraire, l'invention de l'imagination est vraisemblable dans un autre sens : non pas parce qu'elle cherche la ressemblance parfaite qui nous permettra de voir à travers elle la réalité, mais en tant qu'elle utilise l'appui d'une certaine apparence de vérité pour poser ce qui n'est pas la vérité et que nous ne comprenons qu'en en reconnaissant aussi le caractère irréel.

Mais il semble qu'il y ait entre l'invention poétique et l'invention scientifique, si je puis dire, une différence plus grande que la simple différence de fonction. N'y a-t-il pas aussi entre les deux une différence d'usage à la fois de la langue et de l'imagination elle-même ? Alors que la poésie s'efforce généralement à donner à ses images une sorte de présence sensible forte, concrète, le langage de la science vise d'habitude à une grande abstraction, de sorte qu'on n'y retrouve pas immédiatement la réalité décrite, sinon par un effort de reconstruction de toute la théorie à travers son système de relations abstraites entre des concepts eux-mêmes très abstraits. Car une hypothèse scientifique n'a de sens que dans la mesure où elle s'intègre ou peut s'intégrer à de tels systèmes conceptuels abstraits. Et par conséquent, elle ne représente pas un monde par elle-même, en dehors de tout l'appareil théorique dans lequel elle vient s'insérer. Or on reconnaît là l'une des raisons importantes pour lesquelles la formation des hypothèses relève de la raison plutôt que de l'imagination. En effet, il ne s'agit pas en science d'avancer des hypothèses directement à partir de son expérience immédiate, en laissant travailler son imagination à l'aventure, mais il faut se situer dès le départ dans le contexte précis de la théorie qu'il s'agit de modifier, et de calculer pour ainsi dire

les diverses possibilités de développement qu'elle présente, c'est-à-dire de se situer dans le cadre de sa cohérence, et souvent non seulement de sa cohérence actuelle seulement, mais également de sa cohérence future, une fois l'hypothèse intégrée. Tout cela exige le travail intensif de la raison plutôt qu'une inspiration de caractère imaginaire, même s'il lui laisse une place. Au contraire, la poésie n'aurait presque plus d'effet si elle commençait par se situer dans une telle théorie abstraite. Il lui faut prendre le monde dans l'expérience plus immédiate que nous en avons, y compris dans l'expérience plus immédiate que nous pouvons avoir des représentations scientifiques de notre réalité, pour élaborer à partir d'elles de nouvelles images, qui tirent leur force de leur lien à ces éléments concrets de l'expérience et de la manière inhabituelle et séduisante dont l'imagination les relie pour nous transporter comme dans un monde voisin du nôtre. Ce qu'elle demande pour être comprise, ce n'est donc pas un grand travail rationnel, qui relie l'image poétique à une théorie générale, mais une capacité de réactualiser la composition imaginaire dans sa force et d'en saisir le caractère étonnant et singulier.

Peut-être cette forme d'invention imaginaire de caractère poétique ainsi envisagée est-elle plus décidément étrangère aux sciences abstraites, en tant justement qu'elles se définissent comme la tentative de connaître par l'intermédiaire de l'élaboration de théories relativement vastes et abstraites. Mais toute la recherche de la connaissance ou de la vérité n'a pas lieu de cette manière exclusivement. Pour une bonne part, dans les religions notamment, il y a la prétention de rejoindre la vérité, et même une vérité plus fondamentale et absolue que celle des sciences abstraites, par des moyens qui se rapprochent davantage de ceux de l'imagination poétique que nous avons décrits que des procédures scientifiques. Au lieu de l'essai d'adapter des concepts abstraits à une expérience systématiquement réglée de la réalité, il s'agit là de réveiller une intuition de la vérité par des images puissantes et évocatrices par elles-mêmes, destinées à expliquer notre monde en faisant voir souvent une réalité derrière la réalité habituelle que tentent de comprendre les sciences théoriques. On pourrait nommer mythes ces explications poétiques de la réalité. Le procédé principal du mythe est la métaphore, c'est-à-dire une certaine désarticulation du langage courant destiné à susciter un travail de l'imagination pour établir un nouveau rapport entre les termes en leur donnant de nouveaux sens, selon des analogies plus ou moins directes. Au contraire, l'élaboration théorique de concepts vise à établir un lien pour ainsi dire plus propre, plus littéral, entre le langage et le monde, où les termes se réfèrent d'une manière systématiquement réglée à leur objet, où l'invention imaginaire est le plus possible exclue. On voit donc combien, entre ces deux méthodes, l'opposition est radicale, et il paraît difficile de vouloir les unir dans une même méthode, toutes les deux orientant le discours dans des sens contraires.

Il est pourtant évident que la philosophie recourt à la fois à la théorie et au mythe, à l'élaboration conceptuelle abstraite et à la métaphore. Il y a des préférences diverses entre les philosophes pour ces deux procédés, et, tandis que les uns excluent plus ou moins l'un ou l'autre, la plupart les mélangent à des degrés divers. Cette question du rapport entre la science et le mythe, le concept et

la métaphore, en philosophie est bien connue. Et il pourrait sembler que notre question du rapport entre la fiction et la philosophie s'y ramène finalement. Rien n'interdit à priori de s'intéresser à cette question du rapport entre mythe et philosophie. Mais on a peut-être justement trop tendance à présupposer que le rôle de l'imagination en philosophie est celui de l'intégration des mythes ou de l'usage de la métaphore, et à croire que la philosophie se distingue de la science abstraite justement par le fait qu'elle accepte la métaphore que l'autre rejette en principe. Il est plus intéressant de constater que la fiction ne se confond pas avec le mythe et qu'il y a donc une question de son rapport avec la philosophie qui est indépendante du problème du rôle qu'y joue le mythe. En quoi la différence consiste-t-elle donc ? Nous avons remarqué que la fiction tend essentiellement à poser, à côté du monde réel, un autre monde qui y ressemble par certains aspects, mais en diffère explicitement par d'autres. Or tel n'est pas le cas du mythe. Comme la science, il vise à la vérité, c'est-à-dire à une représentation adéquate de la réalité, avec la différence qu'il utilise pour élaborer cette représentation d'autres moyens. La métaphore, dans cet usage, ne change rien à l'orientation du discours vers la vérité, c'est-à-dire vers la recherche d'une correspondance plus parfaite avec la réalité. Si je dis que la pierre tombe selon la loi de l'attraction universelle, ou si j'explique métaphoriquement sa chute en disant qu'elle cherche le lieu où elle pourra se reposer et y tend comme un être animé, je prétends toujours expliquer le même monde réel, et j'espère toujours avoir trouvé la représentation qui correspond le mieux à ce qui y arrive véritablement. Certes, dans un cas, je fais appel à un travail plus important de la raison, tandis que dans l'autre, je fais plutôt appel à l'imagination commune, mais cela ne modifie pas la fonction essentielle de ces deux types d'explication. C'est d'ailleurs pourquoi ces deux sortes d'explications peuvent entrer directement en concurrence, et c'est sans doute aussi pourquoi la question de l'usage du mythe et de la métaphore en philosophie est l'objet d'un vieux débat, qui est pour une bonne part aussi celui du rapport entre la philosophie, la religion et la théologie.

Contrairement à ce que nous avons vu à propos de la fiction, le mythe ne pose pas le problème d'une affirmation explicite de ce qui pourrait paraître une fausseté si on le rapportait à une intention de vérité. Les images métaphoriques, même si la métaphore est développée au point de prendre la forme de tout un petit récit avec son monde propre, n'affirment pas ce monde imaginaire comme tel, mais le posent uniquement comme signifiant quelque chose de notre réalité de manière à nous en révéler un aspect vrai. La métaphore ne peut pas fonctionner comme métaphore si les termes n'y sont pas rapportés à autre chose que ce qu'ils signifient directement, si bien que c'est encore de la réalité qu'ils parlent — ou du moins ils se réfèrent à l'objet sur lequel porte le discours dans lequel la métaphore vient s'intégrer, car il n'est pas impossible naturellement d'utiliser également des métaphores à l'intérieur de fictions. Au contraire, ce qui est dit dans une fiction ne se rapporte plus à un autre monde que celui que construit la fiction elle-même, et c'est pourquoi, tandis que la fiction élabore un monde concurrent du monde réel, la métaphore signifie seulement certains traits supposés cachés du monde dans lequel elle apparaît. La question de l'usage de la métaphore en philosophie est

donc celle de savoir dans quelle mesure il est possible de trouver un langage propre pour l'expression de tout ce qui peut être l'objet de la réflexion philosophique, c'est-à-dire de savoir s'il est possible d'élaborer des concepts précis pour désigner chacun de ses objets, ou si au contraire la philosophie ne peut exprimer certaines vérités que d'une manière indirecte, en suscitant une invention de la part de l'imagination. En revanche, la question du rapport entre la fiction et la philosophie est celle de savoir comment la recherche de la vérité peut ou non se lier à la pratique de la fiction, qui pose justement des mondes explicitement non réels et non véritables en ce sens.

Alors qu'il paraît vraisemblable dès le départ que la philosophie puisse user de la métaphore, mais que la question est de savoir s'il est de bonne méthode de s'arrêter à cet usage ou même de le permettre, il semble au contraire qu'entre la philosophie et la fiction, l'opposition soit plus radicale, ainsi que nous l'avons remarqué dès le départ, dans la mesure où la fiction refuse l'optique de la recherche de la vérité, et se propose même de la contredire ou de la mépriser. En d'autres termes, si la philosophie est curieuse de connaître les choses telles qu'elles sont, la fiction paraît s'intéresser à les voir telles qu'elles ne sont pas en réalité. Il y a certes l'idée que nous avons avancée auparavant, d'une sorte de fiction partielle, comme dans le cas de l'hypothèse ou du modèle théorique, dont on admet d'avance l'inadéquation partielle par rapport à ce qui est vraiment, mais qu'on accepte provisoirement, dans le but de transformer la théorie et de la rendre progressivement plus adéquate à ce qu'elle doit expliquer. Dans ce cas, il est nécessaire de confronter cette fiction provisoire à un autre critère, extérieur à elle, en fonction duquel il deviendra possible de la transformer. C'est par exemple la fonction qu'a l'expérience pour les sciences. Dans ce cas, la fiction ne devient utilisable que dans la mesure où sa tendance à se rendre autonome est contredite, et où elle est soumise à des règles qui lui restent extérieures, et c'est la raison pour laquelle j'hésitais à voir dans ces modèles et hypothèses de véritables fictions. On peut imaginer un tel usage en philosophie aussi. Mais il se pose alors la question de savoir quel est le critère qui doit permettre d'appuyer sur les fictions utilisées un jugement externe. Dans la mesure où la philosophie remet en question les critères habituels, tels que l'expérience ou les divers types de cohérence, dans le but d'en faire la critique, il ne lui est pas possible de se fonder sur eux et d'y soumettre par principe la fiction. En revanche, si la philosophie permet à la fiction de se développer librement, dans son propre ordre, alors on ne voit pas ce qui la retiendra de s'y engouffrer totalement et de perdre son exigence de vérité. A première vue, il semble qu'elle doive donc se garder de l'utiliser et la considérer simplement comme un moyen qui lui est profondément étranger, en ce qu'il n'est pas maîtrisable par elle. En effet, ce par quoi la fiction s'oppose à la philosophie, ce n'est pas tel ou tel trait partiel dans chaque cas particulier, qu'il serait possible de corriger en se fondant sur un critère qui n'en serait pas affecté, mais, du fait de l'aspect critique radical de la philosophie réclamant la remise en question de tout critère, l'opposition tombe sur le point essentiel, à savoir l'exigence de vérité elle-même, de sorte qu'une philosophie fictive serait justement une philosophie qui aurait abandonné cette exigence et qui deviendrait pour cette raison pure fiction,

et cesserait d'être philosophie, en tant que celle-ci paraît se définir par cette exigence de vérité.

Pourtant, de l'autre côté, il va de soi que la philosophie ne peut pas se passer de la fiction. Sa fonction critique, que je pose comme constitutive de son essence, dans la mesure où elle en a une, l'oblige à prendre du recul par rapport à tout ce qui se présente comme vrai, comme critère, comme norme de la connaissance. Si la vérité était patente, elle nous serait donnée, et nous ne la chercherions pas. Nous la reconnâtrions automatiquement. Si nous la cherchons, c'est que, d'une manière ou de l'autre, elle reste cachée. Or, comme nous croyons pourtant la percevoir d'une certaine manière, ne serait-ce que parce que nous la concevons comme ce que nous voulons atteindre, il faut qu'elle se cache sous des apparences, qui la laissent transparâître et la voilent du même coup. Et si l'apparence du vrai n'est pas la vérité, mais justement une apparence trompeuse, la fonction critique de la philosophie se justifie, jusque dans son extrême radicalité. Car tant que nous n'avons pas le critère du vrai, la vérité elle-même, nous devons nous méfier des apparences, et notamment de ce qui se présente comme critère. Or ce doute s'exerce en sondant les possibilités selon lesquelles ce qui se présente comme vrai pourrait n'être pas la vérité, c'est-à-dire en envisageant les possibilités que le vrai réside ailleurs que dans ce qui se présente comme tel. Bref, par rapport à ce qui se pose pour nous comme vrai, le philosophe doit, pour en faire la critique, concevoir la possibilité que les choses soient autrement que selon cette figure vraie qu'elles nous présentent. Et cette possibilité d'un être des choses qui ne corresponde pas à la réalité, du moins à la réalité telle qu'elle s'impose comme telle à nous, c'est précisément la fiction. Et c'est justement parce que la fiction pose un monde différent du monde réel, et qu'elle le pose non comme faux, c'est-à-dire comme visant inadéquatement ce monde réel auquel elle devrait se référer comme sa norme ultime, mais comme subsistant en soi dans sa distance par rapport à ce monde, en concurrence avec lui en quelque sorte, comme se créant sa propre norme indépendante, avec laquelle seule elle veut coïncider, que l'invention de fictions a en soi une valeur critique en ce qu'elle peut contester la prétention au vrai de ce qui se présente comme tel, parce qu'elle commence par ne plus accepter la norme impliquée dans cette prétention. En ce sens, loin que la philosophie s'oppose à la fiction, elle paraît même se confondre totalement avec elle en tant qu'elle se veut radicalement critique. Il est vrai qu'alors elle menace de s'abolir elle-même, en critiquant jusqu'à son ambition de trouver enfin la vérité par cette incessante critique, et en devenant ainsi pur déploiement de la fiction.

Il peut donc sembler que si, dans les sciences, la fiction n'a qu'une fonction heuristique provisoire, à ce point encadrée par les normes rationnelles qu'elle en perd pour une bonne part son caractère fictif, au contraire, dans la philosophie, elle tend à devenir hégémonique et à se confondre avec un aspect essentiel de l'activité philosophique, à savoir la critique. Néanmoins, s'il est vrai que la fiction a comme telle un effet critique, en tant qu'elle conteste tel aspect ou tel autre de la norme du réel, ou même qu'elle conteste toujours le réel dans son ensemble du seul fait qu'elle prétend pouvoir se poser en concurrence avec lui — même là où

elle l'utilise, quoique à ses propres fins —, il n'en reste pas moins que cette fonction critique n'est pas la même dans toute fiction, qu'elle n'est pas aussi radicale en chacune non plus. Il y a des fictions dont le pouvoir critique est faible, si faible qu'elles paraissent davantage confirmer les normes habituelles de la réalité que les contester. Il y en a d'autres dont la portée critique est très grande, mais qui ne peuvent guère convaincre, et ne parviennent pas à se justifier face à la réalité à laquelle elles s'opposent. Bref, la fonction critique des fictions est à son tour un objet de réflexion et de jugement. Et quand on les considère dans cette perspective, il semble qu'on ne s'y livre plus simplement, mais qu'on se tienne également hors d'elles, pour les comparer à d'autres fictions et à ce qui passe pour réel, et juger ainsi de leur puissance critique. Or n'est-ce pas justement par cet usage critique réfléchi de la fiction que la philosophie se distingue de la pure fiction ? Mais comment le fait-elle ? Pourquoi, si elle peut se rapporter à une autre norme, extérieure à toute fiction, ne s'y fixe-t-elle pas aussitôt, comme au lieu même de la vérité ? Pourquoi dans ce cas a-t-elle encore besoin de la fiction, plutôt que de se contenter de la critique exclusive du faux à partir de la norme du vrai ? Mais, évidemment, comment saurait-elle qu'elle possède cette norme, si elle la cherche ? Et à partir de quoi jugera-t-elle alors de la pertinence critique des fictions auxquelles elle doit bien se référer pour opérer la mise en question radicale qui la caractérise ?

On voit que le lien entre la philosophie et la fiction est très ambigu. D'un côté, elles s'excluent réciproquement par leur rapport inverse à la vérité. De l'autre elles tendent à se confondre dans leur recul par rapport à tout ce qui se pose comme vrai, sans pouvoir interdire justement d'autres possibilités, qui peuvent s'affirmer à côté de cette supposée norme de la réalité. On voit donc la philosophie utiliser des fictions dans ses raisonnements, mais on voit également des fictions prendre elles-mêmes la fonction de la philosophie et se développer comme réflexion philosophique. Une manière de comprendre la nature difficilement saisissable de la philosophie est donc de voir comment la philosophie use de la fiction, et se démarque peut-être d'elle, et comment aussi la fiction devient le lieu de la philosophie, et en constitue de cette manière un caractère essentiel.

Dans ce but, je vous propose d'étudier deux types de textes. D'abord, et plus rapidement, des textes dans lesquels des philosophes utilisent des fictions de manière plus occasionnelle, et leur donnent ainsi un rôle délimité dans leur entreprise, afin de voir à la fois par quel aspect la fiction s'intègre à la réflexion philosophique et par quel aspect elle en reste distincte. Ensuite, j'aimerais que nous examinions des textes dans lesquels une réflexion philosophique prend la forme de la fiction, afin de voir comment cette forme, qui paraît à certains égards opposée à celle de la philosophie, peut pourtant aussi devenir sa forme propre.

## LES UTOPIES

Hiver 2000

### Annonce

Les philosophes recherchent la vérité, et il y a un lien étroit entre la vérité et la réalité, même s'il est vrai que les conceptions de la réalité, et partant de ce qui est réel, diffèrent. Or souvent les philosophes se lancent dans des visions ou conceptions qu'ils savent ne pas correspondre à la réalité. Telles sont par exemple les utopies, ces inventions d'ordres sociaux et politiques idéaux, dont parfois même les habitants ou membres ne sont plus des hommes ressemblant à ceux qui vivent dans la réalité. La fonction de ces inventions semble donc différente des théories visant la connaissance du réel. Elles jouent le rôle de modèles, souvent non réalisables. Selon quels principes sont-elles construites, et dans quelle mesure appartiennent-elles encore à la philosophie ? Ou inversement, que révèlent-elles de la philosophie ? Voilà les questions que se propose d'aborder ce séminaire.

Nous étudierons la question dans quatre utopies, dont deux classiques, et deux plus récentes et littéraires :

T. More, *L'Utopie*

T. Campanella, *La cité du Soleil*

H. Hesse, *Le jeu des perles de verre*

F. Lachance, *La Québecie*

### Introduction

#### 1. Thème

Le thème de ce séminaire est la question du rôle de l'utopie dans la pensée philosophique. Car, même si l'utopie peut paraître d'abord représenter un genre littéraire plutôt qu'une des branches de la philosophie, il est difficile de nier les liens qui rattachent ce genre littéraire à la réflexion philosophique, aussi bien historiquement — vu que la République de Platon est le modèle original avoué de l'Utopie de More, l'œuvre fondatrice qui donne son nom et son modèle au genre — que selon la nature de la chose, étant donné que les utopies sont généralement des réflexions d'ordre philosophique sur la condition de l'homme dans son rapport à la société et à la politique, dont plusieurs sont d'ailleurs le fait de philosophes qui ont choisi ce moyen d'exposer leurs idées, comme les utopies classiques de Bacon ou de Campanella. Or, comme l'indique l'usage le plus fréquent des termes d'utopie ou d'utopique dans la langue commune, il y a une grande différence, voire une opposition, entre la connaissance vraie de la réalité et les fictions peu réalistes que constituent les utopies. Plus encore, contrairement au projet raisonnable, qui doit diriger l'action en lui proposant un chemin praticable, l'utopie nous projette souvent dans un lieu impossible ou irréalisable concrètement. Par conséquent, l'utopie ne nous fait ni connaître ce qui est, ni

trouver la voie sur laquelle avancer en pratique. Mais si la philosophie est recherche de la sagesse — de la science et du comportement avisé —, ne devrait-elle pas éviter l'utopie ? Que signifie donc le fait qu'elle puisse y avoir recours ? L'utopie pourrait-elle donc servir à la connaissance ou à la pratique, malgré les apparences ? Ou au contraire, la philosophie se révélerait-elle moins soucieuse de la science du réel et de la pratique concrète qu'on ne le suppose ? Ou encore une telle opposition n'est-elle pas juste et doit-elle être remise en question ?

S'il est vrai que l'utopie ne se soucie guère du possible au sens fort, c'est-à-dire de ce qui peut être réel, mais qu'elle se contente de la vraisemblance de la fiction, alors elle paraît devoir relever d'un autre mode de discours que la philosophie, puisque son discours n'a plus la vérité pour but. Par conséquent, la question de la nature des utopies est l'une de celles où la philosophie se trouve amenée à réfléchir à ses implications dans un mode de discours qui paraît contredire sa propre activité discursive en tant qu'orientée par une intention d'ordre scientifique en général. Car, en tant qu'elle vise la vérité, la philosophie est tournée vers la réalité, aussi bien en théorie qu'en pratique, et le domaine des fictions doit lui rester étranger ; ou du moins, si elle peut le reconnaître comme tel, c'est, semble-t-il, pour en mesurer aussi la distance par rapport à la réalité, et non pour se tourner vers lui et le prendre pour modèle, comme cela paraît arriver dans le cas de l'utopie. Or, son discours, la philosophie ne le trouve pas donné comme répondant aux simples règles d'un genre littéraire, qu'elle puisse accepter par convention, puisqu'elle y attribue une fonction précise, qui dépend de sa propre nature, en tant que recherche de la sagesse. Et dans la mesure où cette recherche est pour une bonne part de nature discursive, la philosophie elle-même ne peut pas être d'une nature différente de celle de son discours. Pour ne pas se dénaturer, elle doit par conséquent se dégager des modes de discours qui ne correspondent pas à son intention, vu que c'est précisément la nature de sa pensée qui se joue dans la pratique discursive adoptée. Mais pour cela, il faut résoudre la question de savoir en quoi le discours philosophique se distingue des autres, de ceux qu'elle refuse comme contraires à son intention. Et cela est d'autant plus important que, par certains aspects, ces autres types de discours tendent à se confondre avec elle, comme c'est le cas pour l'utopie, ainsi que le prouvent les faits. Ou du moins, dans la mesure où cette confusion est légitime, il faut comprendre comment le discours philosophique peut se confondre avec une manière de penser à première vue contraire à elle, ce qui ne va pas sans une redéfinition du rapport entre ces deux types de discours. C'est pourquoi la définition de la philosophie et celle de l'utopie doivent être liées de telle manière que ces deux pratiques discursives s'éclaircissent l'une par l'autre.

Par conséquent, dans l'effort pour établir le juste rapport entre l'utopie et le discours vrai, c'est ici encore la question de la définition de la philosophie elle-même qui se pose également.

## *2. Position du problème*

Comme il s'agira dans ce séminaire de comprendre ce qu'est l'utopie et du même coup la philosophie, dans la mesure où il y a un lien entre elles, il n'est pas

question de commencer par poser une définition vraie ni de l'utopie ni de la philosophie. Pourtant, l'utopie peut avoir des significations extrêmement diverses. Pour certains, c'est un genre littéraire précis, qui a ses règles spécifiques, de telle sorte qu'il est possible de disputer pour savoir quelles sont exactement les œuvres qui appartiennent ou non à ce genre. Pour d'autres, à l'autre extrémité, c'est plutôt un certain type d'idées qui se définissent par un rapport lâche avec la réalité, simplement, ou par leur caractère invraisemblable, voire par le seul fait qu'elles concernent le futur ou quelque chose de désirable. Je ne prétends naturellement pas légiférer ici, ne sachant pas d'avance où pourrait se trouver la norme ou la vérité en ces matières. Il me suffira donc, pour la clarté de mon exposé du problème philosophique que je vois se poser à propos de l'utopie, d'indiquer comment je l'entends à présent, sans préjuger de l'évolution que cette idée fera au cours de notre recherche. Puisque le terme d'utopie vient, comme je l'ai rappelé, du titre d'une œuvre précise d'un penseur du XVI<sup>e</sup> siècle, c'est à partir de ce modèle que je vous propose de le comprendre. Et c'est aussi la raison, relativement contingente, pour laquelle je vous proposerai d'envisager d'abord l'utopie en tant qu'elle est un phénomène de notre tradition philosophique moderne, comme si More avait véritablement inventé ce mode de réflexion philosophique, de même que, au même siècle, Montaigne inventait le genre ou la méthode des essais. Il est possible que, dans les faits, l'utopie corresponde à un procédé philosophique plus large, mais je ne préjuge rien à ce sujet. Et il est possible aussi qu'elle représente un phénomène plus spécifiquement moderne en un sens plus strict. Peu importe pour l'instant. Comment se présente donc l'utopie dans son modèle original ? Il s'agit d'un récit fictif dans lequel un personnage rapporte ce qu'il a vu dans une société inconnue de nous, mais organisée très différemment des sociétés dont nous avons l'expérience. Dans cette société utopique, l'ordre politique, l'organisation économique, les mœurs, les opinions religieuses diffèrent plus ou moins, et souvent radicalement, des nôtres. Surtout, cet ordre social est représenté comme meilleur que ceux que nous connaissons, en ce qu'il rend effectivement les gens heureux (ou du moins beaucoup plus heureux que nous), et il apparaît comme parfait ou proche de la perfection. Enfin, cette société imaginaire est présentée en se référant plus ou moins explicitement à la société réelle, de telle sorte qu'elle en constitue aussi la critique, et cela souvent d'une manière explicite. On trouve d'autres traits frappants dans l'Utopie de More, dont certains ont été souvent repris dans les utopies ultérieures, tels que le communisme radical, l'absence de monnaie et d'échanges mercantiles dans la vie économique intérieure, l'égalité de principe des conditions, la domination de la classe intellectuelle, etc. Mais je ne considérerai pas que ces traits typiques définissent pourtant l'utopie, puisqu'ils ne sont que des particularités de l'organisation plus précise de la vie sociale et politique que More a choisi de décrire, qui restent en principe discutables, puisque offerts justement à la discussion, et donc en concurrence avec d'autres organisations utopiques possibles, tandis que, par contraste avec ces caractéristiques plus contingentes, une organisation qui rendrait par exemple les hommes malheureux serait de ce fait disqualifiée. Peut-être toute fiction qui nous représente une société idéale, et qui

se donne pour but de nous la représenter et d'en justifier les avantages, peut-elle correspondre à ce que nous entendons par utopie en nous référant à son premier modèle.

Quant au lien entre la philosophie et l'utopie, il semble résider déjà dans le fait que l'utopie, dans la mesure où elle ne se contente pas de représenter la vie d'un peuple merveilleux, mais s'efforce de justifier par des arguments son organisation sociale, prétend s'adresser à la pure raison autant et plus qu'à l'imagination. Le fait qu'elle se projette ainsi dans le monde idéal la rattache également à la philosophie. Ainsi, depuis qu'il y a des philosophes, semble-t-il, le peuple s'est moqué de leur caractère rêveur et de leur manque de sens pratique. On connaît, à propos de celui que la tradition a longtemps considéré comme le premier philosophe, l'anecdote de la servante trouvant Thalès tombé au fond d'un puits pour n'avoir pas remarqué où il marchait en observant les astres, et se moquant de lui en l'invitant à regarder un peu davantage son chemin devant lui, plutôt que les étoiles. Mais l'on sait aussi que, devant supporter ce genre de moqueries de la part de ses concitoyens, il avait décidé de s'en venger en leur donnant une leçon, et qu'il s'était enrichi à leur grand étonnement en louant tous les moulins au moment propice, démontrant ainsi que la contemplation du ciel n'était pas si irréaliste qu'on le croyait. Si ces anecdotes se sont conservées, c'est parce qu'elles décrivent des états d'esprit qui ont perduré à travers l'histoire ; et aujourd'hui encore les rustres de toute espèce restent persuadés que tout ce qui n'est pas immédiatement, visiblement, pratique, ne l'est pas du tout et est inutile. Entre-temps, il est vrai, la vengeance de Thalès s'est répétée à grande échelle à l'époque moderne, avec l'invention de la science technique et la stupéfiante pluie de retombées pratiques qu'elle a apportée. Seulement, il faut l'avouer, si la naissance de la science moderne a eu lieu principalement au sein de la philosophie, elle a opéré également une scission en cette dernière en se détachant d'elle, de telle sorte qu'on ne confond plus aujourd'hui science et philosophie, mais qu'on les distingue même fortement, et notamment en ceci que l'une conserve un contact très concret avec le monde et modifie réellement le monde de notre pratique, tandis que l'autre paraît toujours perdue dans ce type de spéculations qui restent étrangères à la vie pratique. Bref, si l'on admet aujourd'hui que toute science n'est pas purement utopique, c'est parce qu'on a dégagé les vraies sciences, réelles, des simples spéculations philosophiques, vouées, elles, tout entières à l'utopie.

Selon cette opinion, les véritables philosophes, ou ceux qui sont leurs vrais modèles, ce sont les bâtisseurs d'utopies, qui refont des mondes dans le pur espace de la pensée et dans la pure matière de la pensée aussi. De ce point de vue, on peut porter divers jugements sur la valeur d'une telle activité. Pour certains, elle est simplement inutile, oiseuse, puisqu'elle ne mène à aucune transformation concrète raisonnable. Pour d'autres, il n'est pas mauvais de laisser les philosophes à leurs innocents divertissements, un peu comme on le fait pour les poètes, en considérant qu'ils peuvent au moins procurer quelques moments de plaisir à une certaine forme d'esprits, portés à se complaire dans les purs jeux d'idées. D'autres encore feront remarquer que, si ces inventions utopiques sont sans valeur en elles-mêmes, il n'en demeure pas moins que les exercices qui y conduisent et qu'il faut

répéter en partie pour entrer dans ces mondes de pensée et d'imagination, ont une certaine valeur propre, pour entraîner l'esprit à acquérir une habileté qui pourra être utile en d'autres domaines plus sérieux, tels que la science, la technique, voire les affaires. Et même, quelques-uns feront remarquer que, parmi des idées tout fait irréalistes, il s'en trouve parfois d'utilisables, que des hommes dont le sens des réalités est plus assuré pourront mettre utilement à profit.

Si l'on dit à un romancier qu'il n'est pas dans la réalité commune et qu'il n'a pas de sens pratique, il se peut que cela soit vrai ou faux, mais en principe, comme romancier, il n'a pas de raison de s'offusquer d'une telle remarque, et il peut même s'amuser à y voir un éloge. Car s'il parvient à vivre hors de la réalité, n'est-ce pas grâce à la force de son imagination ? Et ne doit-il pas se réjouir de se savoir doué d'une forte imagination, puisque c'est la faculté grâce à laquelle principalement il crée ses œuvres et agit sur ses lecteurs ? En revanche, comme Thalès, le philosophe n'accepte pas de se trouver hors de la réalité, et si l'on a cru pouvoir le prendre en défaut sur un point à ce sujet, il tendra à vouloir montrer que ce n'était que par un côté moins important qu'il s'était éloigné du réel, et que pour l'essentiel, il y pénètre davantage encore que les autres. Il ne choisira pas nécessairement le terrain des affaires pour faire sa démonstration, mais souvent celui de la philosophie elle-même, quoique beaucoup aient choisi le terrain de la politique pour s'affirmer (qu'on pense, non pas peut-être aux essais malheureux de Platon, mais aux carrières d'autres utopistes par exemple, tels que More ou Bacon, tous deux devenus chanceliers d'Angleterre, ou, pour rester sur cette île, aux carrières politiques appréciables de philosophes tels que Hume ou Mill).

On sait que l'une de ces lignes de justification les plus radicales de la spéculation philosophique consiste à soutenir que la réalité n'est pas dans ce monde extérieur auquel se réfère le sens commun, mais au contraire dans le monde des idées lui-même, ou dans les constructions mêmes de la pensée ou de la raison. Cette manière de revendiquer pour la spéculation un rapport privilégié à la réalité ne bouleverse pas la représentation commune qui voit le philosophe comme plongé dans un autre monde que celui de la réalité dans laquelle vit le commun des mortels, et qui est aussi celui de la vie pratique habituelle. Car s'il y a un renversement dans la manière de distribuer les valeurs, c'est à partir de la même distinction que ce renversement a lieu. Tandis que l'opinion commune attribue le poids décisif au monde dans lequel vit l'homme pratique, et le nomme réalité pour cette raison, le philosophe de la tendance qu'on nomme habituellement idéaliste, conteste en revanche la solidité de ce monde commun, pense en révéler la relative inconsistance ou vanité, et place le poids du réel de l'autre côté de la balance, dans le monde des idées. En somme, si l'on revient à l'idée d'utopie, en tant que celle-ci représente un monde idéal plutôt que la réalité banale, il semble qu'elle corresponde bien à la philosophie telle qu'elle apparaît selon cette distinction. Du point de vue de l'opinion générale, elle est utopique en ce sens qu'elle est détachée de la réalité commune, sans lien direct, pratique, avec elle, développée pour elle-même dans un monde à part, purement idéal, et d'autant plus irréalisable et futile qu'elle est plus purement rationnelle et qu'elle obéit donc davantage aux lois de la pure pensée qu'à celles de la réalité extérieure.

Mais pour la même raison, parce qu'elle réalise une logique plus pure, parce qu'elle est plus cohérente, l'utopie peut signifier la véritable réalité, la réalité idéale, telle qu'elle apparaît dans le système spéculatif qui la construit selon les lois absolues, pures, de la pensée.

Tant qu'on s'en tient à cette opposition pour disputer sur la légitimité des prétentions qu'ont chacun des deux domaines qu'elle sépare à s'attribuer le poids décisif de la réalité, on ne parvient pas en vérité à comprendre l'utopie telle qu'elle se donne concrètement. A la limite, la justification idéaliste affirmera que le monde entier, y compris le monde banal de la pratique, n'est qu'une construction idéale et qu'il tire toute sa réalité de cette construction et des structures logiques qui en constituent l'armature, si bien que c'est dans l'idéal que le monde se réalise vraiment. Et inversement, la dénonciation vulgaire de la philosophie comme utopique consiste à estimer que la pensée n'est qu'un reflet inconsistant de la réalité commune, dont toute la valeur réside dans son rapport à elle, de même que l'image dans le miroir n'a de vérité que dans la mesure où elle permet de reconnaître l'objet dont elle est le reflet et qui en est la vraie cause. Ou bien donc l'utopie deviendrait la fin vers laquelle nous devrions tendre, ou bien elle ne ferait que représenter un aspect déformé de la réalité extérieure, dans laquelle elle s'absorberait finalement, malgré sa prétention de poser un idéal, c'est-à-dire une fin supérieure à la réalité donnée.

Or l'utopie se définit justement comme établissant un lien entre la spéculation et la réalité commune, et comme les liant aussi pratiquement, en tant qu'elle pose un idéal pour les hommes du monde réel commun, c'est-à-dire une fin à réaliser dans notre monde quotidien, même si ce n'est qu'imparfaitement. En effet, l'utopie comme telle ne propose pas au penseur isolé une belle idée à contempler, de telle manière qu'il puisse s'accomplir ou se satisfaire dans cette contemplation. Mais elle propose aux hommes en tant qu'ils sont des êtres politiques en un sens large, c'est-à-dire des sujets capables d'organiser leur vie commune concrète en entrant dans des formes de vie pratique commune réfléchies, des modèles particulièrement désirables de telles organisations et de modes de vie en commun. Elle s'oppose donc à l'idée d'une séparation radicale entre la vie spéculative et la vie pratique, ainsi qu'à la valorisation exclusive de l'une seule des deux. Elle ne soutient pas l'idée que la vie humaine puisse s'accomplir dans la pure contemplation de réalités idéales, puisqu'elle propose son idéal comme modèle pour la vie pratique de l'homme en tant qu'appartenant à une communauté concrète, se réalisant dans le monde commun de la vie pratique banale. Elle ne soutient pas davantage l'opinion selon laquelle la vie humaine pourrait s'accomplir dans la simple poursuite d'une pratique enfermée dans le cadre du bon sens habituel qui dirige la pratique commune dans les sociétés réalisées, puisqu'elle constate l'insatisfaction qui ronge partout cette réalité, incite constamment à la transformer et à inventer des modèles idéaux vers lesquels se diriger, c'est-à-dire justement des utopies.

Mais c'est précisément ce statut ambigu de l'utopie par rapport à la distinction que nous sommes naturellement portés à faire entre un monde commun et un monde idéal, qui fait problème.

Si nous suivons la pente de la facilité et que nous nous contentons de nous demander de quel côté il faut placer la réalité vraie, et de quel autre l'illusion, alors, nous évitons peut-être cette question, mais peut-être aussi ne le faisons-nous qu'en apparence, en la refoulant plutôt qu'en la résolvant. Car, même placé dans le domaine de l'illusion, aucun de ces deux mondes ne se laisse effacer et ne cesse de prétendre à la réalité ou à la vérité. Si je me persuade que le monde est dans les étoiles et si je tourne entièrement mon regard vers elles, c'est alors justement que je tombe dans le puits, et que la réalité commune s'impose à moi le plus brutalement. Et si je veux me soumettre à la loi directe de la réalité sans autre considération, alors j'étouffe, et me voilà lancé dans des rêves d'autant plus fous que je les avais réprimés, tandis que de surcroît, je vois des rêveurs parmi ceux que je méprisais réussir dans des entreprises invraisemblables et réaliser les conditions d'un bonheur concret que j'aurais cru réservé aux seuls esprits immédiatement pratiques.

Si l'on ne veut pas tourner vainement dans ce cercle et se contenter de distribuer la réalité dans les deux mondes antagonistes, il faut chercher à rendre compte du phénomène de l'utopie par une mise en question de la frontière qu'on a d'habitude tracée entre eux pour les séparer. Cependant, il ne paraît guère avisé non plus d'aller simplement à l'extrémité dans ce sens pour se limiter à nier l'opportunité de cette distinction. Philosophiquement, il n'est certes pas impossible de défendre une telle position, en soi. Dans ce cas, les idées apparaîtraient comme des réalités au même titre que les autres choses, et comme ne faisant pas partie d'un monde séparé, et peut-être aussi toutes les choses seraient-elles conçues comme douées de quelque aspect idéal constitutif de leur réalité même. On peut penser pourtant que ce type de philosophie resterait assez étranger à l'utopie, dans la mesure où celle-ci ne relie pas seulement l'idéal et le réel commun, mais en suppose également la distinction. Car l'utopie n'exige-t-elle pas d'une part la séparation du monde idéal par rapport au réel, et d'autre part une perspective de réunion entre eux, que cette réunion soit envisagée comme praticable réellement ou seulement en principe ou en idée ? Nous avons vu comment, si la deuxième condition n'était pas réalisée, l'utopie disparaissait comme telle, en tant qu'elle ne pouvait plus servir de modèle pour le monde de la pratique commune. Dans ce cas, non seulement elle ne pourrait plus orienter cette pratique, mais elle ne pourrait pas non plus remplir son rôle critique face à cette réalité, étant donné qu'une critique effectuée à partir d'un critère totalement impossible par rapport au domaine sur lequel elle porte se réfuterait par là d'elle-même. Mais la confusion de l'idéal et du réel abolirait tout autant l'utopie. En effet, pour pouvoir se présenter comme modèle par rapport à la réalité commune, il faut que l'utopie se pose comme différente d'elle, et pour pouvoir devenir critique de l'état actuel des choses, il faut qu'elle parte de principes différents, en partie du moins, de ceux qui expliquent justement cet état actuel. Autrement dit, pour créer la tension essentielle entre le réel et l'idéal, l'utopie a besoin d'un espace propre, distinct de celui qui définit la réalité et l'enferme en elle-même, où elle puisse se déployer librement selon des principes qui lui soient en partie propres également.

Bref, l'utopie doit supposer à la fois deux thèses contraires : elle doit affirmer la différence de l'idéal par rapport au réel commun pour ouvrir un autre monde possible au-delà de celui qui s'impose immédiatement à nous, et elle doit également supposer entre eux une communauté de nature, pour que les développements de la pensée dans l'idéal puissent véritablement concerner la pratique commune. Voilà le paradoxe qu'elle offre à la pensée philosophique qui veut réfléchir sa propre pratique en elle. Mais en quoi consiste plus précisément ce paradoxe ?

Nous avons retenu comme l'un des caractères de l'utopie le fait qu'elle se présente sous forme de fiction. Or la fiction comme telle entre déjà dans un tel rapport ambigu avec la réalité. Dans la mesure où le feint et le faux ne signifient pas simplement la même chose — la fiction posant une sorte de contre-réalité qui ne prétend pas être vraie ou correspondre à celle qui vaut comme la vraie, tandis que la fausseté pose plutôt comme vrai ce qui est différent de la vérité et ne correspond pas à ce qui est réellement ou véritablement —, la fiction pose un monde différent de celui de notre réalité commune, et en affirme la différence, quoiqu'elle le présente également comme vraisemblable et tente de faire vraiment illusion, c'est-à-dire de faire apparaître comme réel ce qu'elle place pourtant hors du domaine du réel commun. On voit comment, dans la fiction, on trouve déjà le paradoxe de l'utopie, qui consiste à la fois à poser un monde idéal distinct du monde réel commun, et à affirmer pourtant la réalité ou vérité de ce monde idéal, et en cela, son identité avec la réalité commune dont elle s'est séparée. Cela signifie-t-il que, de ce point de vue, le problème de l'utopie se ramène à celui de la fiction ? Et une utopie qui se distinguerait par le fait qu'elle renoncerait au caractère romancé, et se poserait par la simple argumentation — s'identifiant par conséquent à un simple projet de société —, échapperait-elle au paradoxe des utopies plus littéraires ou fictives ? Quelle que soit l'importance du rôle de la fiction pour accentuer ce paradoxe dans les utopies, il semble que celui-ci reste présent dans le projet de société directement argumenté, et cela d'autant plus que ce projet refuse de se réduire à une simple description de prolongements probables de la réalité actuelle — c'est-à-dire d'autant plus qu'il est véritablement idéal ou utopique et se soucie non pas de proposer quelques perfectionnements raisonnables à la réalité sociale et politique actuelle, mais bien de décrire l'ordre social le plus parfait. Car il faut qu'un tel projet attribue à l'idéalité qui le constitue une vérité ou réalité supérieure à celle de la réalité commune qu'il veut réformer et qu'il doit considérer comme imparfaite justement, par rapport à la perfection décrite dans le projet lui-même. De même, il faut que ce projet se présente comme possible, réalisable en principe, et même comme demandant sa réalisation, et par conséquent qu'il se dénonce lui-même comme manquant encore de la réalité qu'il réclame de son effectuation dans le monde de la réalité commune. Bref, il doit reconnaître le poids supérieur de cette dernière réalité par rapport à celui de sa pure idéalité, auquel il lui faut également, par ailleurs, attribuer davantage de vérité ou de réalité.

C'est donc déjà dans l'idée d'un idéal, en tant que modèle à réaliser, qu'apparaît le paradoxe de l'utopie. Et plus l'aspect rationnel, argumentatif, de cet

idéal est important, plus son caractère paradoxal devient patent. Dans la simple fiction en effet, il reste l'idée que le monde imaginé comme vraisemblable, mais irréel aussi, demeure subordonné au monde de la réalité commune dans lequel et à partir duquel il se construit. Et le caractère imaginatif de la fiction permet de fermer l'œil sur ses contradictions en vertu du fait que l'imagination ne prétend pas à la parfaite cohérence, mais qu'elle se permet explicitement certaines contradictions, abandonnant aux réflexions théoriques ou rationnelles le soin de viser à la cohérence et à la pure vérité. Toutefois cette excuse ne vaut que quand la fiction ne prétend pas à la vérité, ni donc à une fonction proprement philosophique, contrairement à ce qui semble se passer lorsqu'elle s'intègre à l'utopie. Mais il est certain en tout cas que, dans la mesure où un idéal réclame sa réalisation au nom de sa plus grande perfection ou vérité propre, il fait surgir le paradoxe de l'utopie.

En se référant à la manière dont le paradoxe semblait trouver une solution relative dans le cas de la fiction, il est possible de dégager un procédé en vue de le résoudre d'une manière plus générale. En effet, pourquoi pouvons-nous ignorer les contradictions de l'imagination lorsqu'elle se limite à produire des fictions ? Parce qu'alors elle ne prétend pas à la vérité, avons-nous dit. Si tel est le cas, il est possible d'opposer deux discours différents, l'un disant la vérité du monde réel, et l'autre inventant ses objets et son monde sans se soucier de la stricte vérité, parce que son but n'est pas, justement, de la révéler, même s'il y a par ailleurs une « vérité » de la fiction que le récit fictif s'impose de respecter. Dans cette mesure, en effet, la contradiction disparaît, puisque l'hétérogénéité des deux discours empêche qu'ils n'entrent dans une concurrence et une opposition directes. Par suite, étant donné que partout où le discours portant sur la vérité du monde réel commun reste clairement différent d'un autre discours qui ne la vise pas, la contradiction que nous avons relevée paraît devoir disparaître, ne suffit-il pas de remarquer que le discours présentant l'idéal n'a pas le même objet que le discours décrivant la réalité de notre monde commun ? Supposons que l'on puisse nommer l'un de ces discours philosophique, et l'autre scientifique. Dans ce cas, ne suffit-il pas de constater que la philosophie se contente de révéler les vérités idéales, tandis que la science cherche à trouver les vérités correspondant à la réalité commune ? Mais ce serait oublier que ces vérités idéales n'ont pas simplement un autre objet que les vérités scientifiques, et qu'elles se présentent au contraire comme la vérité plus profonde, ou plus vraie, de ce même monde réel qu'étudie la science. L'idéal ne serait pas tel s'il ne comportait pas l'exigence de sa réalisation, et s'il ne contenait donc pas l'affirmation que le monde commun pris seulement comme tel reste privé de sa propre perfection ou vérité.

Par conséquent, à supposer que l'idéal puisse être considéré comme un domaine en soi, susceptible d'une investigation séparée, il serait faux de faire abstraction en lui de ces exigences qu'il implique par rapport au monde non idéal. Or, l'envisager en tenant compte de cet aspect, c'est le concevoir, par rapport à la réalité qui est simplement, comme la vérité de ce qui n'est pas ainsi simplement, mais qui doit être. En ce sens, l'idéal s'oppose à la réalité banale comme le devoir au fait. Autrement dit, l'étude de l'idéal comme tel, c'est l'étude du devoir dans sa

pure idéalité. Mais y a-t-il une telle chose ? Les philosophes ne sont évidemment pas plus d'accord entre eux sur ce point que sur bien d'autres : pour les uns, il existe des valeurs ou des devoirs comme tels, qui peuvent être connus en eux-mêmes, qu'ils résident dans l'intellect divin ou dans la raison humaine ou ailleurs encore dans le monde des idées, tandis que d'autres ne voient rien de ce genre, soit qu'ils ne trouvent pas le devoir là où le placent les premiers, soit même qu'ils dénoncent déjà comme de pures illusions ces lieux où il est supposé résider. J'avoue que je penche habituellement pour cette seconde position, mais il n'est pas question maintenant d'entrer dans ce débat de manière directe, puisque nous en retrouverons plus concrètement la question dans le paradoxe de l'utopie. Il suffit de remarquer que le devoir, à supposer qu'il existe en soi, ne peut pourtant exister comme devoir que dans la mesure où il s'adresse à une réalité dégradée ou encore imparfaite pour une raison quelconque, afin de lui imposer l'exigence de réaliser la perfection qu'il lui dicte. C'est pourquoi le devoir comme devoir, au plein sens du terme, ne peut se comprendre que relativement à ce pour quoi (ou à celui pour qui) il apparaît comme devoir. Supposons en effet deux réalités, l'une imparfaite, mais réalisée de fait, et l'autre parfaite, mais non encore réalisée, ou réalisée dans l'idéal seulement. Tant que nous les considérons comme deux réalités hétérogènes juxtaposées l'une à l'autre, chacune dans sa sphère, il n'en naît encore aucun devoir. Pour cela, il faut les mettre en relation d'une certaine manière, comme nous commençons déjà à le faire en qualifiant l'une d'imparfaite et l'autre de parfaite, et aussi en désignant l'une comme étant réalisée dans les faits et l'autre comme manquant de cette réalisation. Une fois ainsi qualifiées, les voici en rapport selon une double privation, l'une manquant de la perfection de l'autre, et celle-ci se trouvant privée de la réalité particulière de la première.

Entre la science des faits et celle du devoir, il y a donc bien une autre différence que celle des objets, puisque les faits peuvent être connus en eux-mêmes et compris dans le système de leurs relations réciproques, sans sortir de leur domaine, tandis que le devoir comporte en lui-même la distinction du fait et de l'idéal, en tant qu'il implique un jugement portant sur la perfection relative de l'un et de l'autre, et non seulement la connaissance de l'un et de l'autre tels qu'ils sont tout simplement, ou dans leur façon d'être seulement en fait. En reprenant notre suggestion de nommer science l'étude des phénomènes tels qu'ils sont en fait, et philosophie leur étude tels qu'ils devraient être idéalement, nous pouvons exprimer cette différence en disant que la science s'applique à découvrir la vérité en tant qu'explication des phénomènes tels qu'ils sont en réalité ou en fait, tandis que la philosophie les juge en les mettant en relation avec une norme idéale. La différence entre la théorie scientifique, qui décrit ou explique les faits, et la représentation philosophique, qui les confronte à leur idéal, a pour corrélatif une différence entre deux notions de la vérité : dans la science, elle est conçue comme l'adéquation effective entre la théorie ou les lois scientifiques d'une part, et les phénomènes réels ou les faits que celle-ci doit expliquer, d'autre part, alors que dans la philosophie, elle se conçoit comme l'exigence d'une adéquation de la réalité donnée à la norme idéale, même si leur inadéquation est reconnue en fait. Bref, dans la science, l'inadéquation entre les lois et les faits infirme les lois ; dans

la philosophie, cette même inadéquation infirme les faits. Il s'ensuit que pour la science, les faits sont toujours en ordre pris en eux-mêmes, tandis que dans la philosophie, ils se révèlent presque toujours déficients par rapport à la norme du devoir.

Dans l'hypothèse où cette différence existerait bien entre la science et la philosophie, il semble que nous ne pourrions pas les comprendre l'une et l'autre comme des connaissances au même sens du terme. Car il ne revient pas au même de comprendre la réalité telle qu'elle est ou de la concevoir telle qu'elle devrait être. Dans un cas, les idées sont au service de la saisie du réel tel qu'il existe hors d'elles, tandis que dans l'autre, elles se présentent comme les modèles selon lesquels la réalité de ce qui y reste étranger doit être transformée. Dans la mesure où il y a un exercice de la raison dans les deux entreprises, il est différent également : dans la science, la raison sert à découvrir les lois qui décriront le mieux possible l'ordre des phénomènes réels ; dans la philosophie, elle sert à établir un ordre rationnel autonome dont la cohérence doit s'imposer à la réalité commune. Mais, si l'on voit bien quel doit être le critère de l'entreprise scientifique, puisqu'elle trouve déjà donnée la réalité qu'elle cherche à saisir et à laquelle elle doit se conformer — même si c'est en opérant de nombreuses transformations dans la nature, comme l'exige le caractère expérimental et technique de la science moderne —, il est plus difficile en revanche de savoir quels sont les critères sur lesquels se règle le discours philosophique. Comment se découvre la perfection qu'il faudra préférer à l'imperfection ? Comment savoir que tel idéal représente un devoir, ou, en d'autres termes, que telles idées sont des idéaux, des normes, des lois, même si elles sont démenties par les faits et opposées à d'autres idées d'une nature semblable ? — Mais nous voici revenus à la question de la nature du devoir, que je n'avais pas voulu chercher à résoudre par une spéculation abstraite. C'est dire aussi que nous nous retrouvons face au problème de l'utopie en tant que pratique philosophique. Car, plus encore que d'autres spéculations philosophiques sur le devoir, l'utopie affirme clairement son intention de ne pas se soumettre à une réalité donnée, mais de se donner du jeu par rapport à elle, de s'ouvrir un espace de fiction pour y développer des constructions rationnelles destinées à servir d'idéaux, de modèles de perfection selon lesquels critiquer et transformer peut-être la réalité donnée. C'est la raison pour laquelle j'espère de leur étude quelques lumières sur la façon dont la philosophie peut produire ces mondes idéaux, en politique, en morale et partout où elle les fait apparaître. Et s'il est vrai, comme je l'ai supposé un peu cavalièrement, que la philosophie s'identifie plus particulièrement à ce genre de connaissance étrange, où ce n'est pas ce qui est en fait qu'il s'agit de connaître, mais ce qui doit être, ou plutôt les normes auxquelles les choses devraient obéir, même si elles paraissent s'y refuser ou s'y refusent évidemment, alors on voit comment l'étude du paradoxe de l'utopie, tel qu'il se présente concrètement dans les utopies, est bien aussi une recherche sur la nature du discours de la philosophie et sur la nature de la philosophie.

Ce caractère idéal de la philosophie correspond évidemment à la manière dont la fiction se lie intimement à l'entreprise philosophique dans l'utopie, tandis

qu'elle reste en principe étrangère à l'activité scientifique. Cette opposition peut se voir dans la différence du rapport entre la philosophie et l'utopie d'une part, et du rapport entre la science et la science-fiction d'autre part. Il y a en effet une analogie entre ces deux rapports, car si la science-fiction est une manière d'envisager la science fictivement, de même il peut sembler que l'utopie soit une façon de transporter la réflexion philosophique dans le domaine de la fiction, de sorte que, pour accentuer cette analogie, nous pourrions nommer l'utopie philosophie-fiction. Mais, une fois cette ressemblance constatée, les différences sautent également aux yeux. Car, tandis que la science-fiction n'est pas du tout de la science, l'utopie est réellement de la philosophie — ou si l'on veut, alors que la science-fiction ne représente pas un mode de discours autorisé pour la science, l'utopie est un genre authentique de la philosophie. Ceci signifie que la science rejette la fiction littéraire qui la prend pour objet et la met en scène hors d'elle, tandis que la fiction philosophique de l'utopie appartient à la philosophie elle-même. Bref, la science n'existe que dans un rapport essentiel au réel commun, tandis que la philosophie se joue aussi bien dans la fiction, dans l'idéal, même si elle vise aussi radicalement, et davantage même que la science, à la vérité.

Cependant, il se peut que l'hypothèse d'une aussi claire distinction entre les modes scientifique et philosophique de connaître, sous la forme que je lui ai donnée, ne tienne pas à un examen plus poussé. Et dans ce cas, le paradoxe de l'utopie serait-il encore un moyen d'étudier la nature de la philosophie ? Peut-être l'enquête perdrait-elle son objet précis. Et il y a des raisons de penser que mon hypothèse ne soit pas d'une grande solidité. En effet, même si les sciences prennent grand soin de confirmer leurs théories par l'expérience, et de vérifier ainsi dans la mesure du possible leur adéquation par rapport à la réalité naturelle extérieure, il reste qu'elles comprennent cette réalité à partir des lois qu'elles lui donnent ou lui découvrent, de telle manière qu'elles conçoivent aussi la réalité comme soumise à des lois, et non l'inverse. Autrement dit, ce que la science cherche, c'est aussi ce que le monde devrait être, avec cette différence qu'elle accorde une grande importance à l'interrogation des faits eux-mêmes pour découvrir ces lois. Obéir à la nature pour lui commander, n'est-ce pas là sa devise ? Mais commander, c'est dicter ce qui doit être. Par conséquent, la science aboutit bien aussi à soumettre la nature à un devoir, même si elle prétend tirer ce devoir de la nature elle-même. Et sa grande entreprise ne consiste-t-elle pas également à établir ce devoir, selon une méthode particulière ? En outre, la science peut-elle se passer des jugements de valeur sur la perfection des divers domaines de réalité et d'idéalité dans lesquels elle s'exerce ? Pourquoi les théories doivent-elles se régler sur la réalité empirique, sinon parce que celle-ci est plus parfaite ou plus réelle que celles-là ? Les théories commencent par trouver leur norme dans l'ordre naturel. Mais n'obéit-on pas pour commander ? Ne doit-on pas par conséquent aboutir à un renversement de ce rapport ? Il arrive un moment où la science dicte son devoir à la nature et entreprend de la transformer en pratique, par la technique, selon les lois que la nature doit respecter, et qui sont certes les lois qu'on a tirées d'elles, celles qu'on lui a fait avouer et qu'elle ne peut donc légitimement renier, mais qui sont également tirées de notre raison, comme celles

de la spéculation philosophique. Quant à la philosophie, inversement, se désintéresse-t-elle de l'observation de la réalité commune ? méprise-t-elle simplement la nature dans la recherche des idéaux qu'elle veut lui imposer ? Loin de là. Combien de fois ne voit-on pas s'y exprimer une forme d'identification entre la nature et la raison ? La raison qui établit les lois de l'idéal n'est pas simplement opposée à la nature, ni indifférente à elle, elle s'oppose plutôt à certaines de ses manifestations au nom d'elle-même, au nom de sa nature plus profonde, identique justement avec la raison. La démarche générale n'est-elle pas de nouveau très proche de celle de la science, même si les méthodes particulières demeurent assez différentes ? Et si c'est bien le cas, ce n'est pas seulement dans la philosophie, définie restrictivement comme distincte de la science ou opposée à elle, qu'apparaît le paradoxe de l'utopie, mais dans toute forme de connaissance qui aboutit à poser des lois, qui conçoit les choses telles qu'elles doivent être, de quelque manière que cela ait lieu. Autrement dit, c'est notre science tout entière, qui est peut-être utopique. Se pourrait-il donc que, dans ces productions étranges et un peu particulières, marginales à première vue, du génie philosophique, que sont les utopies, apparaisse d'une manière particulièrement manifeste l'un des grands paradoxes de nos entreprises de connaissance en général ? Platon voulait lire en grosses lettres des vérités plus cachées dans une fiction qui est le modèle antique de nos utopies. Se pourrait-il que celles-ci nous servent aussi à l'imiter et à déchiffrer en des lettres plus grandes quelques mystères de notre connaissance ?

Pour aborder ce problème dans quelques utopies concrètes, je ne vous propose pas de méthode très spéciale, en dehors d'une lecture attentive à notre question générale, ainsi qu'à une série de questions plus particulières concernant le rapport de l'utopie à l'idéal, à la perfection, ainsi qu'à la réalité dans ses diverses formes. Parmi ces questions plus particulières, il y a naturellement celle de l'usage de la fiction, en tant que cette dernière se trouve justement très explicitement engagée dans ce dernier rapport et qu'elle le met fortement en évidence. Citons aussi, bien sûr, les questions concernant l'usage des divers modes d'argumentation, pour déceler les critères sur lesquels ils s'appuient. Vu que la connaissance elle-même intervient généralement comme thème dans les utopies, il sera évidemment intéressant de voir comment elle est chaque fois conçue et dans quel rapport la connaissance décrite se trouve par rapport à celle qui est mise en œuvre par l'écrit utopique lui-même. Les indications concernant l'éventuelle réalisation de l'utopie et les degrés auxquels une telle réalisation est ou non possible nous retiendront naturellement aussi. Mais il serait inopportun de vouloir définir ici en l'encadrant trop, en le refermant, le champ d'une recherche qui se veut ouverte au contraire.

Québec, 1990-2000

[Sur le site : <http://gboss.ca/>]