

histoire
politique
société

le débat

Daniel Andler, François Azouvi, Rémi Brague, Monique Canto-Sperber, Barbara Cassin, Catherine Chevalley, Jean-François Courtine, Vincent Descombes, Roger-Pol Droit, Pascal Engel, Luc Ferry, Henri Hude, Lucien Jaume, André Laks, Marc de Launay,

LA PHILOSOPHIE QUI VIENT

PARCOURS, BILANS, PROJETS

Alain de Libera, Robert Maggiori, Pierre Manent, Jean-Luc Marion, Joëlle Proust, Philippe Raynaud, Alain Renaut, Marc Richir, Gabriel Raphaël Veyret, Yves-Charles Zarka.

numéro **72** novembre - décembre 1992

Gallimard

Extrait de la publication

LA PHILOSOPHIE QUI VIENT. PARCOURS, BILANS, PROJETS

- 5 *Daniel Andler* : Mouvements de l'esprit. Un style pluraliste en philosophie.
17 *François Azouvi* : Pour une histoire philosophique des idées.
29 *Rémi Brague* : Élargir le passé, approfondir le présent.
40 *Monique Canto-Sperber* : Pour la philosophie morale.
52 *Barbara Cassin* : Qui a peur de la sophistique ? Contre l'*ethical correctness*.
65 *Catherine Chevalley* : Physique quantique et philosophie.
77 *Jean-François Courtine* : Phénoménologie et métaphysique.
90 *Vincent Descombes* : Exercices d'analyse.
104 *Pascal Engel* : Le rêve analytique et le réveil naturaliste.
115 *Luc Ferry* : Les trois époques de la philosophie moderne. Les tâches d'une pensée laïcisée.
123 *Henri Hude* : Absolu et liberté.
134 *Lucien Jaume* : Philosophie en science politique.
146 *André Laks* : Herméneutique et argumentation. À l'agenda des études de philosophie ancienne.
155 *Alain de Libera* : Retour de la philosophie médiévale ?
170 *Pierre Manent* : La vérité, peut-être.
179 *Jean-Luc Marion* : De l'« histoire de l'être » à la donation du possible.
190 *Joëlle Proust* : De l'histoire de la logique à la philosophie de l'esprit.
201 *Philippe Raynaud* : Droit, histoire, politique.
211 *Alain Renaut* : Philosopher après le dernier philosophe.
218 *Marc Richir* : La république des philosophes.
231 *Yves-Charles Zarka* : Aux fondements de la politique moderne.

ÉDITION ET CRITIQUE

- 242 *Roger-Pol Droit* : « Philosophie rapide » et longue durée. Entretien d'un chercheur avec un chroniqueur.
249 *Robert Maggiori* : Une critique peut-elle être philosophique ?
255 *Marc de Launay* : Lettre à un collègue allemand.
261 *Gabriel Raphaël Veyret* : L'édition de philosophie : traditions et renouvellements.
-

LA PHILOSOPHIE QUI VIENT

Parcours, bilans, projets

La philosophie exerce un rayonnement singulier au sein de la culture française, en particulier depuis la mise en place de la « classe de philo » dans les lycées du XIX^e siècle. Nulle part, sans doute, autant d'esprits n'ont reçu une familiarité minimale avec sa tradition, ses œuvres et ses démarches. Nulle part, elle n'alimente autant, même si c'est de manière indirecte ou cachée, le reste de la production intellectuelle. Qui ne voit par exemple ce que le style des sciences humaines et sociales à la française doit à une imprégnation de la conceptualité philosophique, y compris chez les plus hostiles à la philosophie de ses représentants ? C'est ce qui justifie, si l'on se préoccupe du renouvellement en profondeur de la vie intellectuelle de ce pays, d'aller voir en priorité du côté des philosophes. Dans la philosophie qui vient, telle que ce numéro voudrait en mettre en lumière les principales tendances avec les acteurs représentatifs, c'est beaucoup plus qui s'annonce.

C'est la relève générationnelle que nous avons voulu saisir. Nous avons demandé à une vingtaine d'auteurs de la quarantaine, avec déjà une œuvre conséquente derrière eux, mais pour la plupart mal connus hors du cercle des professionnels, de faire le point sur leurs travaux et de préciser l'intention qui les anime. Nous nous sommes efforcés à la fois de refléter la diversité des orientations et de couvrir le champ philosophique dans la variété de ses domaines. Il est entendu que tout choix limitatif de ce genre ne saurait aller sans regrets ni lacunes. Il faut cependant souligner en la circonstance ce que les limites ont de cruel : la richesse et la qualité de ce qui s'est écrit au cours de ces dernières années eussent exigé, en bonne justice, pour être convenablement rendues, un volume sensiblement plus étendu que ce numéro déjà copieux. Mais pourquoi pas bientôt un autre numéro qui aborderait en outre des questions que celui-ci laisse dans l'ombre, comme celle, cruciale, de l'enseignement de la philosophie ?

C'est la production philosophique que nous avons choisi de privilégier. Sans doute, d'ailleurs, est-ce l'un des signes les plus sûrs du déclin de l'Université, noté par plusieurs de nos auteurs, que l'importance prise par les fonctions éditoriales au sein de cette génération nouvelle, comme si c'était par là que passait désormais l'accès à l'espace public. On ne manquera pas, en tout cas, de relever comme un trait significatif le rôle d'animateurs et de directeurs de collection choisi par beaucoup à côté de leur œuvre personnelle. Afin de prolonger la réflexion sur cette insertion culturelle et civique, il nous a paru indispensable de donner la parole à ceux d'entre eux, éditeurs et critiques, qui font exister la philosophie qui s'écrit dans l'espace public. Ils s'expliquent sur

l'exercice et les contraintes de leur tâche. Nous joignons à l'ensemble, dans le même esprit, une étude sur la situation et les renouvellements de l'édition de philosophie.

Il n'appartient pas à la rédaction invitante de se faire le commentateur des auteurs qu'elle accueille. On nous permettra cependant deux brèves remarques destinées à guider la lecture quant aux lignes de partage que ce numéro contribue à faire apparaître.

1. La grande affaire de la philosophie est avec son histoire. On a beaucoup reproché à la philosophie française de s'enfermer exclusivement dans le commerce avec les œuvres du passé. On verra comment les uns s'efforcent de définir un bon usage de l'histoire de la philosophie quand les autres s'attachent à frayer des chemins de pensée libérés de cette hypothèque.

2. Ce premier partage en recoupe pour partie un autre, celui qui sépare une tradition « continentale » de l'inspiration « analytique », de provenance anglo-saxonne, désormais solidement installée en France, L'avenir de la discipline est largement suspendu à l'opposition, au dialogue et, qui sait ? à la conciliation entre les deux voies.

Aux lecteurs de juger. On ne lui promet pas de nouveau fracassant, mais on peut l'assurer d'un niveau qui définit la pensée à son meilleur et qui, bien plus sûrement que les ruptures sensationnelles, promet de vrais fruits.

Daniel Andler

Mouvements de l'esprit

Un style pluraliste en philosophie

Beaucoup de chemins mènent à la philosophie. On peut les classer par origine : cela donne quatre grands groupes que j'associerai par convention pure à quatre « points cardinaux ». On vient de l'est quand on aspire à la sagesse. Du sud, quand on est guidé par les textes philosophiques, surtout ceux du passé. De l'ouest, quand on prend appui sur une pratique scientifique ou artistique, corporelle ou médicale, juridique ou sociale. Du nord, enfin, quand on part d'une question, d'un problème.

Je viens du nord. J'avais fait quelques incursions par le sud, par l'ouest, et même par l'est, mais sans jamais prendre pied dans la place. Un mathématicien, on l'imagine arrivé de l'ouest, nourrissant le commerce avec son territoire d'origine. On le voit en épistémologue penché sur les fondements des mathématiques ; ou bien en quête de prétextes philosophiques à une intervention mathématique – mathématicien appliqué, en quelque sorte. Ni l'une ni l'autre de ces occupations ne m'est complètement étrangère, mais c'est du nord que je viens, et tel le provincial qui s'installe près de la gare par laquelle il est arrivé dans la capitale, c'est dans un quartier marqué par cette provenance que je campe.

Entre mathématiques et philosophie

Récit commenté du voyage. Ayant fait mes études à une époque où rien n'empêchait quelqu'un de suivre deux cursus universitaires, j'ai pu acquérir dès le début une double formation, certes fortement dissymétrique, la « majeure » étant en mathématiques, la « mineure » en philosophie. Un poste d'assistant de mathématiques obtenu à Orsay dès la fin de la licence (ce qui n'avait rien d'exceptionnel à l'époque) m'a aidé à choisir très vite mon premier métier, ce qui m'épargna une crise aiguë d'identité professionnelle : atypique mais pas « atopique », sans orientation univoque mais non sans lieu d'ancrage.

Vint alors la spécialisation et l'entrée dans le monde de la recherche. La logique mathématique m'attirait – non en raison de sa place traditionnelle de terre-tampon entre mes deux disciplines, mais parce que s'y mêlaient, croyais-je deviner, un questionnement « conceptuel » et des problèmes techniques. Le cadre n'en était pas entièrement fixé, et la recherche consistait en partie à déterminer ce cadre, pas seulement à résoudre des problèmes imposés par l'état d'avancement d'un programme tout tracé. Cela me convenait et la tonalité de la logique, la saveur de ses objets élémentaires, tout cela me plaisait, comme plaisaient à tels de mes condisciples la topologie générale, l'analyse

Daniel Andler est professeur à l'université Charles de Gaulle-Lille III et directeur adjoint du C.R.E.A. (École polytechnique-C.N.R.S.). Il a récemment dirigé *Introduction aux sciences cognitives* (Paris, Gallimard, 1992). Il prépare un essai sur la philosophie de l'esprit à la lumière des sciences cognitives.

Cet article est paru en novembre-décembre 1992 dans le n° 72 du *Débat* (pp. 5-16).

fonctionnelle ou la géométrie algébrique. S'y ajoutait pour moi l'atmosphère au travail : il régnait dans la petite troupe des logiciens parisiens une gentillesse, une solidarité, une simplicité qui contrastaient avec le climat solennel et le culte du génie qui étaient le lot, pensais-je, des spécialités « nobles ».

Ce n'était pas, ai-je dit, la dimension philosophique de la logique qui me séduisait, ni la perspective d'être un jour en mesure de travailler dans la zone frontalière. J'ignorais presque tout du domaine de la logique philosophique : à la faculté des lettres, le peu qu'on nous enseignait sous le titre de logique était un abrégé de logique symbolique élémentaire, à côté d'un tout petit peu d'Aristote. Ce qu'il y avait d'intéressant dans cette direction-là était, me disais-je, l'affaire des mathématiciens. Or chez eux, tout ce qui touchait, de près ou de loin, à la logique philosophique était mal vu. C'était l'époque de la professionnalisation de la logique mathématique, le moment où elle se détachait de ses origines et rejoignait le club des « vraies » mathématiques. Longtemps tenue en suspicion par les mathématiques françaises, la logique devenait, ô délices, techniquement difficile et posait, ô merveille, des questions mathématiquement intéressantes. Nos rares logiciens avaient à cœur de souligner l'intérêt mathématique intrinsèque de la discipline, et d'établir des liens, autant que possible, avec d'autres branches des mathématiques et surtout pas avec une réflexion d'origine ou de nature philosophique.

Mais tout cela, loin de me gêner, m'allait parfaitement. Mes goûts philosophiques étaient très éloignés de ce qui relevait, de près ou de loin, de l'esprit logicien en philosophie. J'aurais à l'époque détesté la logique philosophique, la philosophie analytique ou toute forme de « philosophie formelle », si seulement j'avais eu une idée de ce que c'était. Il me suffisait de tenir en horreur et mépris « positivisme », « scientisme », « formalisme », « réductionnisme » et autres monstres antihumains, antiphilosophiques. J'étais alors un homme du sud ; je souscrivais à l'opinion d'un camarade qui pour conclure une discussion plaisamment désespérée sur la nature de la philosophie en faisait, « finalement », l'étude des grands textes. On devine que les grands textes étaient ceux du programme. Parmi les noms de Frege, Peirce, Russell, Wittgenstein, Popper, Carnap ou Quine, combien aurions-nous su en épeler ? Pas beaucoup : il y a sud et sud.

Pendant quelques années, j'ai donc oscillé entre cours de math et cours de philo. Cinq minutes de mobylette, à peine, séparaient la « halle aux vins » (l'ébauche du campus Jussieu) de la Sorbonne et de Censier (qui venait d'ouvrir). Mais c'était de monde que je changeais en passant de l'un à l'autre. Du « tu » au « vous ». D'un brouhaha à un silence ponctué de propos sans urgence, d'une répétition à une salle de concert, d'un chantier à un musée.

En mathématiques, chacun semblait occupé, malgré la paresse et l'agitation que cette génération cultivait, à l'acquisition d'un savoir-faire complexe. On procédait par fragment, on faisait travailler séparément chaque notion, comme au piano : mesure par mesure, trait par trait, mains séparées, voix par voix, un déplacement ici, un ornement là, un doigté nouveau, un rythme inusité. Ce n'était pas suffisant, en mathématiques pas plus qu'au piano, mais c'était nécessaire. L'étudiant était donc placé devant un monceau de tâches, comme devant un tas de bûches à fendre.

En philosophie, rien de tel. D'un côté, les grands textes, les grands cours. Une montagne à pénétrer (le texte à comprendre), une montagne à soulever (la dissertation à écrire). Sans qu'on sache comment décomposer la difficulté.

Ce qu'on nous demandait en philosophie, pensais-je, était beaucoup plus difficile qu'en mathématiques. Pourquoi alors semblait-il nettement plus difficile de se sortir des épreuves en mathéma-

tiques qu'en philosophie ? J'avais beau être disposé à reconnaître, sur tous les plans, les plus fondamentales différences de nature entre les deux disciplines, ce double contraste m'inquiétait. Il m'inquiète encore aujourd'hui.

Je fus plus long à repérer le second grand contraste. L'enseignement des mathématiques est très vite orienté par la perspective de la recherche, un peu comme un fleuve qui semble se précipiter vers une chute. Très vite, avant même d'être en mesure de produire des résultats, l'étudiant est plongé jusqu'au cou dans la recherche. Pour moi (comme pour la plupart des mathématiciens de ma génération), ce passage à la recherche coïncidait avec l'entrée dans la vie professionnelle. Un tel parcours engendrait une représentation des mathématiques dans laquelle il n'était pas concevable que l'activité universitaire puisse être dirigée, même subsidiairement, par autre chose que la recherche. Cela n'allait pas sans difficultés, mais elles n'étaient que l'effet d'une contradiction générale dans laquelle se trouve placée l'Université française, à laquelle on impose une multiplicité de fonctions sans l'autoriser à différencier franchement ses structures. Il n'était pas concevable que l'organisation des études et de la vie scientifique puisse être placée sous la dépendance d'objectifs *scientifiquement* accessoires (quelle que soit leur importance sociale et humaine) : c'eût été le monde à l'envers. C'était là le principe même d'une formation universitaire, par opposition à d'autres formations supérieures, en institut de technologie, en école d'ingénieurs, en faculté de médecine, etc. Il m'était très difficile de trouver quelque chose d'analogue dans la structure du département et de l'enseignement en philosophie. À l'époque, cela me semblait naturel : tout y est *si* différent. Quelle naïveté y aurait-il eu à vouloir que les affaires se mènent de la même manière dans les deux disciplines !

C'est à Berkeley, où j'arrivais (confortablement détaché d'Orsay) à l'automne 1969, que débuta vraiment mon travail de recherche. J'avais commencé à me spécialiser, à Paris, en théorie des modèles. Cette branche de la logique mathématique doit son existence aux travaux d'Alfred Tarski, le grand logicien polonais venu à l'université de Californie juste avant la Seconde Guerre mondiale et à ceux d'Abraham Robinson. Berkeley était depuis l'origine la capitale mondiale de la spécialité ; c'était aussi à l'époque l'image glorieuse de la « multiversité » au sein de laquelle toutes les branches du savoir se développaient côte à côte au plus haut degré d'excellence : de la physique nucléaire à l'architecture, des mathématiques à l'histoire, du droit à la philosophie, Berkeley figurait aux toutes premières places. Mais c'était aussi, contrairement à ses rivales directes, Harvard, Princeton, Yale ou Stanford, une université d'État participant à l'enseignement supérieur de masse en Californie et habituée aux grands effectifs, jusque dans les filières avancées.

Berkeley était donc, pour moi, *primo* un choix raisonnable pour achever mes études et *secundo* un bon terrain d'observation pour nourrir mes ruminations sur l'Université. Le parallèle mathématiques/philosophie se doublait d'une comparaison Berkeley/Paris. Ce n'est pas le lieu d'aborder le fond du sujet, mais seulement d'indiquer que je n'ai jamais réussi durablement à me désintéresser de l'université comme idée et comme pratique. J'ai très tôt compris que si, au sein de la trinité ordonnée recherche/formation/administration, les préséances doivent être respectées, chaque fonction est essentielle, y compris la dernière qui n'est, ou ne devrait être, rien d'autre que la politique au sens le plus élevé. Cette prise de conscience a marqué la conception que j'ai de mon métier. Certains de mes amis jugent irréaliste une telle attitude, dans l'état présent de l'Université française. En quoi notre désaccord est double : mon pronostic est moins noir que le leur, et, voyant certaines causes, je crois connaître certains remèdes. Le principal est peut-être que ceux qui, parce qu'ils

maîtrisent les trois dimensions du problème, sont capables de prendre les commandes, le fassent pour une durée limitée et qu'ainsi se forment des chaînes de responsables compétents à tous les étages de la pyramide. En attendant, les maux de l'Université affectent, à des degrés divers, toutes les disciplines, et la philosophie n'est pas entièrement responsable des siens.

La théorie des modèles peut être vue comme l'application aux structures mathématiques d'une sémantique formelle. (On a pu la définir, de manière volontairement simpliste, par l'« équation » : *théorie des modèles* = *algèbre* + *langage*). La notion de base est celle d'un langage formel L , visant à décrire un type donné de structure. Les symboles de L sont susceptibles d'être interprétés d'une infinité de manières distinctes, à partir de la donnée également arbitraire d'un univers d'individus : on obtient de la sorte une L -structure. À l'aide des symboles du langage on construit un ensemble d'énoncés qui dans toute structure prennent une valeur de vérité déterminée. Un énoncé exprime donc dans une structure un état de choses potentiel, il est réputé *vrai* si cet état de choses est réalisé, *faux* dans le cas contraire.

Une *théorie* de L est un ensemble T d'énoncés ; une L -structure dans laquelle tous les énoncés de T sont vrais est appelée un *modèle* de T . La théorie des modèles consiste, de manière très générale, à mettre en correspondance les propriétés d'une théorie avec celles de ses modèles, ou à rechercher, étant donné une famille de structures, une théorie dont elles sont les modèles, ou encore, étant donné une théorie, la famille de ses modèles.

Pour prendre un exemple qui sera familier, supposons-le, à la plupart des lecteurs non mathématiciens, le projet de Peano d'axiomatiser l'arithmétique constitue l'amorce de cette démarche. Il s'agissait de ramener l'ensemble des vérités arithmétiques à ce qui peut se déduire formellement de quelques axiomes convenablement choisis – l'ambition étant à la fois pédagogique (écrire le traité canonique, exempt d'erreurs, complet et naturel), heuristique (découvrir une méthode systématique de découverte des vérités arithmétiques) et ontologique (se dispenser de recourir à l'objet « ensemble des entiers naturels », saisi au travers d'une intuition par le moyen du langage ordinaire pour ne se reposer que sur sa description potentiellement exhaustive dans un langage formel).

Que cette ambition ait rencontré ses limites est bien connu : Gödel et Tarski l'ont montré dans les années trente. Leurs résultats, décisifs pour l'épistémologie des mathématiques et la logique, donnent lieu à trois types de naïveté philosophique. La première consiste à les interpréter comme l'affirmation pédante d'un truisme : l'infirmité de tout langage, voué à laisser échapper quelque chose de la réalité (ou de la vérité). La seconde, à y voir au contraire la preuve inattendue de l'impossibilité d'assimiler la pensée à un mécanisme. La troisième, à récuser *a priori* toute signification ou application possible de ces théorèmes en dehors du cadre strict dans lequel ils sont démontrés. Contrairement à la première et à la dernière, la deuxième de ces naïvetés possède des versions intéressantes dont l'examen, qui n'aurait pas sa place ici, fut pour moi l'une des voies par lesquelles je m'approchai de la philosophie.

Mais revenons un instant sur le projet de Peano. On peut y voir la reprise de l'idée leibnizienne de la « pensée aveugle » : montrer que tout ce qu'il est possible de dire d'un objet en le « voyant », on peut le dire sans le « voir » en se référant à sa description (qui est un objet interne à l'esprit). L'idée de caractérisation exhaustive occupe, sous le nom de « catégoricité », une place centrale dans la théorie des modèles, mais elle est aussi au fondement de la conception « cognitiviste » de l'esprit. Par un hasard peut-être heureux, ma thèse en théorie des modèles portait sur la catégoricité, et l'une de mes préoccupations aujourd'hui est de savoir dans quelle mesure les chances du cognitivisme sont

compromises par les limites assignables, mathématiquement ou autrement, au projet d'une telle caractérisation.

À l'époque de ma thèse, non seulement je ne savais rien des sciences cognitives, mais j'étais la proie d'une forme généralisée de la troisième naïveté dont je parlais à l'instant : celle qui consiste à croire que rien de significatif ne peut être exporté des mathématiques vers la philosophie. Maîtrisant (à un niveau modeste, je ne me le suis jamais dissimulé) un fragment des mathématiques, je croyais savoir ce dont elles ne sont *pas* capables, et jugeais indécrottablement niais ceux qui leur attribuaient un pouvoir théorique en dehors de leur sphère propre. Je n'avais pas compris qu'entre le fantasme de l'application directe (à laquelle à juste titre je refusais toute réalité) et le postulat de non-pertinence intégrale (auquel je me sentais tenu d'adhérer tant par mon rejet de la première option que par les convictions anti « formalistes » dont j'ai déjà fait état) existait une voie moyenne, celle de la mise en œuvre philosophique d'une conceptualisation d'origine mathématique.

Je me passionnais, dans les intervalles nombreux dont je ponctuais mes efforts mathématiques, pour des cours sur la phénoménologie. J'en ai gardé un respect, et même une affection pour les auteurs de cette tradition ; mais aussi la conviction qu'on peut en parler avec clarté, et saisir le mouvement de leur pensée, si novateur qu'il soit, à *travers* le déchiffrement soigneux de l'argumentation et son évaluation à partir d'exemples et de contre-exemples par la confrontation raisonnée avec nos intuitions, sans pour cela perdre de vue le cheminement historique de la pensée, d'un philosophe à l'autre. Bref, j'ai compris qu'on pouvait appliquer aux auteurs revendiqués par la philosophie dite continentale une méthodologie qu'il est d'usage, en ce temps de guerre, d'attribuer à la philosophie analytique. On m'objectera, naturellement, que procéder de la sorte est *trahir* les auteurs en question. Voilà une accusation qui me laisse aujourd'hui complètement froid. Il faut certes juger sur pièces, mais je ne vois pas quel argument autoriserait à conclure à une trahison *nécessaire* : s'il y a trahison, il faut revoir le texte plus attentivement, dans un contexte plus large, etc., mais avec la même méthode, et non en changer – n'est-ce pas là, d'ailleurs, la manière phénoménologique dont on surmonte les désaccords ?

Cette expérience m'a, en tout cas, conféré une complète immunité à la ligne anti-argumentative défendue, me dit-on, par un certain post-modernisme. Elle me protège *a fortiori* contre certaines visions dichotomiques de la situation actuelle, j'y reviendrai. À l'époque, cependant, je mesurais mal les enjeux et n'étais guère capable de déceler une voie de passage entre ce qui m'apparaissait douloureusement comme deux continents hostiles. De toute manière, mon objectif principal était d'achever ma thèse en mathématiques, et le moment vint où je dus remiser mes préoccupations philosophiques. Mais juste avant, la philosophie avait planté dans ma cervelle une autre graine, minuscule, dont je ne soupçonnais pas qu'elle germerait un jour et deviendrait la perche qu'il me fallait pour me hisser à bord.

Hubert Dreyfus, celui dont les cours sur Kierkegaard, Husserl et Heidegger m'avaient tant plu, avait organisé un séminaire sur le projet de l'intelligence artificielle. Il s'agissait de savoir s'il y avait de bonnes raisons de le juger irréalisable. Dreyfus exposait les idées qu'il allait peu après rendre publiques dans son livre¹, mais d'autres philosophes défilaient. Si je saisisais, en général, la struc-

1. *What Computers Can't Do : A Critique of Artificial Reason*, New York, Harper & Row, 1972, trad. franç. *Intelligence artificielle : mythes et limites*, Paris, Flammarion, 1984.

ture locale des arguments, je demeurais cependant perplexe : pourquoi se donner tout ce mal pour répondre à une question aussi simple que de savoir si une machine peut penser ?

Popper et l'ordinateur

De retour en France, muni de mon doctorat de Berkeley, je fus tenté de poursuivre dans la voie qu'il m'ouvrait. Je voulais d'abord mieux connaître la logique, dont seule une petite partie m'était familière. Je voulais aussi, naturellement, résoudre les problèmes laissés ouverts par ma thèse. Je voulais enfin maintenir ma compétence à un niveau académique suffisant. Cependant le cœur n'y était plus. Ce n'était pas que je cessais de m'intéresser à la logique mathématique, au contraire. Mais j'étais impatient de trouver mon véritable sujet de recherche – les mathématiques avaient été pour moi une formation et un défi, elles étaient devenues un métier, elles n'étaient pas une vocation et les douze années d'étude que je leur avais consacrées ne me condamnaient pas à un mariage de raison.

Une longue période de transition commença alors, qui ne prit fin que lorsque s'ouvrit à moi une route oblique pour accéder à une activité philosophique. En attendant, le désir de philosophie me poussait à acquérir un petit bagage dans un domaine où mon ignorance était intolérable, celui de la philosophie de la logique et des fondements des mathématiques. Je progressais très lentement, étonné par la difficulté que j'éprouvais sur un terrain auquel je pensais être convenablement préparé.

Je découvrais que ce que j'avais pris, tant que je ne « faisais » de la philosophie qu'en amateur, pour une intuition solide, de la clairvoyance, de l'audace, n'était que le produit de mon aveuglement ; mes opinions ne valaient rien, tout était à reprendre. Mais ce constat ne m'était pas vraiment désagréable : je ne détestais pas me retrouver débutant, et les mathématiques m'avaient amplement disposé à la nécessité de réformes répétées de mon entendement. J'éprouvais de la satisfaction à me trouver face à une matière qui m'opposait une résistance d'un genre nouveau, mais pas moins nette que les mathématiques.

Je dois à Popper de m'être sorti de cette phase préparatoire. Je me retrouvai, un peu par hasard, à un colloque de Cerisy qui lui était consacré. Le château de Cerisy est un lieu favorable à l'alchimie intellectuelle ; il arrive qu'on s'y sente plus vivant, moins stupide, plus proche des autres qu'ordinairement. C'est ce qui se produisit pour moi en ce début de l'été 1981.

Je m'aperçus d'abord qu'il existe une manière de philosopher qui n'exclut pas ceux qui ne s'y sont pas exclusivement formés, qu'il s'agisse de philosophes versés dans une autre discipline, ou de gens de mon espèce. Ce n'est pas que la division en disciplines soit entièrement secondaire – je ne suis pas Popper lorsqu'il n'y voit qu'une nécessité purement administrative. Mais elle n'a pas non plus le caractère sacré, intangible qu'on lui attribue souvent. En particulier, il n'existe pas de langage intrinsèquement adapté, à l'exclusion de tout autre, à l'approche de certaines questions. Il est donc possible de philosopher, ou du moins de travailler avec des philosophes, sans avoir été pleinement initié à leur langage (s'il est vrai, ce dont je commençais à douter, qu'ils en ont un en propre et en commun).

Bien entendu, une philosophie qui donne lieu à ce genre de travail ne peut avoir d'elle-même une image autoréférentielle. Les philosophes que j'observais semblaient penser que leur tâche était d'attaquer avec les moyens du bord certains problèmes choisis en raison de leur intérêt conceptuel. Si ces problèmes étaient philosophiques, ce n'était pas au premier chef qu'ils étaient légués par la tradition philosophique, mais qu'ils se trouvaient intéresser, ici et maintenant, des philosophes. Et

ce qui donnait au travail en cours son caractère philosophique était qu'il n'entraînait pas, ou pas entièrement, dans la méthodologie d'une science particulière.

Cette conception problématisante et inessentialiste m'ouvrait la possibilité de travailler en philosophie ; la question de savoir si un jour viendrait où je travaillerais en philosophe avait soudain perdu de son importance. Il me suffisait d'être autorisé à participer à une tâche dont le caractère fondamentalement collectif sautait aux yeux – la philosophie était bien un « dialogue de la raison », en un sens autrement fort qu'en mathématiques par exemple. Soudain, le verre demi-vidé de mes compétences apparaissait à demi plein.

Je devins donc philosophe (à ma manière), je le vois maintenant, le jour où je cessai de vouloir le devenir et où je compris que, si je n'avais d'autre choix que de faire de la philosophie dans l'état où j'étais, du moins avais-je celui-là. Bien des années plus tôt, j'avais essayé de comprendre la visée oblique dont parle Kierkegaard. Voilà que je m'en donnais à moi-même un exemple... sans l'avoir recherché.

C'était finalement par le nord, donc, que j'entrais en philosophie. Ni par l'ouest, même si les mathématiques et la logique allaient m'accompagner et continuent de le faire ; ni par le sud, même si c'étaient les textes d'un philosophe – Popper – qui me donnaient à la fois du grain à moudre et l'autorisation de moudre.

Cependant, les problèmes que me posait Popper – tant ceux qu'il laissait ouverts que ceux qu'il avait, disait-il, résolus (comment, me demandais-je, peut-on *résoudre* un problème philosophique ?) – n'allaient pas déterminer complètement mon « secteur d'activité ». Il me manquait encore une chose : d'avoir découvert un problème « à moi ».

Cette découverte fut le fruit du hasard. Comme j'avais contribué à convaincre un éditeur de traduire le livre de Dreyfus, il me demanda une préface. Je me sentis alors obligé de répondre à la question que je m'étais posée douze ans plus tôt : pourquoi faut-il tant d'efforts pour mettre en doute la plausibilité du projet de l'intelligence artificielle, alors que de toute évidence il est insensé ? C'est alors que je compris que des diverses réponses négatives que je pensais pouvoir donner à la question : « Un ordinateur peut-il penser ? », aucune ne valait un clou. Toutes présupposaient la réponse, et cela, à la réflexion, de façon flagrante ; je n'avais fait que camoufler mes préjugés sous une rhétorique qui n'avait rien de philosophique. Je découvrais ainsi à la fois le problème et mon incapacité à élaborer une stratégie philosophique seulement plausible pour l'attaquer.

Du coup, je réexaminais l'argumentation de Dreyfus, non pas, cette fois, pour le plaisir gratuit du renchérissement, mais dans l'attente presque angoissée d'une seule bonne raison. Mon auto-critique avait affûté mes sens : je découvrais des faiblesses dans le texte, mais par le même mouvement de grandes forces. Je compris que je n'avais compris grand-chose ni à la pensée ou à l'intelligence, ni même aux capacités d'un ordinateur (ce qui pour un logicien professionnel était tout de même un comble). Je me rendis compte de l'arrogance qui consiste à vouloir trancher sans en savoir plus long sur la nature empirique de ces entités, sans me renseigner sur ce qui s'en disait, aujourd'hui, dans les disciplines directement concernées. Je commençai à mesurer l'inanité de vouloir trancher en l'absence d'un contexte théorique, comme s'il s'agissait d'une question du genre : « Y a-t-il du brouillard ce matin ? » Mes convictions antiformalistes restaient solides, et je ne doutais pas de la validité globale de l'attitude de Dreyfus ni de mes intuitions profondes. Mais

j'avais compris que je n'avais pas les moyens de me défendre philosophiquement, ni même les connaissances théoriques et empiriques pour poser convenablement le problème.

C'est ainsi que je découvris, presque simultanément, deux mondes dont je n'avais jusque-là qu'une idée vague. C'étaient les sciences cognitives, d'une part, la philosophie analytique de l'autre. Naturellement, ces deux mondes communiquent : tout mon travail se situe désormais dans les environs immédiats de leur confluence.

Un curieux parallèle se dégage rétrospectivement. D'abord, la philosophie analytique en un sens large inclut Popper, mais en un sens plus restreint le rejetait comme il la rejetait. De même, l'intelligence artificielle (on dit couramment « I.A. ») est incluse dans les sciences cognitives au sens large, mais au sens restreint elle leur est extérieure et sur certains plans dans un rapport d'opposition. Ensuite, la philosophie analytique, qui connaît aujourd'hui la prospérité, a eu pour moteur, ou pour épine dorsale, le positivisme logique, largement discrédité depuis longtemps et auquel elle ne s'identifie plus du tout. De même, les sciences cognitives, qui sont en plein développement, ont eu pour moteur une doctrine parfois appelée le cognitivisme, qui a perdu non pas tout crédit, loin s'en faut, mais certainement sa position dominante dans le domaine. Ce double parallèle s'achève par un croisement : alors que c'est essentiellement sur le positivisme logique, les thèses et la méthodologie qui lui sont associées que Popper et la philosophie analytique se sont longtemps opposés, l'I.A. classique s'est constituée autour d'un idéal cognitiviste pur et dur, et c'est parce que les sciences cognitives se sont largement écartées de cette conception qu'un fossé s'est creusé entre elles et une certaine I.A. : en un sens l'histoire a – pour l'instant – donné (plutôt) raison à Popper et (plutôt) tort à l'I.A. classique.

Revenons au point où j'en étais arrivé, chargé d'un mince bagage de Gödel, de Popper et d'I.A. J'aurais longtemps sans doute tourné en rond si je n'avais eu la chance de trouver l'appui décisif d'un groupe de gens – combien de jeunes philosophes aujourd'hui, et de moins jeunes, tournent en rond parce qu'ils n'ont pas cette chance, ou n'en veulent pas ? L'acte philosophique est solitaire, certes, comme tout travail de recherche. Mais il ne se déploie pleinement (du moins pour la plupart d'entre nous) que dans le contexte d'échanges intenses et (par-delà les intermittences nécessaires) permanents. Plus encore qu'à la plupart de ses compagnons de souffrance intellectuelle, ce contexte est indispensable au philosophe, parce rien d'autre n'est là pour lui opposer la résistance *sine qua non*.

Des rencontres de cette époque est issu un groupe interdisciplinaire dont la réussite est d'avoir créé un lieu de travail et un centre d'échanges. S'il repose avant tout sur la qualité des travaux des membres du centre, ce succès a exigé que soient défendus sans faiblesse quelques principes que je prends le temps d'énoncer parce qu'ils pourraient bien valoir en d'autres circonstances : a) placer la recherche au premier rang des priorités, y compris pour soi-même ; b) reconnaître la place cruciale, aux côtés de la recherche, de l'enseignement et de ce qu'on a tort d'appeler l'administration ; c) refuser de tenir compte de prétendues particularités nationales ou disciplinaires.

J'ai longuement parlé de mes interminables débuts. Il serait temps de dire à quoi ils m'ont mené. La réponse courte est : à d'autres débuts. La réponse longue n'a pas sa place ici. Entre les deux, quelques mots.

Il existe aujourd'hui plusieurs théories de l'esprit humain, concurrentes, au moins en première analyse. L'« esprit » en question n'est ni tout à fait le même ni tout à fait un autre que celui ou ceux

dont il a été question en philosophie au cours des âges : ce qu'il est constitue en partie la question, comme la nature ou la vie à des moments antérieurs de la pensée, ou comme peut-être aujourd'hui encore l'histoire, la société ou l'économie. Il est visé, sans être entièrement saisi, par les sciences cognitives au sein desquelles la philosophie, abstraction faite de toute doctrine philosophique ou métaphilosophique, est agissante. Ces théories de l'esprit ne sont pas de simples monuments philosophiques remis à neuf, elles ne sont pas non plus sans lignage philosophique. Elles ont l'avantage de bénéficier d'un apport scientifique empirique sans commune mesure avec leurs aïeules et d'être considérablement plus précises. La question la plus générale qui se pose à moi comme à une ou deux générations de philosophes est d'arbitrer entre elles. Il y a deux façons de progresser en ce sens : l'une est de les préciser et de les compléter, l'autre de les comparer dans leurs sous-basements et dans leur portée conceptuelle. Ces deux tâches, contrairement à ce que l'on peut croire, ne sont pas séparables ; moins encore sont-elles l'objet d'un partage technique net : le philosophe participe à l'une comme à l'autre, comme le linguiste, le psychologue, le biologiste, l'anthropologue et les autres. Chacun le fait, cela va de soi, à sa manière et dans des rôles dissymétriques.

Si tel est le grand dessein, l'humilité s'impose au meilleur d'entre nous, et l'immodestie est de proclamer la sienne. Il en va autrement des objectifs intermédiaires : la modestie de la philosophie que je pratique est de s'assigner l'étude de petits problèmes accessibles, suffisamment petits pour soutenir l'exigence d'un progrès. (C'est une sorte d'image renversée de la modestie des historiens de la philosophie : les problèmes étant aux dimensions de géants, contentons-nous d'étudier leurs solutions.) Aussi ne suis-je pas particulièrement heureux de devoir faire état d'un programme de recherche ou tout ou presque reste à faire.

Ce programme s'inscrit dans une tentative de caractériser la façon dont se meut l'esprit – comment il passe d'un état au suivant, ce qu'est, précisément, de suivre un chemin, et ce qui le pousse à choisir un chemin plutôt qu'un autre. Ces trois questions impliquent chacune une notion centrale qu'il faut éclaircir : celle de représentation mentale, celle de processus inférentiel, celle de contexte. Il existe d'un côté des modèles particuliers, de l'autre des théories générales, partiellement concurrentes, destinées à rendre compte, solidairement, de ces notions, qui demeurent cependant assez obscures. Le travail quotidien porte donc d'abord sur l'examen critique de ces modèles et de ces théories, ce qui implique un effort de compréhension interdisciplinaire – il faut être en mesure de saisir au moins approximativement, en évitant les gros contresens, les résultats obtenus dans les diverses disciplines mises à contribution, et disposé à les transmettre à d'autres, puisque beaucoup dépend de la capacité collective à maîtriser la complexité et la pluralité des approches. Le second temps consiste à rechercher concrètement avec les outils spécialisés dont on dispose, des améliorations à différentes échelles – le choix de l'échelle est un paramètre heuristique important : il faut savoir faire donner, en nous, tantôt les fourmis, tantôt les éléphants...

Contre l'exception philosophique

Je ne voudrais pas conclure sans avoir dit deux mots encore de ce que, en vrai Persan, j'ai commencé de voir et cru comprendre de l'institution philosophique.

Ce qui m'a tout d'abord frappé, c'est le climat sombre, crépusculaire qui y règne. Les maux du « système » et les pratiques particulières y sont pour beaucoup, nourrissant l'accablement général. Mais il y a d'autres facteurs : le premier est peut-être ce discours dont les bribes semblent flotter

partout et qui parle de la fin imminente, ou déjà manifeste, de la philosophie. Ou bien, variante, ce qui est mort, ou sur le point de mourir, est la philosophie telle qu'elle a été jusqu'ici pratiquée. Un Persan peut s'interroger, après beaucoup d'autres, sur le manque *manifeste* de sérieux de ces propos *dans le contexte présent*, mais ce qui l'étonne encore davantage est leur manque de pertinence pour la seule forme de philosophie qui l'intéresse *professionnellement*, à savoir celle qui se prête à la recherche au sens universitaire du terme ; une forme de connaissance privée de vitalité, qui ne porte aucune promesse de développement et de nouveauté, doit quitter l'université, quitte à se déployer ailleurs.

L'objection courante est celle de l'exception philosophique : ce qui vaut pour toute science ne vaut pas pour la philosophie. En effet, la philosophie aurait la singularité d'être à elle-même son propre objet. Sa mort même, annoncée ou advenue, est un sujet pour elle. Cette thèse repose sur deux erreurs. La première est de penser que les autres disciplines peuvent se reposer entièrement sur une définition par leur objet ; or elles sont, elles aussi, partiellement définies par référence à leur tradition. La seconde est de s'en tenir à une notion classique de définition, par condition nécessaire et suffisante ; or, dès qu'on lui substitue celle d'une famille ouverte de caractérisations partielles, on peut fort bien trouver à la philosophie au moins un quasi-objet.

De plus, la définition exclusivement autoréférentielle de la philosophie n'est-elle pas contredite par la pratique des philosophes les plus respectés de la tradition même à laquelle se rattachent ses partisans ? Toutes sortes de productions non philosophiques n'entrent-elles pas de fait dans le champ philosophique de leur méditation ?

La conclusion qu'un Persan est tenté de tirer est que la philosophie ne jouit pas d'un statut particulier en tant que discipline ; elle est particulière de la même façon que sont particulières les autres disciplines. Il y a deux formes de particularisme philosophique : l'un est la simple affirmation de la singularité de la philosophie en tant que telle, l'autre celle de la singularité de la philosophie en tant que discipline singulière, ou encore singularité de second ordre : singularité de la singularité. La première doit être retenue, la seconde abandonnée avec la conception autoréférentielle qui seule lui donne attrait et nécessité. La thèse faible elle-même doit être assortie d'un principe de continuité visant à contrarier les tendances isolationnistes qui reposent sur l'idée, aujourd'hui dominante, d'une séparation radicale, particulière à la philosophie. L'isolationnisme, entre autres dommages, fait le lit d'une frange extrémiste qui prétend représenter la grande majorité des philosophes. Cette usurpation fausse gravement le débat métaphilosophique.

En effet, lorsque l'on se demande si la partition de la philosophie en deux « écoles », analytique et continentale, est une simple contingence historique ou repose sur l'existence de deux théories métaphilosophiques incompatibles, les partisans analytiques de la seconde hypothèse ont beau jeu d'invoquer les arguments avancés par cette frange : ils sont d'une part inconciliables avec toute métaphilosophie acceptable pour le philosophe analytique le moins sectaire et, d'autre part, censés refléter la théorie de la pratique continentale dans son ensemble. Là est le sophisme : ils ne reflètent que celle d'une faible minorité. Cette erreur et quelques autres écartées, ne demeure que la bipartition comme « fait ». Mais ce prétendu fait est à son tour mis en question par la disparition d'une théorie censée l'expliquer. L'image de la bipartition trahit la réalité, qui apparaît davantage comme un continuum de pratiques avec de fortes concentrations autour de deux prototypes effectivement très distants l'un de l'autre.

Se ranger dans la philosophie analytique, c'est faire le choix positif d'un style philosophique, c'est aussi mettre en cause au moins implicitement la valeur de beaucoup de travaux proches de l'autre prototype. Il est sans doute plus facile (et plus prudent...) de rapporter ce jugement à la positivité d'une doctrine qu'on rejette, d'autant que la symétrie joue. Plus facile mais dangereux : on alimente une guerre des « paradigmes » autrement néfaste que la critique du premier degré.

On se prive aussi de tout moyen théorique de faire évoluer la situation. Or ce moyen existe : c'est la revendication pluraliste. Beau moyen, se moquera-t-on. Mais tout est dans l'application et dans les mesures d'accompagnement.

La pluralité qu'il s'agit d'obtenir n'est pas celle des « paradigmes » ni des doctrines. Elle est celle des thèmes, elle est surtout celle des provenances. Que l'institution fasse place égale aux philosophes venus des quatre points cardinaux. Qu'elle mette sur un pied d'égalité, par voie de conséquence, philosophie « pure » et philosophie « appliquée », approches « déductives » et approches « inductives », selon la distinction de Jonathan Cohen². Qu'il soit admis que parmi les tâches du philosophe, les moins importantes ne sont pas de « frayer son chemin dans le vif des innombrables perplexités qu'engendrent chez ses contemporains les aspects particuliers de la science, de la politique, de l'art, de la religion, de la langue ou d'autres manifestations de la culture ».

Une conséquence de l'abandon de la doctrine de la singularité forte est que la sous-communauté « méridionale » n'a plus vocation dirigeante ; le spécialiste des textes philosophiques perd son statut de philosophe prototypique autour duquel se regroupent différentes catégories de féaux et de marginaux. Naturellement, il conserve sa place, essentielle, dans la cité. Mieux : une fois établi un équilibre pluraliste, la défense et l'illustration de conceptions opposées de la nature de la philosophie et de sa méthode retrouvent, salutairement, une vertu dialectique.

Cependant, le pluralisme ne se partage pas : il s'impose à tous les modes d'exercice de la philosophie, de l'enseignement secondaire aux classes préparatoires, de l'agrégation au doctorat. Des justifications habituelles de statuts séparés pour les différents « ordres » de citoyenneté philosophique, rien, mais rien ne reste dès lors que sont rejetées, car réfutées, les thèses de la singularité forte et de l'autoréférence. *En tant que discipline universitaire*, la philosophie, unique mais non dérogoire, s'organise autour de la recherche universitaire.

Tout le reste suit, toutes les plaies se referment. La formation, point particulièrement noir et lourd de conséquences jusque dans la recherche, les méthodes de travail, l'évaluation, le recrutement : tout s'améliore. Les textes aussi. Et le climat : la gaieté revient. Les étudiants aussi. La philosophie reprend finalement dans le dispositif du savoir la place centrale qu'elle n'aurait jamais dû perdre. Les sciences humaines en bénéficient. Les grandes questions culturelles, apparemment abandonnées aux essayistes, redeviennent des sources visibles d'inspiration philosophique. Le Persan respire, dans son grand âge.

Daniel Andler.

2. L. Jonathan Cohen, *The Dialogue of Reason*, Oxford, Clarendon Press, 1986, §§ 7 et 14.

François Azouvi

Pour une histoire philosophique des idées

« Bilan et perspectives ». Le fait est que l'on pense plus fréquemment, et plus volontiers, aux secondes qu'au premier. D'abord parce que les contraintes du travail intellectuel, comme celles de tout travail, obligent plutôt à ouvrir de nouveaux chantiers pour répondre à de nouvelles sollicitations qu'à réfléchir au chemin parcouru. Mais aussi, sans doute, parce que l'idée de bilan ne va pas sans quelque mélancolie. Outre qu'elle oblige à admettre que l'âge d'un tel exercice est arrivé, elle impose la comparaison entre les perspectives d'hier et leur résultat. Il est vrai que, rompus à la pratique universitaire du « rapport d'activité », nous savons très bien opérer l'égalisation des unes à l'autre et faire des bilans conformes au mouvement rétrograde du vrai. Soustrait pour une fois au devoir de cohérence, le présent exercice risquerait de tourner au désavantage de son auteur, si celui-ci ne s'avisait à point nommé que le thème n'a pas un tour si personnel, autrement dit que son propre cas vaut moins par ce qu'il a de singulier que par ce qu'il a d'éventuellement généralisable.

Si je mentionne au commencement l'intérêt pris très tôt à la lecture du livre de Georges Canguilhem, *Le Normal et le Pathologique*, et la double orientation vers des études de médecine et de philosophie, ce n'est pas pour faire l'histoire de mes pensées, mais pour témoigner, de mon lieu singulier, d'un fait de portée générale : la puissante stimulation que pouvait exercer, sur une génération dégrisée des états d'âmes existentialistes, une doctrine aussi authentiquement philosophique qu'elle était rigoureusement attachée à l'exactitude. Qu'elle fût de surcroît tournée vers les sciences du vivant offrait une séduction supplémentaire, qu'une connaissance de l'épistémologie bachelardienne m'eût peut-être conduit à taxer d'impure, mais qu'aujourd'hui je n'hésite plus à reconnaître comme telle.

Plus tard, après l'agrégation et après m'être lassé du charme discret de la correction des copies, c'est encore un texte de G. Canguilhem, « Qu'est-ce que la psychologie ? », qui me fournit l'occasion d'un sujet de thèse, que j'intitulai : « La naissance de la psychologie ». Ce titre montre assez qu'entre-temps j'avais lu comme tout le monde *Histoire de la folie* et *Naissance de la clinique*, et que j'en avais retiré, comme beaucoup, l'idée d'un domaine de recherches.

Il advint ce qui advient fréquemment en ces matières : mon intérêt philosophique pour les sciences du vivant et pour l'histoire de la psychologie, à mesure qu'il fut plus informé, se reporta du tout vers la partie, et, de report en report, aboutit à une thèse sur Maine de Biran (1766-1824), dont l'œuvre conjugait à mes yeux le triple avantage d'être vouée à l'élucidation des fondements

François Azouvi est directeur de recherches au C.N.R.S. Il est corédacteur en chef de la *Revue de métaphysique et de morale* et conseiller éditorial chez Calmann-Lévy. Il a notamment publié *L'Institution de la raison. La révolution culturelle des Idéologues* (Paris, Vrin-É.H.É.S.S., 1992) et, avec Dominique Bourel, *De Königsberg à Paris : la réception de Kant en France (1788-1804)* (Paris, Vrin, 1991). Il dirige la nouvelle édition des *Œuvres* de Maine de Biran (10 volumes depuis 1984, chez Vrin), sur lequel il achève une thèse.

Cet article est paru en novembre-décembre 1992 dans le n° 72 du *Débat* (pp. 17-28).

Extrait de la publication

de la psychologie, de poursuivre tout au long un dialogue rigoureux avec les physiologistes contemporains, et d'instruire épistémologiquement d'importantes questions philosophiques. Sous l'appellation de « science de l'homme », c'est à une doctrine unifiée, dans laquelle les diverses connaissances qui ont l'homme pour objet sont articulées les unes aux autres, que travaille Maine de Biran durant les vingt années où il est biranien.

Ce parcours eût été certainement moins long s'il eût été plus direct. Mais, une fois circonscrit, ce domaine de recherches offrait quantité de voies dérivées dans lesquelles m'engageait une curiosité de moins en moins nettement épistémologique. L'histoire du magnétisme animal, celle de la phrénologie pouvaient encore passer pour des exemples de réflexion sur des fausses sciences, ou sur des idéologies scientifiques, et conserver ainsi un lien avec l'épistémologie canguilhemienne ; mais d'autres études, plus transversales, sur l'imaginaire médical aux XVI^e-XVIII^e siècles, sur la conscience corporelle, sur l'histoire des phénomènes psychopathologiques, n'avaient plus de titre à faire valoir, sinon celui, inavouable et injustifiable, d'histoire des idées.

C'est sur la façon dont on peut passer d'un intérêt réel pour l'histoire des sciences « à la » Canguilhem à une pratique déconsidérée dans l'école dont il est l'âme que je me propose de réfléchir d'abord, avant d'essayer de montrer quel intérêt philosophique peut présenter cette discipline dès lors qu'elle est libérée des hypothèses qui en obéraient l'exercice. C'est l'analyse de ce que Foucault a réellement fait – et non de ce qu'il a dit avoir fait – qui a joué pour moi (et sans doute pour d'autres que moi) le rôle clé, en me fournissant une caution pour m'affranchir à sa suite d'une règle qu'il transgressait lui-même brillamment.

Foucault : programme et vérité d'une pratique

On sait que l'école épistémologique française, en la personne de Bachelard, voue à la mauvaise conscience celui qui s'adonne sans réserve à l'étude du passé dit « périmé ». Soit l'exemple du phlogistique, dont la théorie est périmée puisqu'elle repose sur ce que nous savons aujourd'hui être une erreur. « Un *rationaliste* ne peut s'y intéresser sans une certaine mauvaise conscience », écrivait en 1951 l'auteur de *L'Activité rationaliste de la physique contemporaine*¹. La mauvaise conscience est une chose à quoi l'on résiste difficilement, c'est bien connu. Peut-être que les constantes dénégations dont est emplie *L'Archéologie du savoir* (« N'allez surtout pas croire que mon entreprise ait quelque chose à voir avec la désuète histoire des idées... ») n'auraient pas eu lieu d'être si, à travers une pléiade d'excellents auteurs, la mauvaise conscience attachée à l'histoire des idées n'avait pesé d'un poids si lourd. Car il n'est guère difficile de montrer que Foucault définit la méthode appelée « archéologie du savoir » par les traits mêmes au moyen desquels il caractérise, pour s'en démarquer avec horreur, l'inconsistante histoire des idées. La démonstration vise moins à prendre Foucault en délit de dénégation qu'à établir le fait lui-même, pour la portée méthodologique qu'il a : si l'on peut montrer que l'archéologie du savoir est une histoire des idées autrement conçue qu'à l'accoutumée, devient alors irrecevable l'objection selon laquelle cette dernière serait, par définition et par essence, condamnée à l'inconsistance, au continuisme plat, à l'emprunt inconsidéré de méthodes disparates et d'objets flous.

1. Bachelard, *L'Activité rationaliste de la physique contemporaine*, Paris, P.U.F., 1951, p. 25.

Aussi incertaine qu'elle soit, deux traits la caractérisent selon Foucault. « D'une part, elle raconte l'histoire des à-côtés et des marges », « toute cette insidieuse pensée », « tout ce jeu de représentations qui courent anonymement entre les hommes » (*L'Archéologie du savoir*, p. 179). D'autre part, elle « se donne pour tâche de traverser les disciplines existantes », et elle « devient alors la discipline des interférences » (p. 180). Ni l'un ni l'autre de ces traits ne la rendent aimable à Foucault qui place son entreprise à l'opposé d'une telle méthode « un peu flétrie » ; « la description archéologique est précisément abandon de l'histoire des idées, refus systématique de ses postulats et de ses procédures, tentative pour faire une tout autre histoire de ce que les hommes ont dit » (p. 181). Voilà pour les intentions. Qu'en est-il maintenant du « savoir » dont « l'archéologie » sera l'analyse ? Une première opération conduit à distinguer « savoir » (consistant en « formations discursives ») et « science » (parfois appelée aussi « discipline »). Considérons l'exemple de la psychiatrie. La discipline qui apparaît sous ce nom au début du XIX^e siècle, n'est pas le « savoir » à l'examen duquel est consacré *Histoire de la folie*. Le savoir dont la psychiatrie est seulement le « point d'attache », c'est tout ce qui la « déborde largement et l'investit de toutes parts » (p. 234), ses manifestations à l'œuvre dans les « textes juridiques », dans les « expressions littéraires », dans les « réflexions philosophiques » ; bref, tout ce qui réside dans « l'interstice des discours scientifiques » (p. 255), tout ce qui « entoure » la science (p. 240). J'ai beau faire, je ne parviens pas à distinguer la différence entre ces catégories et celles de *marge* et d'*à-côté*, escortées de ces termes : « langages flottants », « œuvres informes », « opinions », « types de mentalité » (p. 179), terminologie censée caractériser l'histoire des idées. Autre trait de l'archéologie, qui la distingue de l'histoire des sciences : « Les territoires archéologiques peuvent *traverser* [je souligne] des textes "littéraires", ou "philosophiques" aussi bien que des textes scientifiques. » Ainsi, par opposition à la science naturelle, « le territoire archéologique de l'Histoire naturelle comprend la *Palingénésie philosophique* ou le *Telliamed*, bien qu'ils ne répondent pas pour une grande part aux normes scientifiques » (pp. 239-240). Pour la netteté des positions foucauldienne, il est évidemment dommage que le même terme « traverser » se retrouve pour caractériser l'histoire des idées et l'archéologie du savoir. Et « discipline des interférences » me paraît en fait convenir très bien à la méthode mise en œuvre dans les écrits de Foucault et destinée, selon lui, à ressaisir les « ensembles interdiscursifs » (p. 206) et les « régions d'interpositivité » (p. 207).

C'est assez d'enfoncer des portes dont beaucoup savent maintenant qu'elles étaient ouvertes. Un petit fait pour finir. L'un des textes cités à côté de la *Palingénésie philosophique* et du *Telliamed*, pour baliser le territoire archéologique de l'histoire naturelle, est *Le Rêve de d'Alembert*. Or il se trouve que l'année même où paraissait *L'Archéologie du savoir* (1969), Georges Canguilhem donnait à Varsovie une conférence devenue fameuse depuis : « Qu'est-ce qu'une idéologie scientifique ? ». Par opposition à la science (par exemple le darwinisme), l'idéologie scientifique était définie comme un système hyperbolique relativement aux normes de scientificité qui lui sont appliquées par emprunt. Pour fixer les idées, G. Canguilhem citait d'un côté *L'Origine des espèces*, de l'autre... *Le Rêve de d'Alembert*².

Ou il s'agissait, dans *L'Archéologie du savoir*, de faire l'analyse des idéologies scientifiques dans l'acception que leur donne G. Canguilhem ; mais cela supposait que l'on demeurât dans le cadre d'une histoire des sciences, où l'idéologie est la part « périmée » et la science la part « sanctionnée ».

2. In G. Canguilhem, *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*, Paris, Vrin, 1977, p. 45.

Ou bien il s'agissait de décrire ces « ensembles interdiscursifs » pour eux-mêmes et non pour la science qui en émerge, et c'est bien d'histoire des idées qu'il était alors question. Foucault a lui-même assez dit, et ses derniers ouvrages ont achevé de persuader ceux qui avaient des doutes, qu'il n'était pas question pour lui de faire l'analyse des formations discursives dans la perspective de leur devenir-science, mais bien pour elles-mêmes. La conclusion s'imposait, avec ses conséquences : l'archéologie du savoir, née dans le giron de l'histoire des sciences et avec la bénédiction de ses plus illustres représentants, était une histoire des idées qui n'osait pas dire son nom.

Il eût pourtant mieux valu le dire. Non seulement parce que c'eût été vrai, mais parce que cela eût fortement contribué à redonner droit philosophique de cité à un type de travail dont l'exemple de Foucault montre qu'il ne conduit pas nécessairement ceux qui le pratiquent à la médiocrité intellectuelle. Hors de France, être historien des idées n'implique d'ailleurs pas l'indignité nationale. Après tout, l'université Johns Hopkins, où Arthur O. Lovejoy fonda autrefois le « History of Ideas Club » et où il écrivit *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*, n'est pas réputée pour abriter les esprits les plus faibles... À quelle discipline ressortissent les travaux de Leo Spitzer, d'Isaiah Berlin, de Klibansky ou de Panofsky, qui ne passent pas pour les cas les plus notoires de pensée flottante, sinon à l'histoire des idées ? À condition toutefois – c'est là le point essentiel – que l'on tienne pour acquis que cette discipline n'est pas attachée par essence à une manière déterminée de faire. Il est d'ailleurs piquant de voir les mêmes auteurs dire à la fois que l'histoire des idées n'a pas de méthode propre et qu'elle est condamnée par sa méthode à l'inconsistance.

On dira sans doute que n'avoir pas de méthode propre est précisément ce qui contraint l'histoire des idées à en pratiquer d'inconsistantes. Mais pourquoi ne le dirait-on pas alors de l'histoire de la philosophie ? Comme si cette dernière n'était pas susceptible, en fait sinon en droit, d'autant de styles qu'il y a d'historiens ? Tient-on pour « flétrie » une discipline aussi peu normative, aussi peu attachée à une méthode canonique ?

On voit bien, cependant, à quels motifs tiennent ces différences spontanées d'évaluation. Le premier est géographique : c'est hors de France que l'histoire des idées est pratiquée à visage découvert, et c'est hors de France qu'elle donne lieu à des débats de méthode qui prouvent au moins une chose : que ceux qui la pratiquent ne sont pas tous les béjaunes que l'on croit. Le second est doxologique : l'idée selon laquelle l'histoire de la philosophie aurait une consistance dont serait dépourvue l'histoire des idées ne vient peut-être pas tant de leurs méthodes respectives que de l'inégale dignité de leurs objets. On tient pour acquis sans discussion qu'une discipline dont l'objet est la philosophie de Descartes ou celle de Platon doit avoir plus de consistance que celle dont l'objet est « Milieu and Ambiance » (Leo Spitzer) ou « l'histoire des fluides imaginaires » (Jean Starobinski). Pour renvoyer cette présomption au magasin des illusions, il devrait suffire de lire ces dernières études et de se remémorer tant de livres inconsistants sur Platon ou Descartes. Croire que la richesse d'un objet se communique par osmose à son étude est une naïveté dont auraient dû nous débarrasser tant d'excellents travaux qui ont mis au premier plan les exigences de méthode. Même si c'est une évidence, il faut le redire : la consistance d'une analyse n'a rien à voir avec celle de son objet, mais tout à voir avec le style dans lequel elle est conduite. Il n'y a que de bons ou de médiocres auteurs.

On s'en voudrait de pareils truismes, si l'on ne constatait la faible estime en laquelle historiens de la philosophie, historiens des sciences et historiens tout court tiennent généralement l'histoire des idées. D'où vient ce discrédit généralisé ? Ne disons rien d'un néo-marxisme plus ou moins rehaussé, qui, même s'il ne s'en tient pas à la théorie de l'idée-reflet, ne peut conférer à une histoire des idées

la moindre pertinence. Il n'y a rien à en dire, car il devrait entraîner dans sa perte toute histoire des phénomènes appartenant à la superstructure, dès lors que ceux-ci sont pris dans leur prétention à être autonomes. On voit mal, de ce point de vue, comment l'histoire de la philosophie et l'histoire des sciences, telles qu'elles sont pratiquées ordinairement en France, sans référence aux conditions de production ni aux classes, résisteraient à l'objection qui ruinerait l'histoire des idées.

En réalité, celle-ci a joué durant les dernières décennies le rôle d'un faire-valoir pour les historiens de la philosophie, pour les historiens des sciences et peut-être aussi pour ceux des mentalités. Les uns et les autres ont trouvé expédient de construire de toutes pièces un repoussoir pourvu en négatif de tous les traits dont eux-mêmes s'estimaient positivement dotés. Le résultat est évidemment que l'histoire des idées se trouve caractérisée de façons diverses, parfois inverses, selon les exigences propres à chacune. Pour l'histoire des mentalités comme pour l'histoire sociale, elle est quelque chose de désincarné et d'abstrait ; les enchaînements qu'elle propose, sont, au mieux, d'invérifiables constructions ; à son objet, les idées – d'ailleurs, qu'est-ce qu'une idée ? –, il manque une chair, des acteurs, des institutions³. Mais pour l'histoire de la philosophie comme pour celle des sciences, elle est insuffisamment conceptuelle ; ce qui manque à son objet, ce n'est certainement pas l'incarnation, mais au contraire la véritable abstraction ; isolée de la construction rationnelle qui la légitime, l'idée n'est qu'un mot.

Il devrait être assez clair qu'une discipline décriée pour des raisons aussi diamétralement opposées ne peut tirer sa définition que des disciplines qui la décrivent. Il y a, pour l'histoire des sciences, une histoire des idées qui ignore les discontinuités, la récurrence, et qui cherche partout des précurseurs, comme il y a pour l'histoire sociale une histoire des idées qui ignore le social, l'affectif, le collectif, les institutions.

Il me semble que le moment est venu de renoncer à ces catégorisations intempestives. Il n'y a plus rien à gagner à exclure du champ des pratiques intellectuelles, et du champ de la philosophie, une manière de faire, un style de travail qui, sans impliquer en effet une méthode déterminée, mais pour cette raison même, est susceptible de traitements variés. Comment caractériser l'histoire des idées autrement qu'en disant ce qu'elle n'est pas ? Quel objet a-t-elle ? Je considère comme la marque de sa vraie fécondité qu'elle n'ait pas d'objet. Je veux dire, pas d'objet prédécoupé. Ni les divisions universitaires, ni les programmes d'enseignement, ni les habitudes intellectuelles ne peuvent dessiner les contours d'un objet que l'historien n'aurait alors qu'à suivre. Ou plutôt, c'est pour l'avoir trop souvent fait et pour s'être contentés de mettre leurs pas dans ceux de leurs aînés que bien des médiocres auteurs ont produit de médiocres travaux. Le plus grand intérêt de l'histoire des idées est dans sa capacité à produire de nouveaux objets, à faire surgir des dessins là où il n'y en avait pas, c'est-à-dire là où des yeux habitués aux découpes en vigueur n'avaient pas su les découvrir.

On a beaucoup reproché à Lovejoy sa conception de la *unit-idea*, conçue comme l'objet privilégié de sa discipline. Mais on n'a pas assez remarqué la façon dont il en explique l'élaboration. Car la *unit-idea* n'est nullement quelque chose qui préexisterait à la recherche, mais une notion que l'on obtient au terme d'un véritable travail de décomposition, que Lovejoy comparait à « l'analyse chimique ». Et si l'histoire des idées traverse en effet des territoires que la spécialisation universitaire

3. Cf. Roger Chartier, « Histoire intellectuelle et histoire des mentalités. Trajectoires et questions », *Revue de synthèse*, 1983, pp. 277-307.

Rédaction : Marcel Gauchet
Conseiller : Krzysztof Pomian
Réalisation, Secrétariat : Marie-Christine Régnier
Conception artistique : Jeanine Fricker

Éditions Gallimard : 5, rue Sébastien-Bottin, 75328 Paris Cedex 07.

La revue n'est pas responsable des manuscrits qui lui sont adressés.
Les manuscrits non publiés ne sont pas rendus.

Dépôt légal : Novembre 1993.
Commission paritaire : 63119.
Le Directeur-gérant : Pierre Nora.

Les philosophes et la philosophie dans **le débat**

- Numéro **4** De quoi l'avenir intellectuel sera-t-il fait ? *Alexandre Adler, Blandine Barret-Kriegel, Jean-François Bizot, Pascal Bruckner et Alain Finkielkraut, Christian Delacampagne, Vincent Descombes, Gérard Dupuy, Jean-Pierre Dupuy, François-Michel Pasquet, Philippe Raynaud, Pierre Rosanvallon, Emmanuel Todd.*
- Numéro **41** Michel Foucault : *Jacques Almira, Pierre Boulez, Katharina von Bülow, Étienne Burin des Rozières, Georges Canguilhem, Robert Castel, Michel de Certeau, Hélène Cixous, Jacques Donzelot, François Ewald, Michel Fano, Arlette Farge, Michel Foucault, Jürgen Habermas, David G. Horn, Henri Joly, Pierre Nora, Pasquale Pasquino, Maurice Pinguet, Jacqueline Urla.*
- Numéro **47** Une nouvelle science de l'esprit : *Daniel Andler, Guy Cellérier, Antoine Danchin, Emmanuel Dupoux, G.E. Hinton, Douglas Hofstadter, Michel Imbert J.C. McClelland, Luciano Mecacci, Jacques Mehler, Joëlle Proust, D.E. Rumelhart, Jean-Louis Signoret, Dan Sperber, Gladys Swain.*
- Numéro **48** Heidegger, la philosophie et le nazisme : *Pierre Aubenque, Henri Crétella, Michel Deguy, François Fédiér, Gérard Granel, Stéphane Moses, Alain Renaut.*
- Numéro **49** *Karl Otto Apel* : Esquisse d'une théorie philosophique des types de rationalité.
Jean-Pierre Dupuy : L'homme machine et les adorateurs du signifiant.
- Numéro **56** *Dany-Robert Dufour* : Le structuralisme, le pli et la trinité.
Dominique Bourg : Technique : la puissance et la limite.
Anne Godignon, Jean-Louis Thiriet : Pour en finir avec le concept d'aliénation.
- Numéro **66** *Gérard Simon* : De la reconstitution du passé.
À propos de l'histoire des sciences, entre autres histoires.
Raymond Bénévent : Le commencement kantien.
Entre fidélité et création. Une vie dans l'histoire des idées.
Entretien avec *Henri Gouhier*.