

Entretien avec Élie DURING
et Patrice MANIGLIER

Que reste-t-il de la
pop' philosophie ?

F.T. : On se souvient que Matrix machine philosophique a suscité, à sa parution, le reproche d'avoir donné une légitimité intellectuelle à un produit issu de l'industrie du spectacle. On se rappelle que vous y avez répondu. Nous rediriez-vous votre position en substance ?

QUE RESTE-T-IL DE LA POP' PHILOSOPHIE ?

ED, PM: ESSAYONS. ET PUISQU'IL S'AGIT D'UNE question de principe, qu'on peut et même qu'on doit poser sans avoir lu notre livre, il faut prendre les choses à la source, là où se pose, justement, la question du commencement en philosophie. Très simplement: qu'est-ce qui peut justifier qu'on fasse de la philosophie, plutôt qu'autre chose? Pourquoi s'y met-on un jour? Parce que ça ne va pas du tout de soi, malgré la distribution des rôles dans le champ intellectuel qui veut qu' «il y ait» des «philosophes» sur lesquels on pourra compter le moment venu, qui auront forcément quelque chose à dire sur tel ou tel sujet de société. Mais pourquoi fait-on de la philosophie, pour commencer? C'est une question que les philosophes se sont posé, bien entendu. Et il y a plusieurs manières de répondre. Avec toute une lignée de penseurs (Nietzsche, Marx, Freud, Deleuze...), nous croyons que, du point de vue de la philosophie, l'engagement philosophique est toujours *impur*. Autrement dit, malgré tout ce qu'on peut se raconter à ce sujet, ce sont toujours de *mauvaises raisons* qui nous portent à la philosophie. Il y a une nécessaire hétérogénéité des conditions de la philosophie: c'est toujours pour de mauvaises raisons qu'on en fait, des raisons bien peu «philosophiques». Bien sûr, ces mauvaises raisons sont plus ou moins acceptables, il y a des manières plus ou moins «chic», plus ou moins grossières, d'être forcé à faire de la philosophie. Mais qu'on entre en philosophie par Blanchot ou par *Matrix*, c'est le même problème: mauvaises raisons dans les deux cas. Si on est prêt à l'admettre, on s'épargne de pénibles scènes d'auto-justification, mais aussi la traque aux intentions inavouables, l'expertise paranoïaque des compromissions conscientes ou inconscientes (avec la mode du jour, le marché, les fausses gloires de la politique, etc.). La réception du livre, heureusement, ne s'est pas résumée à ces accès de mauvaise conscience («vous n'avez pas honte, il y a tout de même mieux à faire!», etc.). L'existence même du livre posait d'ailleurs une question plus

intéressante, qu'on pourrait résumer de la manière suivante: cette hétérogénéité des conditions de la philosophie, une fois admise, peut-elle devenir à son tour un problème philosophique? C'est-à-dire: peut-on s'en servir pour *faire* de la philosophie?

Les petits exercices ou «travaux pratiques» proposés dans *MMP* suggéraient une réponse positive à cette question. En somme, c'est cet écart de la philosophie par rapport à ses propres conditions qui permet d'envisager une approche expérimentale en philosophie. Car le fait qu'il y ait quelque chose d'étranger à la philosophie dans les mouvements qui portent vers elle, c'est justement ce qui permet d'en jouer pour obtenir des effets philosophiques inattendus, des déplacements dans les problèmes, des reformulations de thèses connues. C'est ce qui permet d'avoir une approche plus libre, moins finalisée, de pouvoir faire de la philosophie sans avoir forcément «quelque chose à dire», sans message édifiant à faire passer. C'est comme ça que beaucoup des textes du livre ont été écrits, sans idée préconçue. On essaye et on voit si ça marche, si ça tient la route philosophiquement... L'idée d'expérimentation est sans doute ce qui a le plus de mal à entrer en philosophie. Une certaine rhétorique de la gravité et du risque a tendance à faire oublier sous des airs respectables l'incroyable bricolage théorique et intuitif que suppose toute activité philosophique un peu inventive. En ce qui concerne le livre en tout cas, c'était bien clair: il ne s'agissait pas pour nous d'interpréter philosophiquement le film, de livrer «la» philosophie de *Matrix*, mais de s'en servir justement comme d'une sorte de protocole d'expérience. Ce qui nous intéressait, ce n'était pas de «casser le code», de trouver le point de vue qui totaliserait toutes les interprétations ou qui indiquerait leur principe de dispersion: c'étaient les effets philosophiques qu'on pouvait obtenir en prenant appui sur les philosophèmes mal dégrossis d'une fable truffée d'effets, pleine de tiroirs à double-fond, et parcourue d'un bout à l'autre par une

curieuse énergie – une sorte de désir spéculatif juvénile assez inhabituel dans la production cinématographique hollywoodienne. On pouvait en sourire, ou s'en agacer, mais c'était plus intéressant d'en faire quelque chose.

FT: *Justement, est-ce qu'il n'y a pas un certain décalage entre le propos liminaire du livre, qui invitait en effet à ne pas faire «la philosophie de Matrix», et les différents chapitres du livre qui font se succéder des articles sur des thèmes aussi convenus que la contingence (dans Matrix), la liberté (dans Matrix), les dieux (dans Matrix), etc.?*

ED, PM: Il ne faut pas faire semblant de ne pas comprendre. Ce n'est pas parce qu'on aborde un thème classique qu'on est condamné à le traiter sur le mode illustratif. Qu'un objet «pop» suscite de «grandes questions», c'est au fond parfaitement prévisible: ces grandes questions sont des questions populaires, qui traversent toutes les strates de la culture. Il n'y a pas de raison de les mépriser, ni de les éviter. En revanche, ce qu'on voulait éviter à tout prix, c'était en effet de faire «la philo de *Matrix*», comme si le film incarnait des options philosophiques définies (contingence ou déterminisme, illusions ou réalité, etc.) indépendamment de son fonctionnement concret, et des déplacements que ce fonctionnement induit dans les manières traditionnelles de se représenter ces options. Donc, il ne s'agissait surtout pas de réexpliquer la Caverne de Platon, ou Berkeley, ou *l'Éthique* de Spinoza, en s'appuyant sur tel ou tel aspect du film. On ne faisait pas un anti-manuel de philosophie pour les fans de Néo, même si on était ravi de faire passer en contrebande un peu de philosophie auprès de lecteurs qui n'en demandaient pas tant. Mais on ne voulait pas non plus proposer des interprétations (kantienne, spinoziste, deleuzienne, bergsonienne, taoïste, etc.). Pas d'interprétations, pas de «lectures»: des *travaux pratiques*. Le livre aurait

pu s'appeler: *Matrix, travaux pratiques*. À première vue, la différence n'est pas frappante: dans tous les cas on a des textes qui mobilisent des figures et des énoncés philosophiques à propos d'un film dont il fallait bien aussi rappeler les aspects formels et narratifs, ne serait-ce que pour avoir une chance de se faire entendre par ceux qui ne l'avaient plus en tête. On ne s'est évidemment pas interdit de faire appel à l'occasion à tel ou tel philosophe, s'il se trouvait qu'il offrait des outils commodes; on ne s'est pas privé non plus de montrer comment les figures de l'histoire de la philosophie étaient explicitement ou implicitement mobilisées par le film, tout en s'y enchaînant de façon inhabituelle. Mais dans tous les cas, c'est le montage parfois contradictoire de ces énoncés et de ces figures qui produisait des effets intéressants. De manière générale, les références classiques à la philosophie scolaire et à ses grandes thèses intervenaient toujours pour déplacer ou reformuler un problème. La liste des problèmes, et de leurs déplacements, était d'ailleurs fournie à la fin de l'introduction.

Par exemple, on se proposait de déplacer les problèmes traditionnels du scepticisme (réalité du monde extérieur) du terrain épistémologique ou métaphysique où ils sont d'habitude formulés (que pouvons-nous savoir? qu'est-ce qui est «réel»?), vers le terrain moral et même politique où ils trouvent une nouvelle nécessité. *Matrix* est travaillé d'un bout à l'autre par un problème singulier, qui n'est pas du tout que le monde en général soit «irréel», simulé, fantasme ou hallucination collective, mais qu'il y ait une séparation de fait entre ceux qui sont restés branchés sur la Matrice (ou qui veulent rester branchés) et ceux qui se sont débranchés: cette séparation introduit une faille au sein de l'humanité, elle rend problématique la possibilité même d'une définition du réel commun nécessaire à l'action collective ou à la politique. La notion de simulation elle-même appelait des déplacements du même genre: en insistant par exemple sur le fait que la simulation fonctionne à

l'interactivité, et que cette idée même transforme le concept de liberté, en l'articulant aux notions de réalité et de virtualité de manière originale. Ou encore, en essayant de poser la question de la « réalité virtuelle » en termes de durée plutôt que d'espace. L'idée simple qui est l'hypothèse de départ du film, celle d'une matrice qui n'est pas une matrice solipsiste sur laquelle chacun serait branché individuellement, mais une matrice collective et interactive, permettait d'embrayer philosophiquement et de travailler dans une multitude de directions.

FT: En somme, Matrix vous permettait de donner une version opératoire de la pop' philosophie ?

ED, PM: Oui, le véritable point commun aux textes rassemblés dans le livre, c'est une certaine sensibilité pragmatique aux opérations sous les thèmes et lieux communs philosophiques explicites d'un film, d'un discours, etc. Et c'est là qu'on retrouve, nécessairement, ce que Deleuze et Guattari appelaient la « pop' philosophie », mais en marquant un léger écart. On partait en effet d'un désir de penser qui circulait en dehors de la philosophie, chez les spectateurs, sur les sites de fans, dans les albums et les livres plus ou moins savants consacrés depuis 1999 à la trilogie. Toujours le problème des accroches impures que la philosophie trouve dans la vie pour se donner des raisons de commencer : dans la vie, ou dans la culture, y compris cette « sous-culture » issue de l'industrie du spectacle, que les intellectuels, lorsqu'ils s'y intéressent, ont tendance à goûter en esthètes, au trentième degré, ou bien à traiter seulement sur le mode narquois (démonstration un peu lassante de la lanterne magique hollywoodienne, mêlée du ressentiment de la grandeur perdue). Nous faisons exactement l'inverse : une philosophie au premier degré, comme Deleuze parlait, pour décrire sa pratique, d'une sorte d' « art brut ».

La pop' philosophie, Deleuze en donne une définition très simple lorsqu'il explique que les concepts ne

sont pas des choses qu'il faut astiquer et faire reluire, ou devant lesquels il faut s'agenouiller en tremblant, ou qui doivent être mis en mouvement à coups de contradictions, mais que ce sont des choses qui « passent » ou non, comme les couleurs, les sons, etc. *Matrix* c'est pareil, ça passe ou ça ne passe pas. À ceux pour qui ça ne passe pas du tout (ceux par exemple qui n'aiment ni la SF ni les films de kung-fu ni les effets spéciaux en général), on n'a vraiment pas grand-chose à dire, et de fait pour eux le livre ne passe pas non plus. Il y a des gens qui préfèrent lire les coquetteries de Derrida sur l'hospitalité, ruminer Benjamin ou Heidegger pour parler de la « catastrophe » contemporaine, se demander gravement si le Sujet est mort ou vivant ou « ce qu'il en est de la question du corps » ou de la Communauté. On peut être amis mais philosophiquement on n'a rien à se dire. On touche ici à une question de posture, et d'affinité : là aussi, ça passe ou ça ne passe pas. Il y a des manières d'écrire, des expressions ou des tournures pour lesquelles on ne peut avoir aucune tolérance, des idées ou des questions auxquelles on n'adhère pas une seconde, qui nous paraissent immédiatement bêtes ou pédantes, affectées ou burlesques. C'est comme ça, et il est difficile de tenter de le justifier rationnellement sans faire de la peine aux gens.

Maintenant, pour ce qui est du léger écart par rapport à la pop' philosophie deleuzienne, cet écart qui justifiait qu'on invente le terme de « technophilosophie », il tient entre autres au fait qu'il y a, derrière la pop' philosophie, toute une théorie du désir machiné à laquelle on n'est pas tenu de souscrire. En jouant les machines techno de la cyberculture contre les guitares pop, il s'agissait en somme de donner une version « sobre », disons non romantique, de la même affaire, tout en continuant à s'intéresser au problème qui est derrière la pop' philosophie : celui des accroches ou des embrayeurs impurs que la philosophie se donne pour commencer. Dans le terme « techno », il faut aussi entendre l'idée d'une *philosophie d'ambiance*, au sens

où on parle de techno « *ambient* ». Une philosophie d'ambiance, c'est d'abord une philosophie qui travaille à partir de trames (et *Matrix* était d'abord une trame, un film populaire particulièrement « texturé »), une philosophie qui fait fond sur quelque chose qui est dans l'air, un engouement, des thèmes, un décor d'époque. C'est aussi une philosophie qui s'organise à partir d'opérations locales plutôt que de déclarations de principe ou d'orientations générales, une philosophie qui admet donc une lecture cellulaire, susceptible de fonctionner localement, le temps d'un exercice ou d'une figure. Faire des figures, comme dans le patinage artistique, c'est l'idée de ces « travaux pratiques ». Glenn Gould, grand amateur de musiques d'ameublement et d'ambiance, qui expliquait qu'il n'y a rien de tel que la forme fuguée pour donner lieu à une expérience esthétique de quelques dizaines de secondes, complète en elle-même, le temps d'un voyage en ascenseur: « *Il y a, en vérité, dans la vraie nature de la fugue ou en fait, dans celle de toutes les musiques dont les différentes voix possèdent une telle vie autonome, une signification qui n'est pas sans lien avec la Muzak; car la fonction première d'une fugue est de transmettre l'impression d'une fin ouverte. [...] J'aimerais à penser que l'on puisse entrer et sortir d'une expérience musicale aussi aisément que l'on monte dans un ascenseur (avec un peu de Mantovani pendant 35 secondes) pour arriver au 19^e étage. [...] Il me semble que cela correspond assez bien au propos de Bach, car il était manifestement prêt à accepter que toutes les données soient interchangeables (différentes distributions, différentes tonalités, etc.)¹.* » Une philosophie de premier degré, vraiment opératoire, devrait viser cette qualité polyphonique. Elle autoriserait des lectures à plusieurs niveaux, sans en privilégier aucun.

FT: *Vous comprenez, j'imagine, pourquoi je vous pose ces questions. On entend de plus en plus souvent dire que les philosophes ont le devoir de libérer les esprits de l'emprise des industries culturelles (discours*

qui n'est d'ailleurs pas si éloigné de celui des frères Wachowski). À cet égard, la formulation de l'éthique d'une philosophie appliquée aux industries culturelles paraît devoir être une sorte de préalable obligé à la pratique d'une pop' philosophie responsable. Or votre discours donne parfois l'impression que vous dégagez les questions de morale vers des questions de procédure. Comment diriez-vous que vous vous engagez, en tant que philosophes, dans ce débat? Est-ce que vous ne craignez pas, compte tenu du climat politique intérieur (recomposition d'une gauche radicale) et général (terrorisme), de vous voir opposer que la « philosophie d'ambiance » est une philosophie petite-bourgeoise, comme on disait encore il y a une vingtaine d'années?

ED, PM : Pour ce qui est des « industries culturelles », comme il est convenu de dire après Adorno, de leurs effets supposés sur les consciences ou de leur responsabilité dans la « catastrophe » contemporaine, il n'y a pas grand-chose à en dire en général, au-delà des banalités d'usage : oui, les films hollywoodiens sont d'inégale valeur, mais ils sont généralement plein d'effets, et ces effets font leur effet, puisqu'ils rapportent beaucoup d'argent aux producteurs, ce qui est probablement leur motivation principale... Toutes les variations sur ce thème, qu'elles invoquent le « Spectacle » ou l'exception culturelle, n'en disent au fond pas beaucoup plus. Il est vrai qu'elles servent souvent de prélude à une dénonciation plus ciblée de la marchandisation des temps de conscience. Que ces nouveaux discours de l'aliénation trouvent eux aussi leur public, que leur rhétorique porte ses effets dans les esprits et cherche à transformer le dégoût de soi en volonté de changement, c'est très bien, mais est-ce que ça nous crée l'obligation de prendre position? Et sur quoi exactement? Pour ou contre l'aliénation? Quelle drôle de question... Faut-il débrancher à jamais sa télévision? Descendre dans la rue avec les intermittents en espérant qu'ils collaborent à

de meilleures productions, des productions moins prétentieuses, moins ennuyeuses, plus intelligentes et en même temps plus populaires? Chacun peut se faire une idée, juger, dénoncer, tonner de plus belle, mais où est le problème, exactement? À quelles opérations cela nous engage-t-il?

Oui, derrière les mots d'ordre du jour il y a des opérations, des procédures. Tout comme il y a des opérations, des procédures (certains pensent même qu'il n'y a que ça!) derrière les produits de la grande machine hollywoodienne. Il faut aller y voir de plus près. Mais ce serait une coquetterie de dire que la procédure est une affaire de morale. D'ailleurs, avant de poser des questions de morale, ou d'éthique, ou de responsabilité, il faut savoir de quoi on parle, de quelle compétence on peut s'autoriser pour parler, *en tant que philosophe*, de sujets qui demandent qu'on s'engage, qu'on réponde, qu'on témoigne, etc., sujets que chacun peut déjà rencontrer de son côté, qu'il soit philosophe ou boulanger. La question est de savoir s'il y a un sens à dire que la philosophie, en tant que telle, impose à celui qui la pratique des devoirs d'un genre particulier. Pour notre part, nous ne connaissons qu'un seul genre de devoirs en matière de philosophie, ce sont ceux que créent un certain *métier*, disons une certaine familiarité avec les usages de l'argument, de la définition, de la découpe des problèmes. Ce sont des critères internes de consistance ou de cohérence (et c'est déjà un problème philosophique de savoir si le premier critère implique le second).

Eh oui, on dira peut-être que cette manière de poser le problème relève d'une conception «petite-bourgeoise», qu'elle perpétue l'illusion d'une autonomie du métier philosophique au nom de l'indépendance supposée des constructions rationnelles par rapport aux déterminations de classe ou aux positions dans le champ intellectuel. Peut-être. Mais alors il faut remarquer que ce n'est pas la philosophie en propre qui est en cause, mais toute activité théorique, quelle qu'elle soit. Et ça n'est pas nécessairement un

problème. Car cette question de la détermination réelle de nos attitudes et pratiques théoriques, le souci de la procédure et du fonctionnement (plutôt que des thèses, ou des positions envisagées en général) y répond déjà en attirant l'attention, de façon très concrète, sur les conditions de l'embranchement. C'est ce dont on parlait tout à l'heure: la philosophie n'est pas condamnée à faire tout un drame de ses « grandes questions » (qu'il s'agisse des grandes questions éternelles, ou des grandes questions du moment), elle a d'abord besoin de trouver des prises, des amorces, des points d'embranchement. Et ce besoin peut se satisfaire de motivations peu avouables, et de sujets peu honorables. Encore une fois, on philosophe toujours pour de mauvaises raisons, des raisons hétérogènes, nécessairement impures. L'essentiel est de le savoir, et d'y trouver l'occasion d'un surcroît d'efficacité: trouver une prise, déplacer un problème au plus vite, construire une plate-forme d'observation, essayer un concept, tenter une figure, et passer à autre chose.

On n'a pas beaucoup de temps à perdre: la philosophie n'est pas ruminant, méditation, lecture interminable. Deleuze disait: elle n'est pas réflexion, ni contemplation, ni interprétation. Elle doit introduire le mouvement dans la pensée, comme un furet. C'est la leçon de Socrate. Les grandes questions, on peut encore y croire, mais elles sont en aval, pas en amont: il faut y aller, et ne pas croire qu'on commence à philosopher en s'y installant. Les grandes questions, il faut d'abord faire le ménage autour, redécouper les discours et les concepts pour les faire entrevoir sous la bonne perspective. La métaphysique aussi, on peut encore y croire, mais elle est dans les branches et pas dans les racines.

Cette réorientation d'esprit pragmatique (cherchez les effets! tout ce qui est entré doit sortir!), implique un changement de posture. Et si elle impose un devoir au philosophe, c'est celui de ne pas faire de la pensée une affaire grave, de ne pas en faire un drame, de ne pas en rajouter. Les discours un peu sentencieux sur

l'engagement et la responsabilité nous inspirent donc naturellement une certaine méfiance, qui n'est pas forcément la conséquence d'un indifférentisme ou d'on ne sait quel amoralisme de la procédure. À ce propos, le pragmatisme n'a jamais signifié que « ce qui est bien, c'est ce qui marche » : il y a tellement de choses qui marchent ! Non, ce qui compte, c'est de ressaisir, à propos de fonctionnements singuliers, des régimes opératoires qui permettent de penser autrement. Et pas en un sens hyperbolique, mais en un sens *local*. Il ne s'agit pas de réformer la pensée de fond en comble, de penser au bord du gouffre, ou de proposer d'entrée de jeu une nouvelle « image de la pensée » ; il s'agit de penser autrement certains problèmes, de les reformuler, et pourquoi pas de faire apparaître de nouveaux objets, qui appelleront peut-être de nouveaux concepts, c'est-à-dire de nouveaux raccords d'expérience.

Or pour revenir à *Matrix*, ce film n'offrait pas simplement l'exemple d'un fonctionnement (n'importe quel succès de box office, n'importe quel film « qui marche » aurait aussi bien fait l'affaire), mais d'une machination très intrigante dans laquelle la philosophie était prise à partie tout autrement que sur le mode savant de la haute culture cinéphilique. Les allusions transparentes des Wachowski à Platon ou à Bouddha, ce n'est pas exactement la même chose que Godard citant Merleau-Ponty. C'est beaucoup plus intéressant. La philosophie y joue, qu'elle le veuille ou non, sa relation avec l'art dit « de masse », et dans ce cas ce n'est pas elle qui a l'initiative. Le film a fonctionné, de fait, en suscitant une demande philosophique de masse, qui ne pouvait être qu'une demande hétéroclite. On pouvait en faire quelque chose : nous avons eu envie de le faire. Mais bien entendu, *nul n'y était tenu* : nous ne nous sommes autorisés, pour écrire notre livre, d'aucune « responsabilité » supposée du philosophe face aux usages « impurs » de la philosophie. On n'a pas voulu faire la leçon, en rectifiant les propositions approximatives de la philosophie populaire ou en

profitant de l'aubaine pour traiter les thèmes du baccalauréat sur un mode illustratif ou ludique. On a simplement voulu faire encore un peu plus de philosophie, et sur un mode plus expérimental que celui que prescrit (en général) le protocole de l'article universitaire.

FT: Une pratique de la pop' philosophie, en tout cas une manière d'articuler «high theory» et «low culture», peut néanmoins remuer des choses très réactionnaires. Quand un auteur fait (récemment) état de sa capacité à penser ensemble Loana et Lacan, il ne paraît devoir donner que dans les vieilles formes de philosophie totalisante ou surplombante. C'est le discours du maître, du neveu de Rameau: tout est égal devant lui, qui domine². N'y a-t-il pas là, du coup, aussi une question de méthode à régler?

ED, PM: Question de posture plus que de méthode. Ce serait trop facile de faire du Bourdieu en dénonçant la plus-value symbolique conférée à celui qui parle par ces petites transgressions des normes savantes du discours de maîtrise. Parler du Loft en évoquant le «sujet barré», ou de Lacan en évoquant les seins de Loana (peu importe le sens dans lequel circule le discours), ça peut être amusant, mais ça peut tout aussi bien conduire à une sinistre logomachie qui redouble les indispensables clins d'œil aux «connaisseurs» d'airs canailles et de jurons, pour mieux perpétuer le grand style d'une certaine philosophie universitaire – style à la fois prétentieux et mondain, «cosmique» et badin. Mais en l'occurrence, la critique n'est pas seulement facile, elle est trop abstraite. On ne peut pas savoir à l'avance ce que peut produire ce genre de montage *high/low*, quelles opérations il autorise. On ne peut pas reprocher à quelqu'un d'être séduit par l'écriture précieuse de Lacan ou de Jean-Luc Nancy, d'en imiter les méandres et les afféteries dans ses propres textes: encore une fois, c'est une question de goût et d'affinités. Il faut juger sur pièces, et

toute critique du « style » sera superficielle si elle ne s'intéresse pas au détail des opérations. De ce point de vue, le vrai problème que pose le croisement du style grandiloquent et de la pop'culture, c'est qu'il donne généralement lieu, d'une part à des « grandes manœuvres » théoriques dont on ne voit pas bien l'intérêt, mais qui se soutiennent d'un « *name dropping* » permanent, avec l'effet de Terreur que peut produire ce procédé d'hyper-référence sur des « sujets supposés savoir », et d'autre part à toutes sortes de « petites manœuvres » polémiques, toutes sortes d'indignations *ad hominem*, d'injonctions véhémentes adressées aux « contemporains ». C'est la face anecdotique de ce régime « mondain » de la philosophie, qui excite certains journalistes, et qui les conforte dans l'idée qu'il y a toujours des « philosophes », que ces créatures curieuses sont capables de sortir de leurs livres pour faire de la philosophie sauvage, de la « *philosophie par gros temps* », comme disait Descombes.

Voilà pour la philosophie incantatoire, lorsqu'il lui arrive de se frotter aux objets « pop ». Heureusement, on peut refuser d'emblée (même dans le champ universitaire) la posture dictée par la philosophie incantatoire. Ensuite, il faut bien entendu s'assurer que ces objets « pop » offrent effectivement des prises, et pas simplement des prétextes ou des effets de style. Et ici, il faut être cohérent : on ne peut pas reprocher au philosophe de vouloir parler de tout, et l'enjoindre en même temps de s'engager sur tous les grands sujets du jour, du terrorisme à l'emprise de la télévision, en passant par le Viagra, la Constitution européenne et la responsabilité des intellectuels face aux « industries culturelles ». Parler de tout, c'est évidemment la moindre des choses que puisse faire un philosophe. Ça ne veut pas dire parler à la place des mathématiciens, des artistes, des juristes, des sociologues. Ça ne veut surtout pas dire *être tenu* de parler de tout. Une philosophie se distingue par les problèmes qu'elle choisit de poser, et donc nécessairement par tous ceux qu'elle ne pose pas, toutes les questions qu'on lui

adresse et dont elle se désintéresse activement. S'il faut retenir quelque chose de Deleuze, qui sur ce point reprend presque littéralement Nietzsche et Bergson, c'est qu'un problème doit se construire, qu'on ne le trouve jamais « tout fait », et qu'il y a, de fait, beaucoup de choses à propos desquelles un philosophe n'aura strictement rien à dire, parce qu'elles ne lui offrent aucune prise pour déplacer ou transformer un problème. Parler de tout, c'est une possibilité de droit, et cette possibilité indique simplement que la philosophie ne peut s'autoriser d'aucun savoir particulier, d'aucune position déterminée dans le champ des élaborations théoriques sur lesquelles elle intervient, mais sans trouver place à leurs côtés. Autrement dit, cette possibilité de parler de tout nous dit quelque chose concernant le statut singulier des énoncés philosophiques par rapport aux énoncés, aussi généraux soient-ils, d'un physicien, d'un anthropologue ou d'un historien. C'est une forme d'extra-territorialité qui n'implique aucune position de surplomb spéciale, sinon celle que confère toute activité théorique. Il faut être idiot pour penser que l'élaboration philosophique d'un objet pauvre ou pop lui fait nécessairement violence. C'est se faire une drôle d'idée de la philosophie, mais surtout c'est accorder un privilège un peu exorbitant aux dits objets (ineffables à force d'être impurs?).

Quant à savoir s'il y a là « totalisation » ou non, où est le problème? La question se poserait, à la rigueur, pour quelqu'un qui voudrait penser « la » culture pop, en général. Mais même dans ce cas, rien ne condamne un philosophe, même le plus épris de système, à vouloir « totaliser » son domaine. C'est une des leçons du structuralisme, qu'on a souvent confondu avec une forme d'hyperthéoricisme, et qui nous montre pourtant concrètement qu'on n'a pas à s'embarrasser de ce genre de scrupules si on commence par penser la forme ou le sens en termes de structures, plutôt que de totalités. Les chaînes signifiantes ne cessent de glisser les unes sur les autres sans se refermer, elles

fonctionnent au dérayage permanent. C'est d'ailleurs un des aspects qui nous a intéressés dans *Matrix*, et qui en fait tout le contraire d'un objet « pauvre » : un objet extrêmement texturé, aussi complexe qu'un mythe.

Le rapport de la philosophie à ses « dehors » est de ce genre : on n'a pas affaire à des objets pour un discours, mais à des opérations non philosophiques articulées à des opérations philosophiques. Il y a certaines opérations qui ne peuvent se produire sans dérafer immédiatement sur d'autres : c'est le principe du dérayage. Et il y a certaines possibilités philosophiques qui ne peuvent être actualisées sans que s'actualisent aussi, ailleurs, des possibilités non philosophiques. C'est toujours au voisinage de ce genre de singularités que se produisent ce que Deleuze appelait des « rencontres ». Des rencontres, ça n'a pas grand-chose à voir avec le fantasme de la « totalisation » philosophique, dont il faudrait d'ailleurs se demander ce qu'il a voulu dire, et surtout ce qu'il a permis de faire, en philosophie, quand certains (Hegel ?) s'en sont donnés explicitement le projet.

En ce sens, on pourrait dire que la responsabilité, ce n'est pas un problème de morale. Le monde n'aurait pas besoin des philosophes, si le philosophe n'avait pas besoin du monde. On ne se rapporte pas à des pratiques non philosophiques (quelles qu'elles soient, culturelles ou non) par principe, au nom d'une certaine idée que nous nous ferions d'elles ou de la philosophie en général. On s'y rapporte parce qu'on en a besoin comme philosophes. Nous sommes bien d'accord : il faut sauver l'humanité. Le salut passe par nous. La philosophie est un élément du salut, une pratique d'émancipation. Là encore, c'est la moindre des choses. Mais c'est en sauvant la philosophie qu'on sauvera l'humanité. Émanciper, ce n'est jamais rien d'autre que libérer des fonctionnements aux limites. Et puis dès qu'on se met au travail, on se rend compte qu'on ne fait jamais son salut que localement. Tout est là : nous voulons le salut, mais le salut est une affaire de circonstances, il n'est donc jamais garanti, toujours

mêlé à celui des autres, toujours à recommencer. Il faut en finir avec cette totalisation de l'histoire qui imagine un moment définitif du salut. Il n'y a pas même de moment critique, de crise spirituelle où se jouerait la possibilité d'un ultime sursaut devant le gouffre, ou d'un réveil *général* des consciences.

Allez, avouons-le, nous aussi on a notre philosophie de l'histoire, notre grand récit contre les grands récits. Pourquoi pas? Mais ce grand récit nous enjoint à une sorte d'ascèse. Il ne suffit pas d'annoncer partout qu'on a rompu avec tout horizon eschatologique, avec toute forme de « décision », de Jour du Jugement ou d'heure de vérité où le tout d'une époque se rassemblerait pour faire enfin les comptes. On n'en est pas quitte si facilement avec les grands récits. Pour ce qui nous concerne, le récit qu'on se donne se confond tout entier avec une certaine inflexion dans la pratique philosophique. Pour le reste, nous chanterions bien volontiers du Spinoza. Ça nous aiderait à travailler, sans doute. Et nous n'avons rien d'ailleurs contre la philosophie incantatoire en ce sens-là: pour autant qu'on puisse la jouer à pleins tubes pour se donner du cœur à l'ouvrage.

FT: *Alors vous nous remettez ça?*

ED, PM: Pour que la « technophilosophie » ne soit pas elle-même un discours purement incantatoire, il faut que le procédé, l'outil, la machine, soient autre chose que des métaphores. Comment s'en assurer? Il ne suffit pas que « ça marche », il faut se faire une idée un peu plus claire de ce en quoi consiste l'opérativité philosophique elle-même. On en a déjà un peu parlé à propos des modalités d'embrayage de la philosophie sur des trames non philosophiques. Mais le moment est peut-être venu de se demander, concrètement, comment l'intuition technique de certains procédés, de certains outils, dispositifs ou appareillages (filets, couteaux, marteaux, microscopes, machines à vapeur, ordinateurs, dérailleurs de bicyclette), a pu produire

QUE RESTE-T-IL DE LA POP' PHILOSOPHIE ?

des effets dans le champ de la philosophie, sans conduire nécessairement à une «image technique de la pensée». Alors oui, on va remettre ça. Ce sera une sorte de *Machine: matrice philosophique*: à la fois moins pop et plus fou. Plus technique et en même temps plus rustique, si c'est possible. Un bricorama philosophique.

NOTES

1 Cité part Michael Stegemann, « *La fugue et son côté "Muzak"* », livret du deuxième volume du *Clavier bien tempéré* par Glenn Gould (Sony Classical, 1993). 2 Voir *infra* le texte de C. Brunet.