

PETITS DEJEUNERS CONTINENTAUX ET GOUTERS ANALYTIQUES

Pascal Engel

Paris IV-Sorbonne

LTE, « Nouveaux passages transatlantiques », Presses de Paris VIII, 20, 2002- 115-138

(traduction partielle révisée de « Is There a Path out of the Analytic-Continental Divide ? »)

Stanford French Review, 17, 2-3, 1993, 117-128)

Comme chacun le sait, il existe au sein de la philosophie contemporaine une opposition majeure entre philosophie “analytique” et philosophie “Continentale” (je mets une majuscule à « Continentale » pour distinguer ce mot appliqué à la philosophie de son application, par exemple, au plateau continental, ou aux petits déjeuners du même nom ; pour abrégé, je les désignerai dorénavant par les sigles “PA” et “PC” ; quant à leurs adeptes, je les identifierai respectivement par les lettres “A” et “C”). Avant de tenter de les caractériser l’une et l’autre de manière plus approfondie, il convient de noter que la frontière qui sépare ces deux types de philosophie se donne clairement à voir dans le profil des postes universitaires ouverts au recrutement,¹ dans les catalogues des maisons d’édition,² dans les intitulés de colloques³ ou de cours,⁴ dans les revues universitaires,⁵ etc. Il est de notoriété publique que, dans leur immense majorité, les membres de ces deux groupes ne se rendent pas aux mêmes colloques ; en outre, ils n’entretiennent pas de contacts dans le cadre de séminaires, même s’il leur arrive de coexister de manière plus ou moins pacifique (quoique sans enthousiasme) dans le même département de philosophie, au comité de rédaction de certaines revues ou dans les halls d’hôtels lors de congrès

¹ De nombreux postes ont comme profil “philosophie Continentale et théorie féministe”, “herméneutique”, etc., tandis que d’autres sont fléchés “philosophie de la cognition”, “philosophie du langage”, “philosophie des sciences”, etc. Contentons-nous de noter que les personnes intéressées par un poste appartenant à la première de ces deux catégories sont rarement candidates à un poste appartenant à la deuxième. Voilà un critère clair et pragmatique.

² Je me contenterai de citer des titres figurant dans un catalogue récent, celui des éditions Routledge tel qu’il a été publié à Londres en 1992 (cette année-là, le catalogue des éditions Blackwell comportait à peu près les mêmes subdivisions). Sous l’intitulé “Philosophie Continentale” (“*Continental Philosophy*”) figuraient des titres tels que *Nietzsche et la question de l’interprétation, Dans le labyrinthe de Nietzsche : conversations avec des philosophes français* (Derrida, Levinas, Schneider, Serres, Irigaray, Le Doeuff), *Poétique de l’imaginaire, Vérité et Eros, Philosopher à la limite, Superstructuralisme*, etc., alors que le même catalogue comporte une section intitulée “philosophie et littérature” et une autre consacrée à la “philosophie féministe”. Il n’existe pas de section intitulée “philosophie analytique”, mais des titres tels que *Causation et universaux* ou *Référence, vérité et réalité* sont répertoriés dans les sections intitulées “philosophie de la cognition”, “philosophie des sciences”, “épistémologie et métaphysique” et “philosophie du langage”.

³ Lors des congrès de l’APA (association américaine de philosophie), les sessions consacrées à des sujets tels que “féminisme et déconstruction” occupent généralement le même créneau horaire que les sessions consacrées au “paradoxe de Newcomb et au sens d’écoulement du temps”. Il arrive que certaines personnes regrettent de ne pouvoir assister aux deux, mais les organisateurs n’accordent le plus souvent aucune importance à ce genre d’objection.

⁴ Si l’on donne à l’université de Princeton un cours intitulé “Causation et”, on n’attirera pas le même public que si le cours s’intitulait “Post-modernité et herméneutique”.

⁵ Le lecteur peut tenter l’expérience suivante : qu’il écrive (s’il en est capable) un article sur “Eros et post-modernité”, qu’il le soumette au comité de lecture de revues telles que *Analysis* ou *Common Knowledge*, et qu’il prenne note du résultat. A l’inverse, on peut toujours (si l’on en est capable) écrire un article intitulé “Possibilité combinatoire,” et le soumettre au comité de lecture de ces mêmes revues. On partira de l’hypothèse que les deux articles sont *de qualité*, intéressants, bien argumentés, stylistiquement corrects, etc. Comme toutes les expériences de pensée, celle-ci comporte un grand nombre de présupposés, et je reconnais qu’elle ne prouve rien. Pour ce qui est des présupposés eux-mêmes, voir dans la suite de cet article.

internationaux.⁶ Quels sont les critères qui permettent de différencier ces deux pratiques philosophiques ? Y a-t-il seulement des critères stables ? On pourrait tenter de les formuler de la manière suivante.

a) *Critère géographique*. La PC est la philosophie telle qu'elle se pratique en Europe continentale, c'est-à-dire ailleurs qu'en Grande-Bretagne ; la PA est la philosophie pratiquée en Amérique et dans les pays anglo-saxons.

b) *Critère historique*. La PC est la philosophie issue du post-kantisme allemand (Fichte, Hegel, Schelling), du post-hégélianisme (Marx), de l'herméneutique (Dilthey, Gadamer, Ricoeur) et de la phénoménologie (Husserl, Ingarden), de l'existentialisme (Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, Lévinas), du post-structuralisme français (Derrida, Deleuze, Foucault) et de la théorie critique allemande (Horkheimer, Adorno, Habermas, Appel), tandis que la PA s'enracine dans l'empirisme britannique (Locke, Berkeley, Hume, Mill), l'école philosophique autrichienne (Bolzano, Brentano, Meinong, Twardowsky, Wittgenstein), et dans la tradition issue du néo-positivisme logique aussi bien en Allemagne (Frege, Carnap, Schlick, Reichenbach) qu'en Angleterre (Russell, Moore, Ayer) ou en Amérique (Quine).

c) *Critère thématique*. Les C s'intéressent à des questions telles que l'interprétation, l'herméneutique, la sémiotique, l'ontologie ou la méta-ontologie, l'esthétique, l'identité et la différence sexuelles, l'existence humaine, la folie, la politique, le pouvoir, la religion, la modernité, la post-modernité et, de façon générale, se consacrent à la philosophie de la littérature et de l'art ainsi qu'à la philosophie politique, tandis que les A s'intéressent à des questions telles que le sens, la référence, le corps et l'esprit, la croyance, la théorie des jeux et la théorie de la décision, les sciences cognitives, les universaux, l'utile, le droit, et, de façon générale, se consacrent à la philosophie des sciences, à la philosophie du langage, à la philosophie de la cognition, à la philosophie de l'action et à l'épistémologie morale (cf. *supra*, note x).

d) *Critère doctrinal*. Les C ont plutôt tendance à se réclamer de Kant, Hegel, Marx, Freud, Nietzsche, Heidegger, et consorts, que de l'empirisme, du rationalisme, de l'utilitarisme, du positivisme, du pragmatisme, de l'évolutionnisme, alors que c'est l'inverse pour les A. Que les E soient séduits par des doctrines estampillées par de "grands penseurs", alors que les A sont davantage attirés par des "-ismes" à consonance abstraite, n'est pas sans rapport avec la caractéristique suivante.

e) *Critère de méthode ou de style*. Quand on demande à un C sur quoi il travaille, il y a de fortes chances pour qu'il réponde "sur le philosophe X, Y ou Z" (nom à prendre dans la liste fournie en [b]) ; en revanche, quand on pose la même question à un A, il y a de fortes chances qu'il réponde "sur le problème P, Q ou R" (intitulé à prendre dans la liste fournie en [c]). La méthode préférée des C est celle de l'inscription⁷ : chaque idée ou question est d'abord "inscrite" dans une continuité historique dont elle est censée être issue, tel ou tel philosophe étant prié de l'incarner. Quand on demande à un praticien C, qu'il soit étudiant ou philosophe de profession, de traiter un sujet donné (par exemple, la conscience morale), il commence par énumérer de grands penseurs ayant consacré des travaux importants à cette question (par exemple Platon, Hume, Kant), et ramène les autres positions philosophiques possibles à des variations sur les thèmes paradigmatiques qu'il a sélectionnés. En règle générale, les objections qui lui sont faites sont de type historique : "Mais qu'en est-il du penseur X ?" (Par exemple : "Que dit *Nietzsche*, ou bien *Hobbes*, de la conscience morale ?"). La règle du jeu consiste alors à réinscrire le nom du penseur X dans la série d'origine, ou bien à démontrer qu'il n'ajoute rien de nouveau par rapport aux autres noms de la liste, ou encore qu'il ne trouve pas sa place parmi eux, ce qui pour effet de

⁶ Bien sûr, il peut se présenter toutes sortes de circonstances où se produisent des rencontres paradoxales.

“ subvertir ” le paradigme (le penseur X peut alors permettre d’entamer la déconstruction de la série et, par voie de conséquence, de l’historique de la question traitée). Il s’agit surtout de comparer des textes ou des concepts relevant d’un même cadre sémantique au moyen d’une méthode essentiellement associative. On ne se demande jamais si le philosophe X, Y ou Z a *raison* ou *tort* sur la question P ou Q, même si cette question est plus ou moins implicitement présente au niveau métadiscursif : X, Y ou Z, qui donnent corps à un “ philosophème ” ou à une opinion paradigmatique sur la question P ou Q, risquent de paraître suspects (ce qui ne veut pas dire pour autant qu’ils ont *tort*) parce qu’ils entretiennent des relations avec d’autres penseurs tout aussi suspects, parfois pour de tout autres raisons (par exemple d’ordre politique).⁸

Confronté un problème donné, le A lambda le fendra en un certain nombre de thèses, sous-thèses, corollaires et conséquences, qu’il tentera de couler dans des formes aussi claires que possible. Il confrontera ces thèses et se demandera lesquelles sont vraies et lesquelles sont fausses, sans se préoccuper de savoir qui a le premier énoncé quoi et dans quel contexte historique cela s’est produit. Il essaiera de mettre sur pied un raisonnement composé de prémisses et de conclusions afin de valider ou d’invalider telle ou telle thèse, et tentera de prévenir les objections possibles, étant bien entendu que toute objection sera la bienvenue et qu’il fera son possible pour les prendre en compte. Il tentera de consolider ses prémisses en multipliant le nombre d’exemples et de contre-exemples possibles. Il abandonnera volontiers une thèse dont les prémisses seraient invalidées par de solides preuves, ou dont la conclusion ne serait pas logique.⁹

Les cinq critères qui viennent d’être énumérés sont tous pertinents et leur parenté est réelle. Il n’empêche qu’aucun n’est parfaitement convaincant considéré isolément. Le critère géographique est discutable, puisqu’on rencontre de nombreux A en Europe continentale et en Scandinavie et que tout le monde s’accorde pour dire qu’une bonne partie de la PA est née en Europe.¹⁰ On trouve aussi beaucoup de E en Amérique aujourd’hui. Pour ce qui est du critère historique, selon lequel il existerait en philosophie un axe anglo-autrichien opposé à un axe franco-allemand, les deux se différenciant dans une large mesure en fonction de leur degré d’acceptation ou de rejet du kantisme, il me semble pour l’essentiel conforme à la réalité. Toutefois, l’historique de ce différend est complexe, dans la mesure où certains A (tel Strawson) sont des kantien avoués et où, comme il a été précisé ci-dessus, certains philosophes allemands (Frege, Carnap, Schlick) ont joué un rôle majeur dans la naissance de la PA. Quoiqu’il en soit, le critère historique ne peut être pertinent qu’une fois connues les caractéristiques propres à la PA et la PC, lesquelles ne peuvent être saisies que sur la base des critères restants : thématique, doctrinal et stylistique. Alors même que certains thèmes auxquels la PA consacre une littérature abondante n’ont manifestement jamais été abordés par les C (ainsi, en dépit de quelques remarques sporadiques sur la logique, les C s’intéressent fort peu à ce qu’est à proprement parler la logique, la complexité des questions dont traite ce qu’on appelle “ logique philosophique ” leur étant à ce jour complètement étrangère), il est à l’heure actuelle à peu près impossible de trouver ne serait-ce qu’un seul thème qui n’ait pas été abordé par les A. Comme François Récanati le rappelle, il fut un temps où être A voulait dire adhérer au positivisme, rejeter la

⁷ Voir notamment l’excellente analyse de Joëlle Proust, “ Nouvelles frontières ”, *Philosophie* 35 (1992), pp. 3 - 20.

⁸ A propos de cette question de la déférence ou du soupçon vis-à-vis des textes, on se reportera à B. Smith, “ Textual Deference ”, *American Philosophical Quarterly* 28 (1991), pp. 1-24.

⁹ Voir l’article de Roberto Casati. On se reportera aussi à L. Puntel, “ The History of Philosophy, the View from Germany ”, *Topoi* 10.2 (1991), pp. 147-153.

¹⁰ Voir l’article de Mulligan. On se reportera aussi à Michael Dummett, *Ursprünge der analytischen Philosophie* (Suhrkamp, 1988), traduit en français sous le titre *Les origines de la philosophie analytique* (Gallimard, 1991).

métaphysique et s'intéresser surtout à des questions issues de la philosophie du langage, de l'épistémologie et de la philosophie des sciences. Or, depuis les années soixante, presque tous les sujets traditionnels de la philosophie –politique, éthique, religion, esthétique – ont été traités dans les publications des A, de sorte que la plupart des thèmes des C ont aujourd'hui leur équivalent chez les A.¹¹ Ainsi, il existe un marxisme A, une théorie A de l'interprétation¹² et, plus frappant encore, une manière A autrement plus solide et érudite que par le passé d'aborder des questions d'histoire de la philosophie.¹³ Il est donc difficile de prétendre que la différence entre la PA et la PE est d'ordre purement thématique, *alors même que l'inverse, à savoir l'adoption par les C de thèmes propres aux A, ne s'est pas produit* : comme il a été vu ci-dessus, la PE traite rarement de questions de logique ; elle montre encore plus rarement (jamais à ma connaissance, si ce n'est parmi les sémioticiens) de l'intérêt pour un traitement "européen" de questions telles que les conditionnels contrefactuels, les théories fiabilistes de la connaissance, la modalité ou les théories computationnelles de l'esprit, même si quelques C ont, par exemple, abordé les actes de langage (notamment Habermas, ou encore Derrida dans ses remarques sur Austin) et que les C ne cessent de disserter sur le sens ou le langage. Tout est fonction de la manière de délimiter les questions abordées, ce qui dépend des raisons qu'on a de s'y intéresser et donc de la manière dont on les traite. Comme François Récanati et Jacques Bouveresse le soutiennent de façon convaincante, la principale différence entre la PA et la PC n'est ni doctrinale, ni thématique : elle est d'ordre stylistique.

"Stylistique" n'est pas ici synonyme de "méthodologique" ; en effet, même s'il fut un temps où la PA se caractérisait principalement par son utilisation d'une méthode logico-linguistique (dans sa version vernaculaire aussi bien que formelle), ce n'est plus vrai aujourd'hui. Par "stylistique", j'entends ce qui est impliqué par le point (e) ci-dessus, à savoir le recours à l'argumentation, le respect des exigences de clarté, l'acceptation des critiques ..., plutôt qu'un discours elliptique ou métaphorique, la méthode de l'inscription dans l'histoire évoquée ci-dessus, le remplacement de l'argumentation par les commentaires textuels ... Néanmoins, Récanati défend sur la question une position surprenante. Il soutient qu'un philosophe qui abandonnerait la plupart des doctrines de la PA et adhérerait en contrepartie à un certain nombre de thèses issues de la PC, mais qui ne renoncerait pas à l'attitude et à la méthode décrites en (e), ne cesserait pas pour autant d'être un A. Si l'on prend cette affirmation dans un sens restreint et qu'on pense à la manière dont des philosophes comme Jerry Cohen ou Jon Elster se sont appropriés des doctrines ou des sujets de type C tel le marxisme, c'est l'évidence même ; du reste, Récanati cite en exemple Putnam, qui rejette de nombreuses doctrines A mais s'avère un adepte du style A dans son écriture (il aurait aussi bien pu évoquer Goodman). Mais la question se pose : un *déconstructionniste analytique*, un *heideggerien analytique*, un *post-moderniste analytique*, de tels monstres

¹¹ Et cela bien que peu de E en aient pleinement conscience. Par exemple, j'ai lu il ya peu dans un journal français que la philosophie de la cognition était un thème typique de la PE (*sic*) que la PA traite rarement ! Bien entendu, quand je dis que la plupart des thèmes de type E ont un équivalent de type A, cela ne revient pas à dire par exemple que la "question" du *capitalisme et de la schizophrénie*, du *post-modernisme* ou du *corps sans organes* intéresse les penseurs de type A, si ce n'est dans la mesure où quelques-unes de ces expressions ne sont que des désignations nouvelles de questions classiques formulées dans un vocabulaire exotique... Le fait que ces "questions" n'en sont pas pour les A au sens restreint démontre que l'œcuménisme auquel je me réfère dans la suite de cet article est une attitude difficile à défendre.

¹² Je l'ai comparée à l'herméneutique de type C dans un article intitulé "Interpretation without Hermeneutics : A Plea Against Ecumenism", *Topoi* 10.2 (1991), pp. 137-146.

¹³ Je pense par exemple aux travaux de Margaret Wilson sur Descartes, de Benson Mates sur Leibniz, de Jonathan Barnes sur Aristote et d'autres philosophes grecs, de Michael Frede sur les stoïciens et, en ce qui concerne l'histoire de la PA elle-même, aux recherches de Peter Hylton sur Russell et de Tom Baldwin sur Moore.

sont-ils imaginables ? A quoi l'on pourrait répondre : Rorty ne serait-il pas un tel monstre ? (Avec tout le respect que je lui dois : loin de moi l'idée de l'insulter.) Dans un style clair, bien argumenté et précis hérité de son ancienne appartenance à la mouvance A, Rorty expose et défend un certain nombre de positions apparemment plus proches de la PC que de la PA. Il en est même venu à faire l'éloge d'un certain nombre de travaux au parfum européen très prononcé. Peut-on pour autant le faire passer pour un A, conformément à la thèse de Récanati ? Dans son échange avec Bouveresse, Rorty paraît désavouer toute volonté de le caractériser ainsi. Je suis prêt à accorder à Récanati qu'il existe, par exemple, une grande différence entre Rorty et Cavell, dont le style est manifestement plus C que A, même quand il travaille sur Wittgenstein. Si j'hésite néanmoins à donner mon aval à la manière purement " formelle " dont Récanati caractérise l'opposition entre A et C, c'est que je suis convaincu qu'un philosophe qui adopterait l'attitude et le style propres aux A serait amené, tôt ou tard, à abandonner les thèses C auxquelles il aurait auparavant adhéré. Essayez seulement de *démontrer*, par exemple, la validité de ce que dit Heidegger sur la vérité comme " dévoilement " et vous trouverez son propos bien moins convaincant que si vous le répétiez en lui empruntant ses propres termes.¹⁴ Essayez d'*argumenter* rigoureusement les idées de Sartre sur le marxisme et comparez-les à celles de Cohen : vous découvrirez sans peine à quel point elles sont obscures et inconsistantes. Essayez d'*explicit*er les thèses fondamentales de la déconstruction, comme Searle l'a fait, et il n'en restera pas grand-chose. A n'en pas douter, l'exercice est salutaire. Il est plus facile de faire émerger la vérité de l'erreur que de la confusion. Récanati se met en devoir de répondre à l'objection suivante : en adoptant un style argumentatif, le philosophe A ne présuppose-t-il pas l'existence d'une vérité, de faits susceptibles de correspondre à nos énoncés : présupposition on ne peut plus *métaphysique* que la PC, dans une large mesure, a été amenée à suspecter, déconstruire, etc. ? Récanati affirme que cette attitude " cognitive " n'a qu'un rôle de régulation et n'a d'autre fonction que normative et pragmatique. C'est aussi mon avis. En accord avec Bouveresse, je dirais que la notion de conformité à la réalité ainsi que le respect des exigences logiques et des règles du dialogue et de l'intersubjectivité ne sont guère que les valeurs normatives fondant ce qu'on peut appeler l'attitude rationaliste, et qu'ils constituent les critères *a minima* du discours philosophique. Ces mêmes critères rendent possible la pratique de la philosophie dans un cadre universitaire. Il en découle clairement que la philosophie est plus à son aise à l'université qu'au café du commerce ou à la télévision, qu'elle est à sa place dans les livres et les revues universitaires plutôt que dans les journaux, qu'il vaut mieux qu'elle soit pratiquée par des professionnels et des communautés de chercheurs qui partagent ces valeurs fondatrices plutôt que par des journalistes, de grands intellectuels, des critiques littéraires ou des amateurs.

Cette prise de position ne serait-elle pas un tantinet réactionnaire ? Ne serait-ce pas un propos à la Allan Bloom ? Peut-on sérieusement soutenir que les valeurs de vérité, de cohérence logique, d'argumentation, d'intersubjectivité, etc., sont aussi transparentes que le laisse entendre la diatribe dont je viens de me rendre coupable ? N'est-il pas vrai que la philosophie contemporaine, *quelle que soit son obédience (A ou C)*, conduit dans une large mesure à remettre en question la confiance que l'on peut accorder à ces valeurs ? N'est-ce pas éluder le débat que de déclarer qu'elles sont normatives ?¹⁵ On entend souvent de nos jours défendre une position

¹⁴ Du moins est-ce la conclusion à laquelle je suis conduit après avoir lu l'article de Bernard Harrison, " Heidegger and the Analytic Tradition on Truth ", *Topoi* 10.2 (1991), pp.121-136.

¹⁵ Je suppose que c'est là ce qu'entend Rorty quand il déclare (dans la note 3 de son article) que parler, comme je le fais, des " critères auquel tout travail philosophique sérieux et professionnel doit se mesurer " revient à " éluder tous les aspects du débat et à empêcher dès l'abord toute entente entre les participants ".

que je qualifierai d'*œcuménique*, selon laquelle les différences supposées entre PA et PC énumérées plus haut tracent des frontières largement artificielles qui n'ont plus lieu d'être. Mieux vaudrait accueillir [célébrer ?] l'émergence d'un nouveau style de philosophie, que l'on pourrait qualifier de "post-analytique" en ce qu'il rejetterait les dogmes de la philosophie A (on pourrait le dire également post-européen, mais on voit mal l'utilité de ce néologisme étant donné que la PC semble constamment occupée à se dépasser elle-même). Pour être plus précis, il existe deux formes de discours œcuménique.¹⁶ Je qualifierai le premier de *pessimiste* et le second d'*optimiste*.

Les tenants d'un œcuménisme pessimiste sont ceux qui, tel Rorty, pensent que "Nietzsche et Foucault avaient raison de dire que la vérité est toujours un effet du pouvoir" et que des valeurs telles que la vérité et l'objectivité ne sont pas normatives. Rorty affirme qu'il n'y a aucune raison de trouver la pratique philosophique plus proche de la pratique scientifique, ce que pensent les A, que de la littérature, ce que pensent les C, et que tenter de réguler l'activité philosophique selon des critères stricts est pur dogmatisme. Selon Rorty, et Putnam, qui sur ce point partage son avis, la multiplicité des styles philosophiques est un fait irréductible, et il n'existe pas de style privilégié auquel il appartiendrait d'imposer ses règles aux autres. Que cent styles et modes de questionnement s'épanouissent : plus on est de fous, plus on rit. Prétendre qu'il n'y qu'une façon de faire de la philosophie, que ce soit la PA ou la PC, est pure illusion. Il nous incombe de faire preuve d'œcuménisme en lisant ce qu'écrivent les autres, même s'ils sont de l'autre bord, parce qu'il est impossible de dire *a priori* ce qui est intéressant, précieux, etc., en philosophie.

On peut accorder à Rorty que l'une des spécificités de la philosophie est de ne pas avoir de frontières, qu'elles soient stylistiques, thématiques, méthodologiques ou doctrinales. De ce point de vue, la philosophie se distingue de la science, et même de la critique littéraire, où il existe des méthodes reconnues, en ce que les différences entre écoles correspondent à des différences non seulement de doctrine mais aussi de pratique. Même la théologie, la pataphysique et la sistologie¹⁷ semblent de ce point de vue mieux loties que la philosophie. Il ne faut cependant pas suivre Rorty quand il avance que des critères vagues et incertains équivalent à une absence de critères ou de différences significatives. La position de Rorty est d'ordre pragmatique : il croit qu'adopter une attitude ouverte vis-à-vis des différents styles d'investigation a plus de chances de provoquer d'intéressants progrès en philosophie que le repli sur soi qu'il attribue aux A. J'objecterai tout d'abord qu'il est surprenant d'attribuer une telle attitude de repli aux A, étant donné qu'ils ont d'ores et déjà fait preuve d'une réelle ouverture à de nouvelles thématiques et qu'ils sont, me semble-t-il, plus disposés que les C à renoncer à bon nombre de leurs dogmes antérieurs. En effet, quoique la rhétorique de la répudiation et du renversement des idoles soit fort à l'honneur dans la PC, il me semble que ce discours s'appuie en réalité sur des dogmes plus fondamentaux et moins souvent remis en cause que ceux de la PA.¹⁸ En second lieu, Rorty semble présupposer

¹⁶ Sur la question de l'œcuménisme, on se reportera à mon article cité plus haut (note 12). Dans ce travail, j'ometts de prendre en compte le fait qu'il existe en réalité deux types d'œcuménisme ; par ailleurs, je ne rends probablement pas compte de façon satisfaisante de la position adoptée par Rorty.

¹⁷ Il est notoire que la définition de la pataphysique est passablement obscure, mais les membres du Collège de pataphysique sont tous en accord sur leurs objectifs. Quant à la sistologie, elle consiste en "l'étude indifférenciée des choses dans leur ensemble" (R. Sylvan, "Sistology", in B. Smith et H. Burkhardt, *Handbook of Metaphysics and Ontology*, Munich, Philosophia Verlag, 1991, vol. 2, pp. 837-840).

¹⁸ Voir l'article de Mulligan. C'est le cas, en particulier, du post-structuralisme, autrement dit du nietzschéo-structuralisme. J'énumère et examine ses dogmes fondateurs (notamment en rapport avec les prises de position deleuziennes) dans "The Decline and Fall of Nietzscheo-Structuralism" (article à paraître). Les dogmes en

que l'attitude A sous-entend une adhésion dogmatique aux diverses thèses du rationalisme (à savoir que la vérité est dans la correspondance de l'énoncé avec le réel, qu'il y a une réalité "extérieure", etc.), ce qui ferait d'elle l'héritière directe de la philosophie classique. Mais comme le démontre Récanati, et comme je le disais plus haut, ce n'est tout simplement pas vrai : ces valeurs n'ont qu'une fonction de régulation et jouent un rôle purement normatif dont dépend le progrès de la réflexion. Tout à fait, mais à quoi bon ce rôle régulateur ? Tout simplement à faire émerger ce qui est "intéressant". La vérité brutale n'est-elle pas qu'il y a des gens qui pensent que la théorie de la référence, l'analyse des énoncés de croyance, les objectifs poursuivis par une "théorie de la signification", pour ne citer qu'une poignée de questions parmi celles qui attirent l'attention de la PA contemporaine, sont "plus intéressants" que le problème de la différence et de l'identité sexuelles, la nature de l'interprétation ou notre place dans le monde postmoderne, pour ne citer que quelques questions pertinentes aux yeux des C ? Je dois avouer que, à la différence de Rorty, je ne parviens pas à saisir ce qu'il y a de si "original" et "novateur" dans la déconstruction, l'analyse deleuzienne du capitalisme ou le postmoderne selon Lyotard. De son côté, un C admettrait sans peine qu'il ne voit pas pourquoi il y aurait urgence à passer plus de temps à s'interroger sur *vreu* et *blert*, sur le lien entre affirmation et conditions de vérité ou sur le "dilemme du prisonnier". Mais il n'y en a pas moins une menue différence : les questions A ont été soumises à un débat critique en bonne et due forme, que les questions C ont été jusqu'à présent incapables de susciter, malgré l'abondante littérature qui leur est consacrée. Le pragmatisme de Rorty, à la différence de celui de Peirce, n'impose pas à la réflexion de se donner la vérité pour objectif.¹⁹ Rorty semble penser qu'il n'y a pas plus de raisons de rechercher la vérité, comme la science le fait (ou prétend le faire, non sans une apparence de raison), que d'autres objectifs tels que la contingence, l'ironie, etc. Or, puisqu'il est question de pragmatisme, que constatons-nous si nous retraçons le chemin parcouru le plus souvent par la PC ? Comme le constate Frédéric Nef dans sa juste (et sévère) description des institutions philosophiques françaises, le rejet systématique des principes de la PA a conduit en France à une crise profonde de la philosophie. Si l'on se réfère à des critères pragmatiques, quel que soit le sens que l'on donne à ce terme, personne, pas même Derrida (dont on connaît l'intérêt pour les problèmes institutionnels relatifs à l'enseignement de la philosophie), ne serait en mesure d'affirmer que la prédominance de la PC a conduit à une situation intéressante ou stimulante en France.²⁰ Pas plus que Rorty, je n'ai à offrir autre chose qu'une *croyance* dans les valeurs normatives énumérées plus haut, mais je doute fort que la croyance contraire puisse mener au moindre résultat profitable, au sens pragmatique du terme. Mais il y a *croyance* et *croyance*, comme l'observait Peirce. En définitive, il est erroné d'affirmer, comme le fait pourtant Rorty, qu'il existe autant de manières de philosopher et de modes d'investigation qu'il y a de formes de discours. Réduire la philosophie à une "forme de discours" parmi d'autres qu'il conviendrait de mettre sur le même plan que toutes les autres "formes de discours" est un bel exemple du relativisme doctrinaire sur lequel repose une bonne part de la PC contemporaine et qui explique ses nombreux échecs. Sous le masque d'une tolérance de bon aloi, cette attitude équivaut à reconnaître à toute forme de discours, quel qu'elle soit, le droit de dire quelque chose d'"intéressant" ou de "pertinent" (mais certainement pas de "vrai", puisque la *vérité*, à ce qu'on dit, aurait "disparu"). Toute tentative d'affirmer qu'un certain mode

question sont : (a) que le sens n'existe pas, (b) que la vérité n'existe pas, (c) que l'être est identique à la différence, (d) que la connaissance n'existe pas, et (e) que la conscience n'est qu'un effet.

¹⁹ C'est ce que fait observer Descombes dans "Something Different", *Lire Rorty*, pp. 57-75.

d'investigation (par exemple celui de la science) est en droit d'occuper la position dominante ne peut relever que du dogmatisme le plus autoritaire, selon les tenants de cette position. Mais c'est précisément la prolifération des "discours" qui risque de mener tout droit au dogmatisme, en l'absence de tout accord sur des critères à respecter dans l'argumentation. A l'inverse, la méthode qui, chez les scientifiques, préside à l'établissement de la croyance est la seule qui permet de travailler sous le contrôle de ses pairs et empêche tout un chacun de proférer des absurdités sans se voir opposer une critique raisonnée.²¹ Contrairement à ce que laisse entendre le plus souvent la PE contemporaine, le droit de dire *n'importe quoi* n'est pas le signe de la liberté de pensée et de l'absence de dogmatisme. En d'autres termes, la méthode scientifique est la seule existante qui permette d'échapper au dogmatisme. Certes, la philosophie n'est pas la science. Mais elle peut adopter, dans une certaine mesure, *quelques-unes* des méthodes de la science, et partager son *esprit* : tel est le rôle que jouent dans la tradition A les exemples, les contre-exemples, le raisonnement, les débats contradictoires, etc. Voilà pourquoi la différence de "style" entre PA et PC n'est pas une différence *seulement* "discursive". L'un de ces deux styles philosophiques est préférable à l'autre. Pour tout dire, il ne peut y avoir qu'*un seul et unique* style philosophique. Du moins est-ce là ce que je crois.²²

De l'autre côté, les tenants d'un œcuménisme *optimiste* considèrent, quitte à sombrer dans l'irénisme, qu'en dépit de toutes les différences qui existent entre PC et PA, les deux traditions rivales se ressemblent plus qu'on ne pourrait le penser de prime abord et ne sont nullement incommensurables, ni du point de vue théorique, ni du point de vue pratique. Il semble bien qu'une telle attitude ne peut être proposée que sur la base d'un idéal de communication et de discussion rationnelle, ce qui ne saurait faire sans contradiction dans l'optique des nombreuses doctrines C qui défendent un irrationnalisme et un relativisme hérités de Nietzsche et de l'herméneutique. Ainsi, cette forme d'œcuménisme présuppose une adhésion aux idéaux A énoncés ci-dessus. Une telle position pourrait trouver une justification dans le fait que la PA, lorsqu'elle tente de mettre ces idéaux en pratique, produit trop souvent des résultats hermétiques à force de technicité (en raison de l'abus de termes logiques et d'un vocabulaire complexe qui rend la PA impénétrable aux non-initiés). Réciproquement, les partisans d'un œcuménisme optimiste auraient des raisons de déplorer l'obscurité qui caractérise trop souvent la PC. Peut-être observeraient-ils alors qu'il n'y a ni "PA", ni "PC", mais seulement de la bonne et de la mauvaise philosophie. Il n'y a aucune raison de ne pas en convenir. Mais cela revient à réaffirmer les idéaux de la PA. Encore faut-il bien les comprendre. Rorty lui-même tient très souvent des propos du genre : il n'y a d'indispensable que la bonne volonté, le respect d'autrui, etc. Comment ne pas être d'accord ? Par exemple, dans son texte de présentation, la revue *European Journal of Philosophy* déclarait que "compte tenu du désir de plus en plus répandu de surmonter l'insularité ambiante, notre revue a pour ambition de constituer un lieu d'échange et de confrontation vers lequel tous les philosophes, européens ou non, pourront se tourner afin de redécouvrir la diversité et la variété de la tradition Continentale". On ne peut qu'applaudir. Mais est-il concevable que la diversité en question recouvre celle des différents *styles* et pratiques en usage dans la philosophie contemporaine, tous les discours étant supposés avoir la même valeur ? Nous en revenons toujours au même problème. La dite

²⁰ Je n'entends pas par là que Derrida serait disposé à dire que son propre travail philosophique n'a rien fait pour améliorer la situation de l'université (!) ; je veux juste dire qu'il serait prêt à reconnaître que la situation ne s'est pas améliorée *en dépit* de son travail.

²¹ Voir ce que dit Bouveresse dans son article de la manière dont Deleuze rejette la discussion, le dialogue, etc., en philosophie.

²² Il me semble qu'il est possible de répondre ainsi à la critique implicitement formulée par Nef contre la manière dont Récanati assimile la PA à un "style".

“ insularité ” ne peut être surmontée qu’à condition d’adopter l’idéal A. Ainsi, les tenants d’un œcuménisme optimiste sont tout simplement naïfs s’ils pensent sincèrement que tous les styles se valent ; ils se complaisent dans une coupable incohérence, s’ils veulent promouvoir un idéal de débat rationnel au sein d’une tradition qui rejette ce même idéal. “ Pourquoi la guerre ? ” demandent les optimistes. “ Ne comprenez-vous pas que vous avez beaucoup plus en commun que vous ne le pensez ? Pourquoi ne pas mettre vos joujoux en commun et vous amuser ensemble au jardin d’enfants des philosophes ? PA et PC ne sont pas en guerre, elles sont faites l’une pour l’autre. Croissez et multipliez ! Que cent fleurs s’épanouissent ! ” La meilleure manière de répondre à une telle métaphore, pacifique et guerrière à la fois, est, me semble-t-il, celle de Daniel Dennett, qui a recours à une analogie pittoresque.²³ Quand les pionniers américains s’aventurant dans le *Far West* rencontraient des Peaux-Rouges, ils mettaient leurs chariots en cercle pour mieux se protéger. Parfois, les Peaux-Rouges attaquaient mais parfois il ne se passait rien, alors ils traversaient tout simplement le territoire ennemi. De même, les philosophes analytiques, le plus souvent, n’attaquent pas les philosophes européens, mais se contentent de traverser leur territoire en évitant de prendre trop de risques. Je suggère que les philosophes européens fassent de même. On devrait cesser de s’affronter, sans pour autant chercher à se rabibocher ou à jouer au jeu de l’autre. Mon œcuménisme n’ira pas plus loin que cela.

Compte tenu de l’image (certes grossière et approximative) que je viens de donner de la situation actuelle, comment envisager l’avenir de la philosophie en France et en Amérique ? En particulier, est-il raisonnable d’espérer qu’une forme de coopération et de compréhension mutuelle puisse un jour s’établir entre des philosophes issus de ces traditions différentes et de ces contextes hétérogènes ? Les tenants de l’“ œcuménisme ”, semblent penser que, si les A prêtaient davantage attention aux thèmes de réflexion C énumérés plus haut, il serait possible de trouver quelque chose comme un terrain d’entente. Ce qui me gêne quand j’entends exprimer des espoirs et des propositions de ce genre est qu’ils sont le plus souvent unilatéraux : personne ne suggère que les C devraient tenter de suivre la voie frayée par les A. Mais ces appels à la compréhension mutuelle ne peuvent être pris au sérieux que si les C manifestent, dans leurs propres travaux, un réel désir de traiter *au premier degré* les questions qu’aborde la tradition A et de se mesurer aux critères d’argumentation en vigueur dans l’autre.

Supposons par exemple que la manière dont Foucault assimile la connaissance au “ pouvoir ” soit une contribution intéressante et pertinente pour la réflexion épistémologique (et non pas la simple manifestation d’un refus tout nietzschéen de l’épistémologie en tant que telle). Dans ce cas, les A devraient y prêter attention. Mais alors, les philosophes post-structuralistes français et leurs disciples devraient également faire l’effort de comprendre ce que propose la PA contemporaine en matière de théorie de la connaissance. Il leur appartiendrait, par exemple, de s’informer des questions actuellement débattues dans ce domaine et d’en débattre à leur tour ; je pense par exemple aux travaux de Gettier, à la définition du « suivre à la trace » de la connaissance selon Robert Nozick ou à l’épistémologie fiabiliste d’Alvin Goldman. Je dois avouer que je n’ai jamais rien vu de tel en France.

Les raisons de cet état de fait sont simples. Tout d’abord, pour que la coopération existe en matière de philosophie, il faut un consensus sur les critères d’argumentation et de communication philosophique ; or, étant donné la méthode souvent des plus “ romantiques ” adoptée par les auteurs français et leur refus de participer à tout débat rationnel, il n’est guère surprenant que bien des philosophes, certes A mais par ailleurs pleins de

²³ Dans une communication récemment présentée à Nice (juin 1992).

bonne volonté, aient été tentés à un moment ou à un autre d’“ arrêter de lire ”. Cela explique plus particulièrement pourquoi, contrairement à ce que laisse entendre Putnam, je doute fort que l’on puisse retirer quoi que ce soit d’intéressant pour la question du “ sens holistique ” des écrits de Derrida.

Deuxièmement, étant donné que la plupart des penseurs français adoptent une approche de type métaphilosophique, il n’y a guère de raison d’espérer une coopération au premier degré. Peut-on alors espérer voir se mettre en place une coopération au second degré ? Probablement pas, puisqu’il semble difficile d’espérer un débat rationnel au niveau métaphilosophique quand aucun débat au premier degré n’est possible. Néanmoins, il reste à déterminer si des positionnements métaphilosophiques tels que ceux de Derrida, Foucault ou Rorty ne se laissent pas ramener à des formes plus traditionnelles de scepticisme, de relativisme ou d’historicisme habillées de neuf. Dans cette hypothèse (du reste plausible), pourquoi ne pas se contenter d’en revenir au débat philosophique au premier degré, certes moins exaltant mais néanmoins plus rationnel, sans perdre son temps et son énergie à lire la prose complexe dans laquelle ces positionnements trouvent à s’exprimer ? Je soupçonne de nombreux philosophes analytiques de s’être laissé détourner des doctrines post-structuralistes françaises par des considérations de cet ordre. Par ailleurs, s’il s’avère que les dites doctrines présentent bel et bien un intérêt (métaphilosophique), cela doit être démontré de manière raisonnée et non pas simplement affiché, comme si la présence d’un discours au rayon des nouveautés constituait à elle seule un argument. *Ei dè philosophēin, philosophēon ; ei dè mē philosophēin, philosophēon*. Si l’œcûménisme est une attitude souhaitable, il appartient aux philosophes E ou “ post-A ” d’en apporter la preuve. A supposer qu’une telle attitude soit possible, elle doit se fonder sur un échange non pas des seules thématiques et centres d’intérêt, mais aussi des pratiques. Or, j’ai tenté d’indiquer que du point de vue des critères stylistiques, la PA est actuellement sans rivale.

Certains pourraient objecter à ce stade que j’ai moi-même eu recours, sous une autre forme, à une argumentation de type paradigmatique. Toutefois, mon propos n’est pas de laisser entendre que les philosophes français et américains vivent dans des mondes différents, sujets à des “ schémas conceptuels ” incommensurables. Si les A en venaient à utiliser pareil argument afin de justifier la résistance qu’ils opposent à toute confrontation d’idées avec des philosophes issus d’une autre tradition, ils se mettraient dans l’incapacité de faire croire que leur but est de défendre un idéal de communication rationnelle. Néanmoins, il est exact que la communication rationnelle ne peut exister en philosophie (pas plus que dans tout autre domaine) si aucun effort n’est fait pour la *mettre en pratique*. En ce sens, il existe bien des paradigmes distincts qui déterminent des habitudes mentales divergentes et des dispositions différentes à l’action. Il est vrai que l’on trouve au sein de la PC (notamment chez Habermas et Apel) de nombreuses prises de position en faveur du “ dialogue ” et de la “ communication rationnelle ”, et que Rorty donne pour but à la philosophie d’être une “ conversation ininterrompue ”. Mais ces prises de position ne peuvent que demeurer abstraites et irréalistes tant qu’elles ne sont pas mises en pratique au sein d’institutions philosophiques et qu’il n’existe aucun consensus véritable sur les critères de la rationalité en philosophie. Certains post-structuralistes français sont fiers d’avoir “ traversé l’Atlantique ” et se sentent flattés parce que leurs idées font l’objet de débats dans les universités et les revues américaines. Mais on ne saurait se contenter d’une simple traversée de l’Atlantique. Le philosophe français décidé à explorer le Nouveau Monde ne peut se contenter de simple rencontres avec les indigènes s’il souhaite communiquer avec eux.

Il en va de même quand les philosophes français tentent de s’intéresser sérieusement à la philosophie analytique. Depuis une ou deux décennies, quelques rares individus ont fait un effort considérable pour faire

connaître en France les écrits et les idées de Frege, Russell, Carnap, Quine et Wittgenstein, et un nombre réduit mais croissant de philosophes français se considèrent aujourd'hui comme travaillant au sein de la PA. Le paysage a manifestement changé depuis 1962, année où un certain nombre de philosophes français rencontrèrent Quine, Ryle, Ayer et Strawson à Royaumont et se montrèrent incapables de communiquer avec eux. Il n'en reste pas moins que la PA est encore loin d'être pratiquée en France, car le climat universitaire et institutionnel que je viens de décrire en empêche le développement. Pour l'instant, l'essentiel du travail réalisé en France dans le domaine de la PA reste historique et descriptif, ce qui n'a rien de surprenant. A ce jour, seuls quelques individus ont réellement tenté de pratiquer la PA et de publier des ouvrages ou des articles, dans de grandes revues A. Les progrès sont lents, et continueront de l'être aussi longtemps que le soutien des structures universitaires continuera à manquer. Les avancées ne peuvent être que modestes et graduelles, puisque *c'est toute une culture* qui fait défaut.

Ces considérations sur l'avenir des échanges entre deux traditions philosophiques soulèvent un autre problème d'envergure. Si l'on est convaincu, comme moi, que depuis la Guerre certains partis-pris, voire certaines habitudes mentales de la philosophie française ont fait plus de mal que de bien et que nous en sommes au point où elles risquent de devenir contre-productives, doit-on choisir de faire table rase du passé pour pratiquer la PA *américaine, britannique*, voire (pourquoi pas ?) *australienne* ? Ou bien devons-nous revendiquer notre héritage et donner naissance à une variété de PA bien *française*? L'inadaptation évidente du système institutionnel français milite en faveur de la première de ces tactiques. Mais on ne pourrait l'adopter sans procéder à une réforme du système universitaire sur une échelle bien trop considérable pour que les gouvernements actuels puissent l'envisager, même dans le cadre du futur système éducatif européen. Les philosophes analytiques français pourraient se laisser tenter par une autre possibilité : émigrer (quoiqu'il n'y ait pas de " brûler ou adorer " pour un Français, qui voit dans le dénigrement de son pays une forme de patriotisme).

Le fait que la philosophie française ne se résume pas au seul post-structuralisme et que la tendance à l'irrationalisme à laquelle elle est actuellement sujette est incapable de venir à bout de sa tradition rationaliste (également dite " cartésienne " ou encore " positiviste ") incite à préférer la seconde tactique. La meilleure façon de faire la promotion de la PA en France n'est peut-être pas de vouloir l'" importer " d'Angleterre ou d'Amérique, mais de chercher à redonner vie aux pans de la tradition philosophique française qui s'harmonisent le mieux avec elle. J'ignore comment il faudrait s'y prendre. Mais il n'y a qu'une marge étroite entre la PA *à la française*, qui risque de devenir vite plus française qu'analytique, et la PA française, qui court le risque inverse. De ce point de vue, la seconde tactique est plus facile à mettre en œuvre dans des pays tels que l'Allemagne ou l'Autriche, où la PA est bien enracinée (après tout, Brentano, Meinong, Wittgenstein, Frege, Schlick et Carnap furent d'abord des philosophes allemands ou autrichiens avant d'être rangés parmi les A).

Néanmoins, étant donné qu'il ne faut pas espérer de progrès notables sans changements importants dans les institutions et dans les habitudes mentales des philosophes A français, quelle contribution ces derniers peuvent-ils apporter aux débats actuels dans le champ de la PA ? Quels sont les pistes de recherche les plus prometteuses ? Pour ne parler que de mon cas personnel, et sans vouloir donner de consignes ni de directives, je mentionnerai trois catégories de problèmes, choisies parmi bien d'autres, qui me semblent mériter une étude plus approfondie, et à l'examen desquelles les philosophes tant français qu'américains pourraient apporter leur contribution (séparément ou en collaboration).

L'émergence des sciences cognitives et la perspective d'une coopération entre philosophes, linguistes, logiciens, spécialistes de l'intelligence artificielle, psychologues et praticiens des neurosciences a transformé de bien des manières le paysage philosophique au cours des vingt-cinq dernières années. En Amérique et ailleurs, cette coopération a fait naître de nouvelles perspectives en philosophie du langage et en philosophie de l'esprit, et a communiqué à la PA un dynamisme qui manquait encore à ses formes les plus traditionnelles, issues du "tournant linguistique". En ce sens, loin d'être le dernier épisode en date de l'histoire du scientisme philosophique, ce qu'on appelle la "révolution cognitive" s'est à mon sens avéré extrêmement fécond. Des philosophes naguère convaincus que l'"axiome fondamental" de la PA n'était autre, pour reprendre l'expression de Dummett, que le primat de la philosophie du langage sur toutes les autres branches de philosophie (et notamment sur la philosophie de l'esprit), ont dû réviser leur opinion, ou du moins prendre au sérieux une hypothèse d'un autre ordre, à savoir qu'il est possible *au moins jusqu'à un certain point* de rendre compte de la nature de la pensée indépendamment de la nature du langage. Le débat entre naturalistes et normativistes est naturellement bien antérieur à l'apparition des sciences cognitives. Il s'agit d'une manière d'aborder le problème traditionnel de la place de l'homme dans la nature, qui est devenue l'une des questions les plus fondamentales auxquelles sont confrontés les A.

Il est vrai qu'une réflexion sur les "sciences humaines" est menée en France depuis les années 1950 ; les travaux de Granger sont parmi les meilleurs dans ce domaine. Mais, dans l'ensemble, la question de la nature des sciences humaines a été posée dans les limites par trop restrictives du paradigme structuraliste. Le paradigme cognitif, si tant est qu'il existe, peut suggérer de nouvelles manières d'aborder le problème. Dans ce domaine, deux questions intéressantes peuvent être posées. (1) Sommes-nous tenus de choisir entre une description "naturaliste" et une description "normative" du fonctionnement mental ? (2) Comment définir au juste les normes et la dimension normative correspondant à ce fonctionnement ? En ce sens, il semble que les travaux de théoriciens "interprétatifs" tels que Davidson et Dennett se situent à mi-chemin entre la tendance naturaliste et la tendance normative.

Le réalisme a longtemps constitué une deuxième problématique majeure au sein de la PA. En philosophie des sciences, la controverse opposant réalistes et instrumentalistes est aussi vivace que jamais. Michael Dummett a posé la question en termes sémantiques, en opposant deux théories du sens, l'une de type vérificationniste et l'autre de type vériconditionnel; par ailleurs, la controverse sur le platonisme et l'intuitionnisme reste également à l'ordre du jour en philosophie des mathématiques. Les post-structuralistes français se désintéressent entièrement de cette question, qu'ils considèrent comme un débat métaphysique dépassé. Serait-ce aller trop loin que de suggérer aux philosophes désireux de "déconstruire le platonisme" de s'intéresser à la manière dont il est *construit* pour les mathématiciens ? Plus sérieusement, il est permis de suggérer que les philosophes auraient intérêt à prêter davantage attention à ces débats dans un pays où il existe une forte tradition intuitionniste en philosophie des mathématiques (Descartes, Poincaré, Hadamard, Borel). Telle est l'orientation choisie par Jacques Bouveresse dans son important travail sur la pensée mathématique de Wittgenstein, et je pense qu'il y a là une piste prometteuse pour de futures recherches. Du côté américain, il est beaucoup question de l'influence du pragmatisme sur la philosophie américaine, Rorty allant jusqu'à laisser entendre que le pragmatisme de Dewey est plus significatif que la version de Peirce. Quelques-unes de ces questions, auxquelles d'important travaux ont été consacrés tant en France qu'en Amérique, apparaîtraient sous un jour nouveau si on approfondissait le travail de Peirce sur le *réalisme*.

La troisième problématique que je souhaite évoquer concerne l'histoire de la philosophie. Il n'est pas excessif d'affirmer que l'histoire de la philosophie exerce sur la philosophie française une tyrannie telle qu'elle l'a complètement assimilée. D'un autre côté, la PA présente le défaut inverse : Aristote, Descartes ou Kant sont trop souvent lus par les A comme s'ils venaient de publier des articles dans la dernière livraison de *Mind* ou de *The Journal of Philosophy*. Même si je suis convaincu que cette manière de considérer le passé de la philosophie a de nombreux avantages (et serait un bon antidote à l'historicisme français), il est indéniable qu'elle a faussé quelque peu les débats. Mais ceci aussi est en train de changer. En Amérique, on constate un intérêt croissant pour l'histoire de la philosophie, et les Français prêtent une attention grandissante au travail de reconstruction mené par les philosophes analytiques. Il est donc raisonnable d'espérer que l'histoire de la philosophie puisse acquérir une pertinence à la fois historique *et* critique et qu'elle devienne ainsi l'une des disciplines au sein desquelles une réelle coopération soit possible entre philosophes des deux côtés de l'Atlantique.

Post-scriptum, 11 septembre 2002 : les deux cultures

J'ai écrit cet article il y a une dizaine d'années²⁴, en espérant que les faits démentiraient mon diagnostic pessimiste quant à la séparation des deux cultures qui divisent la philosophie contemporaine. Depuis la situation a-t-elle réellement changé ? Elle a changé au sens où il y a à présent bien plus de philosophie analytique dans les pays traditionnellement « continentaux », et inversement bien plus de philosophie continentale dans les pays de tradition « analytique ». Qu'on consulte, par exemple, le *Philosophical Gourmet Report*, un guide (très contestable) des départements de philosophie américains : on y trouvera de nombreux départements supposés forts en « philosophie continentale ». Ou encore qu'on lise le récent ouvrage *British Philosophy* (Routledge, Londres, 2002) qui produit des interviews supposées représentatives des jeunes philosophes britanniques contemporains : un tiers seulement d'entre eux se réclament de la philosophie analytique. Inversement, la philosophie analytique a fait de gros progrès en France, en Allemagne, en Italie et ailleurs en Europe. Des sociétés de philosophie analytique très actives ont vu le jour, des revues, et la circulation (d'aucun diraient la mondialisation) de la philosophie analytique en Europe s'est accrue. En France, en Allemagne, en Italie, des philosophes analytiques accèdent à des postes de responsabilité au sein de l'institution universitaire, et le nombre des étudiants travaillant sur ces sujets augmente. Alors, faut-il dire que le rideau de fer est tombé et que la mixité des cultures philosophiques est en marche ?²⁵

J'en doute beaucoup, et je ne peux pour cela que rappeler quelques faits bien connus. Une culture philosophique c'est d'abord un enseignement, un canon, et une communauté de professeurs et d'étudiants qui travaillent en commun : on peut difficilement parler d'une « école » en philosophie quand il n'y a pas un nombre suffisant de professeurs pour faire école et d'étudiants pour être écoliers. Pour ne parler que du XX^{ème} siècle, l'école de Brentano en Autriche, l'école de Marbourg, le courant phénoménologique, le Cercle de Vienne, la Cambridge des années 1900-1930, et le courant analytique aux Etats Unis, ont été des écoles en ce sens. La plupart des écoles de philosophie depuis le XIX^{ème} siècle se sont constituées autour d'un maître dans un centre universitaire, qui a essaimé des disciples, lesquels ont à nouveau fait école, etc. Le développement de

²⁴ Depuis, j'ai eu l'occasion de traiter de ces sujets notamment dans *La dispute*, Paris, Minituit 1997.

²⁵ On me dit souvent (voir par exemple les articles réunis dans un dossier sur « l'avenir de la philosophie analytique » dans *Cités*, n°5) que j'exagère, que je noircis le trait pour les besoins de ma cause. Les quelques remarques qui suivent visent à renfoncer ce clou.

la philosophie analytique aux Etats Unis par exemple a suivi ce modèle et il n'était pas indifférent que ce fussent d'abord des immigrés qui l'ont installée : Carnap à Chicago, Reichenbach à Los Angeles, Tarski à Berkeley, etc. Mais on en dirait autant de Quine à Harvard, Lewis à Princeton, Armstrong à Sydney, Jackson à Canberra, etc. En France, la seule école de ce genre qui mérite ce nom est celle des Annales en histoire. En philosophie, on ne peut pas dire qu'un ou plusieurs philosophes ait fait école. Car même les philosophes contemporains les plus réputés, Foucault, Deleuze, Derrida, et même Ricoeur, ont toujours travaillé aux marges de l'université ou quasiment en dehors d'elle. La loi Faure de 1968 a aboli le système des chaires, qui persiste encore ailleurs en Europe. Je n'en suis pas nostalgique, mais force est de constater (par exemple en Suisse) qu'il favorise plus un travail collectif du professeur avec ses assistants et ses étudiants. A fortiori, les philosophes analytiques français auraient bien du mal à faire école en ce sens. Le développement de la philosophie analytique dans les pays anglo-saxons est coextensif au développement des universités sur le modèle américain. Or en France, on sait que la philosophie est très présente dans l'enseignement secondaire, qui pèse, en bien ou en mal, sur son devenir dans le supérieur (via les concours de recrutement, notamment). Le modèle du philosophe n'est pas le professeur d'université mais le « prof de philo ». Si l'on s'en tient à l'université, il est notoire que même si le système d'enseignement supérieur français dispose d'établissements appelés « universités », ils n'en ont, au regard du système américain ou même britannique, que le nom. Scindé d'une part entre les « universités » proprement dites (si l'on peut dire) et les grandes écoles (lesquelles reçoivent 30% du budget total de l'enseignement supérieur pour 3% des étudiants), et d'autre part entre les universités et le CNRS, le système universitaire français cache mal sa misère. Il suffit à un philosophe d'outre Atlantique de rendre visite à ses collègues français : il constatera que dans la plupart des « départements » français de philosophie (qui n'ont d'autonomie financière et administrative que de façade, l'ensemble du système étant piloté en fait par le Ministère), les professeurs n'ont (pratiquement) pas de bureau individuel, les étudiants pas de salle de réunion, les secrétariats pas (ou très peu) de personnel et les bibliothèques pas (ou peu) de livres ni de revues. Les choses s'améliorent, mais nous avons à rattraper 30 ans de déréliction universitaire. On peut – et c'est d'ailleurs ce qu'attendent nos gouvernements – faire des miracles même sans moyens. Après tout avec seulement quelques centres réputés, de la craie et quelques ordinateurs, nos mathématiciens sont parmi les meilleurs du monde. Pourquoi des philosophes ne pourraient-ils a fortiori en faire autant ? Pour qu'ils en fassent autant, il faudrait au moins qu'ils aient acquis les méthodes de travail collectif des scientifiques. Or en France ces méthodes sont inexistantes, et tout favorise la solitude. Plus de trente ans après mai 68, le modèle du cours magistral est toujours dominant (à cette nuance près qu'au lieu d'avoir un petit nombre de grands mandarins tout le monde est à présent un petit mandarin), les étudiants sont d'une passivité imperturbable, et très peu osent venir poser des questions aux rares heures de réception (faute de bureaux ou parce qu'ils ont toujours un train à prendre) des professeurs. Bien sûr il n'y a pas, comme à Oxford, de *tutorials*. Les revues de philosophie sont peu nombreuses, et dépassent rarement 500 abonnés ; c'est à peine, la plupart du temps si elles ont un authentique système de *refereeing*. Bref, tous les éléments de ce que l'on peut appeler la culture de l'examen, de la critique, et de la discussion manquent dans le système universitaire. Ce n'est pas qu'il n'y ait pas en France de discussions : mais elles ont lieu le plus souvent ailleurs qu'à l'université. La philosophie « professionnelle », « académique », « universitaire » a mauvaise presse, et nos gouvernements préfèrent financer des institutions comme le Collège International de Philosophie - qui est n'est pas plus collégial, international, et de philosophie que le Saint Empire Romain Germanique n'était saint, empire, romain ni germanique.

Je ne dis pas que ces conditions institutionnelles sont suffisantes, puisque nombre de philosophes américains ou anglais qui se veulent « continentaux » en disposent et ne deviennent pas pour autant des analytiques. Mais elles sont au moins nécessaires : car dans de telles conditions, comment s'étonner que la philosophie analytique, en plus des obstacles traditionnels (elle est jugée tour à tour « américaine », « empiriste », « pragmatiste », « logicienne », « technique », et autres péchés capitaux contre l'Esprit) auquel elle doit faire face, ait du mal à s'implanter en France? Les résultats sont là. La philosophie analytique est très peu enseignée à l'université (ce qui ne veut pas dire qu'on n'y fasse pas référence dans tel ou tel cours). Il y a trois ans, on fit une recension des programmes d'enseignement des universités françaises : la part de la philosophie contemporaine (analytique et continentale comprise) n'excède pas 20%, tout le reste relevant de l'histoire de la philosophie. Il n'y a, en 2002, pas plus d'une trentaine d'étudiants faisant des thèses de philosophie analytique *stricto sensu* (même s'il y a beaucoup de thèse du type que j'appelais dans mon article « oecuménique ». La Société française de philosophie analytique (SOPHA) n'a guère qu'une centaine de membres (contre près de 600 pour son homologue italienne, 1500 pour son homologue allemande). Les affiches annonçant son congrès en 1997 furent arrachées dans un grand nombre de départements de philosophie où elles avaient été apposées. En 1999 le jury de l'agrégation de philosophie, ce bastion du conservatisme institutionnel français, s'est un peu ouvert à la philosophie analytique, et en 2002, petite révolution, l'un des auteurs du programme officiel a été Russell : concert de protestations. Deux membres du jury ont « démissionné », au motif que ce n'était pas un auteur « formateur », à la différence des auteurs idéalistes allemands (auxquels il va de soi que la simple présence d'un anglais ne peut que faire de l'ombre). En 2002 encore, les étudiants eurent à expliquer un texte de Platon qui contenait quelques subtilités « logiques » : on protesta contre ce mauvais coup fait à Platon, l'*Euthyphron* n'étant pas, bien entendu, un dialogue vraiment platonicien. En 2001 encore, une (-nière) réforme des programmes de philosophie de terminale fut proposée, qui incluait parmi ses recommandations le souci d'apprendre aux élèves à argumenter. Rien là de bien révolutionnaire, mais à nouveau tollé général : l'argumentation, lut-on dans les pétitions contre cette réforme, n'est que de la rhétorique. On dit que 80% des professeurs se sont associés au rejet de cette réforme. 80% semblent donc penser que l'argumentation n'est pas souhaitable en philosophie. On croit rêver. La philosophie analytique est peut être plus visible qu'il y a une trentaine d'années (elle est traduite, publiée, et l'un de ses principaux représentants, Jacques Bouveresse est professeur au Collège de France), mais elle ne fait pas partie de la culture académique. Tant que le système universitaire français maintiendra sa culture de l'autorité, du commentaire herméneutique, de la déférence vis à vis de l'histoire et des textes, le type d'attitude et d'esprit qui prévaut dans la tradition analytique ne pourra pas pénétrer. Quand il s'agit de juger un livre pour un compte rendu, de voter pour un candidat dans une élection universitaire ou pour l'obtention d'une bourse, ou encore de lire en commun un article pour un comité de revue, A et non A, C et non C ne parviennent pas à s'entendre. Ils ne parlent pas le même langage, et quelquefois on a même l'impression qu'ils ne font pas le même métier.²⁶ Quand ils ont à siéger dans des jurys de thèse, de concours ou d'examen, ou dans des comités de recrutement universitaire, les A et les C ont, malgré toute la bonne volonté et le souci de l'institution qu'ils peuvent avoir, bien du mal à coexister pacifiquement. Marcel

²⁶ Ce n'est pas propre à la France. L'*International Journal of Philosophical Studies*, revue au comité de laquelle j'appartiens, et qui prône un pluralisme affiché, a fini par publier bien plus d'articles « continentaux » que d'articles « analytiques ». Pourquoi ? Parce que les lecteurs « analytiques » sont bien plus critiques et sévères, alors que les lecteurs « continentaux » sont plus accueillants vis à vis des articles soumis à publication.

Conche, l'un de nos sages contemporains, ne voyait-il pas dans le fait qu'un « analytique » puisse élire un « phénoménologue » dans une élection universitaire le triomphe du scepticisme contemporain²⁷ ?

Faut-il se plaindre de cette situation et la déplorer ? Je ne veux certainement pas dire que parce qu'un type de philosophie est plus analytique elle est pour autant meilleure, ou que parce qu'elle est continentale, elle est plus mauvaise : il y a de la mauvaise philosophie partout, y compris du côté analytique. La philosophie n'étant pas une science exacte, ni même une science, elle ne peut pas faire la preuve de son efficacité et encore moins de celle de sa vérité. Doit-on également regretter qu'il n'y ait pas de culture commune en philosophie, et que ceux qui considèrent que la philosophie s'incarne plus chez Kant, Hegel, Nietzsche, Heidegger, Foucault ou Derrida ne puissent plus comprendre ceux pour qui elle s'incarne chez Frege, Russell, Quine, Davidson ou Lewis ? On ne doit le regretter, à mon sens que si l'on considère encore que le but de la philosophie est de produire un certain type de connaissance, et de viser par là à un certain type de vérité (qui n'est ni la vérité religieuse, ni la vérité scientifique), et que l'université a pour but de rechercher la connaissance et de l'enseigner. On n'est pas obligé d'adopter ces buts, et on peut soutenir, comme Deleuze ou Serres, que la discussion n'a jamais aidé qui que ce soit en philosophie, et que la vérité est un idéal nocif. On peut aussi penser que la création authentique en philosophie ne peut pas exister à l'intérieur de quoi que ce soit qui ressemble à une université. Si on pense cela, il n'y a rien à déplorer (mais peut être même tout à louer) ni dans la situation française et européenne en général, ni dans le fait que les deux cultures sont vouées à l'incommunicabilité mutuelle. J'écris le 11 septembre 2002, et le sort de la philosophie, en ce monde, importe peu. En revanche il me semble que le sort de l'éducation, y compris de l'éducation supérieure, et celui d'institutions qui soient encore vouées à la connaissance et la critique, importe encore.

²⁷ Le Magazine Littéraire, 2000, « le retour du scepticisme ?