

Groupe d'étude
interuniversitaire
sur la postmodernité

SUR LA PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

Présentation de Olivier Clain

Séminaire du 8 novembre 1991

Cahiers de recherche

SÉMINAIRE POSTMODERNITÉ du 8 novembre 1991.

Présentation : Olivier Clain.

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE.

Olivier Clain : Il ne s'agit pas pour moi de traiter du discours philosophique sur la postmodernité. Il s'agit plutôt, dans la perspective d'une réflexion sociologique sur l'évolution de la connaissance, d'introduire à une analyse de la genèse de l'esprit postmoderne en philosophie, comme on peut essayer de le faire à propos de la technique ou de la science.

On peut définir le discours philosophique par quatre grands idéaux régulateurs¹. C'est un discours qui vise à énoncer le vrai et qui, dans le même temps, se propose de démontrer les propositions avancées. Le discours philosophique, y compris dans la modernité, a conservé de soi-même l'idée très haute d'être le discours théorique par excellence, conception qui était apparue dans la période socratique de la philosophie grecque. C'est un discours qui se réfère à l'expérience humaine, avec cette particularité qu'il ne prétend pas renvoyer à une seule de ses dimensions, l'expérience sensible, comme c'est le cas de la science, mais qu'il confronte ses propositions aux données globales de l'expérience. Il se veut un discours sur l'être, sur le fait de l'existence et sur les modes de l'existence, et procède à la classification des différents domaines de l'étant où s'exercent des modalités d'existence différentes. Enfin, c'est un discours qui possède son propre ordre de résolution des problèmes, ordre qui n'est pas nécessairement fondé sur la réfutation mais sur l'interprétation et le dépassement progressifs des *a priori* des discours qui ont précédé. C'est un discours qui possède donc sa propre cumulativité différente de la cumulativité du discours scientifique. Ces quatre grandes caractéristiques qu'on reconnaît au discours philosophique depuis les Grecs forment ce qu'on peut appeler l'idéaltype du discours philosophique moderne en autant que c'est précisément dans la modernité qu'elles ont été explicitées complètement.

Si l'on considère maintenant l'histoire de la philosophie jusqu'à la fin du XIX^e. siècle il est possible de distinguer schématiquement deux grandes périodes : celle de la philosophie traditionnelle et celle de la philosophie moderne. Ces deux périodes se distinguent par la manière dont à chaque fois le problème fondamental qu'affronte le discours philosophique est résolu. Vouloir dire la vérité de l'être et la démontrer c'est supposer que les catégories du discours renvoient de quelque manière aux catégories de l'être lui-même et que les principes logiques du discours sont aussi les principes ontologiques qui gouvernent l'existence de ce qui est. Si on la

¹ Evandro Agazzi. Philosophie, science, métaphysique. Voir ma présentation critique de l'ouvrage dans Dialogue, Vol. 30, n° 4, 1991.

prend comme un tout, la première période se caractérise par la supposition d'une identité immédiate de la pensée et de l'être. C'est-à-dire que pour la philosophie traditionnelle les catégories du discours humain - comme la quantité, la qualité, la relation, etc. - sont en même temps les catégories qui structurent l'essence de l'étant. Les catégories et les principes logiques qui structurent le discours humain dans n'importe quelle langue naturelle utilisée par l'homme sont des catégories qui structurent son expérience, et qui structurent aussi l'être de l'étant, qui structurent son essence et son mode de maintien dans l'être.

La philosophie traditionnelle va se diviser sur la question de savoir quel est le mode d'existence propre de ces catégories dans l'étant. Il y a deux solutions à ce problème : ou bien on considère que les catégories qui structurent l'être de l'étant existent comme catégories dans un arrière-monde intelligible - ça va être la solution de Platon mais surtout celle du néo-platonisme qui va gouverner toute la philosophie du Moyen Age - ou bien, on pose, comme Aristote, que ces catégories sont présentes dans le monde que nous connaissons. Sur cette question il y a eu un débat à l'intérieur de la philosophie traditionnelle qui a duré plus de mille ans (en fait jusqu'à la fin du Moyen Age) mais ce débat s'est déroulé autour d'un accord fondamental concernant le fait que le discours philosophique trouve le lieu d'identité entre la pensée et l'être dans les catégories, conçues comme des essentialités réelles.

La philosophie moderne s'est construite en opposition à cette perspective réaliste de la philosophie traditionnelle. La philosophie moderne est idéaliste parce qu'elle pose que les catégories sont uniquement construites par la subjectivité transcendantale et qu'elles sont projetées sur l'étant en soi. Par conséquent, pour la philosophie moderne, la catégorie est bien encore le lieu de l'identité entre la pensée et l'être, mais l'être pour le sujet pensant, c'est-à-dire "l'objet". La philosophie moderne ne croit plus à l'identité entre la chose en soi et le sujet pensant mais affirme plutôt l'identité entre l'objet et le sujet connaissant. Hegel clôt la période classique de la philosophie moderne en affirmant à la fois l'identité sujet/objet et l'identité entre la genèse de l'objet et la genèse de l'en soi.

La philosophie contemporaine est pour l'essentiel et définitivement une philosophie pragmatique, c'est-à-dire qu'elle ne pense plus seulement l'identité sujet/objet comme une identité posée par la pensée mais comme une illusion d'identité nécessaire à l'opération "pratique" : le fantasme d'identité entre la pensée et l'en soi dérive seulement de l'action vivante et des nécessités de sa reproduction. Par conséquent, si l'opposition idéalisme/réalisme peut encore ressurgir à l'intérieur d'un paradigme pragmatique elle ne peut plus du tout avoir la même signification que précédemment : elle a un rôle tout à fait secondaire de répartition des positions à l'intérieur d'un courant quelconque du pragmatisme. Le

pragmatisme a la capacité de déplacer le lieu même de la vérité. La vérité, pour le pragmatisme, n'est plus d'ordre théorique - et c'est là qu'est toute la question - mais d'ordre pratique. Le pragmatisme n'a fait que développer une thèse que Marx a énoncé en 1845. Lorsque Marx dit que les questions d'ordre théorique concernant la validité de la connaissance ne sont plus des questions d'ordre théorique mais sont justement des questions d'ordre pratique², je dirais qu'il anticipe de 50 ans sur ce que va dire Peirce. Peirce reprend exactement le même propos lorsqu'il dit que les questions qui sont traditionnellement débattues par les philosophes sont des questions d'ordre pratique, qui ne trouvent que dans la sphère de la pratique leurs solutions. La philosophie européenne a pris trois quarts de siècle pour se ranger à son tour au point de vue de Peirce mais il est clair que la situation contemporaine voit le triomphe du pragmatisme sous ses différentes formes. C'est ainsi qu'on assiste à un déplacement fondamental du paradigme de la philosophie, et ce, aussi bien par rapport au paradigme de la philosophie moderne que par rapport au paradigme de la philosophie traditionnelle. Dans ce sens-là, je crois qu'on peut parler d'un esprit postmoderne de la philosophie.

Il me semble qu'on arrive à la situation contemporaine en trois temps. Premier temps : on assiste à un déploiement de ce que j'appelle le modernisme en philosophie ; 1840-1890, de Hegel à Nietzsche, premier cycle du modernisme philosophique et 1890-1930, deuxième phase du modernisme. Deuxième temps : la période que j'appelle autocritique du modernisme et qui va de 1930 à 1970. Troisième temps, enfin : la période que j'intitulerai postmoderne et qui couvre les 20 dernières années.

Hegel est le point d'arrivée de la période classique de la philosophie moderne. Sa philosophie se déploie en un système articulé de façon telle que le discours se ferme sur lui-même à l'intérieur de chacune de ses parties et à l'intérieur du système dans son entier qui est ainsi posé comme un cercle de cercles. La première partie du discours philosophique est phénoménologique. Elle vise à décrire les structures fondamentales de l'expérience humaine et leur succession à la fois logique et historique. Ce discours se termine par une rétrospective du chemin parcouru qui met à jour la logique d'engendrement de l'objet de l'expérience, laquelle va être, dans un deuxième temps, traitée dans ce que Hegel appelle la "Science de la logique". Cette logique d'engendrement de l'objet de l'expérience va être analysée d'une double manière (puisque la "Science de la logique" de Hegel est à la fois une logique et une ontologie) : comme une logique

² On sait que pour Marx la pratique désigne la sphère d'activité où l'homme transforme le donné en fonction d'un idéal et qu'elle ne se confond ni avec la sphère théorique ni avec la sphère éthique de l'expérience. Le primat de la pratique : là dessus se rencontrent Nietzsche, Marx, Peirce, c'est-à-dire toute la première "période moderniste" de la philosophie contemporaine.

d'engendrement de l'être en soi de l'étant - c'est ce que Hegel appelle la logique objective - et d'autre part, comme la logique de l'activité cognitive - ce que Hegel appelle la logique subjective. La première partie de sa logique - Hegel le dit explicitement - correspond à ce que, traditionnellement, on appelait une ontologie, une théorie de l'étant en tant qu'il est étant. La deuxième partie correspond à ce que traditionnellement on appelait une logique, c'est-à-dire une théorie de l'activité cognitive. À la fin de la science de la logique, Hegel arrive à ce résultat : il a explicité l'engendrement des catégories qui sont utilisées par le discours en général et le sens de l'être en général. Le sens de l'être se conçoit chez Hegel comme l'Idée absolue, c'est-à-dire comme la processualité dialectique de l'être révélée à elle-même dans la processualité dialectique de la connaissance. On a donc un cercle où le point de départ se trouve éclairé par le dernier moment, exactement comme dans la Phénoménologie de l'Esprit on a déjà un cercle dans la mesure où la première forme d'expérience humaine analysée par Hegel (l'expérience sensible) se trouve éclairée par la dernière, le savoir absolu. Le savoir absolu (la sagesse) est ainsi découvert comme immanent à toute forme d'expérience humaine, n'étant rien d'autre qu'une objectivation de soi du rapport d'objectivation et cette objectivation de soi du rapport d'objectivation étant toujours déjà présente dans l'expérience. La philosophie réelle forme la troisième partie du discours et la deuxième du système proprement dit. Elle est la philosophie de l'étant, non plus saisi dans sa logique d'être prise *in abstracto*, mais dans sa factualité spatio-temporelle. Elle examine la nature dans un premier temps, l'Esprit dans un deuxième temps. Dans les deux cas, elle examine l'étant dans sa factualité et cherche à retrouver la logique d'être, déjà analysée d'une manière générale et abstraite, et à saisir ses transformations effectives à travers une analyse concrète qui met à profit tous les résultats empiriques des sciences de la nature et tous les résultats empiriques des sciences de l'homme et de la société, mais qui s'arrange pour intégrer ce matériel empirique à un schéma spéculatif tiré de la logique. Dans ce sens, on peut dire de la philosophie réelle qu'elle est en partie "déduite" de la science de la logique, en même temps que le contenu du discours dans la philosophie réelle est en partie le résultat d'une intégration inductive des résultats des différentes sciences de l'époque de Hegel.

Il se trouve que Hegel maintient, dans son ontologie du devenir et donc aussi dans la philosophie réelle, une conception téléologique qui fait du devenir le résultat d'un *télos*, d'une fin d'auto-objectivation de la processualité : le devenir de l'être est conçu comme étant le résultat d'une tendance de la processualité dialectique de tout étant à se révéler à soi-même. Cette téléologie répond au souci de Hegel de maintenir son discours au niveau même de celui de la théologie, c'est-à-dire que le devenir reçoit,

dans la systématique de Hegel, outre le rôle de concept fondateur, le rôle et les attributs du concept de Dieu dans la philosophie traditionnelle. Pourquoi ? Parce que la philosophie traditionnelle, en tout cas depuis Saint Anselme, depuis le XI^{ème} siècle, posait que Dieu est le seul étant qui soit cause de soi et dont l'existence est nécessaire. En transférant la définition théologique traditionnelle de la divinité au devenir, Hegel fait du devenir la seule réalité véritable dont l'existence est nécessaire. Je dirais que ce caractère onto-théologique de la systématique hégélienne - comme l'a très bien appelé Heidegger - est présent aussi bien dans la science de la logique que dans la philosophie réelle. Dans la philosophie réelle, ce caractère onto-théologique se présente comme une substitution d'une auto-objectivation de la logique d'être, prise *in abstracto* comme logique universelle, à l'objectivation de soi, concrète, effective, réalisée par l'étant, en particulier évidemment l'homme. Tout individu singulier est saisi non pas dans ses déterminations réelles, non pas dans les déterminations contingentes qu'il se donne et qui lui sont propres mais dans la détermination universelle d'être objectivation de soi de l'être. Du même coup, l'auto-objectivation de soi de l'Idée, (c'est-à-dire de la logique d'être de ce qui est) apparaît comme le sujet réel en lieu et place du sujet réel, existant, individué, situé, déterminé. C'est ce que Marx écrit en 1842-43 dans sa Critique de la philosophie du droit de Hegel qui déborde considérablement le cadre d'une critique de la philosophie politique et qui pose des questions au niveau fondamental de l'articulation interne du système de Hegel. Marx, dès les premiers textes, remet en question l'articulation interne du système, le caractère onto-théologique du système et, plus précisément, le primat qui est accordé, du point de vue onto-théologique, à la science de la logique sur la philosophie réelle de l'Esprit. Ce que Marx met en question, c'est ce primat et les effets idéologiques de la substitution dont je viens de parler. Marx dit - en commentant le paragraphe 262 de la Philosophie du droit de Hegel - à propos d'un passage où Hegel explique la naissance de l'État dans ses rapports à la société civile et à la famille : "la famille et la société civile sont saisies comme des moments du devenir de l'État et le devenir de l'État est lui-même compris comme l'expression d'une nécessité, celle de l'auto-révélation à soi de la logique immanente de l'Esprit. Ainsi la famille et la société civile sont dépourvues de leur statut de sujets réels au profit de l'Idée réelle". L'Idée réelle, c'est l'Idée logique une fois incarnée. Mais même incarnée dans l'existence spatio-temporelle, l'Idée logique continue à primer dans son mouvement d'auto-révélation à soi, sur les déterminations factuelles, contingentes, singulières qu'elle meut dans l'existence.

C'est précisément sur ce thème du passage, dans le système hégélien, de la logique à la philosophie réelle, que s'engage la première grande période moderniste de la philosophie moderne. De 1840 à 1890, toute la

philosophie européenne s'engage dans une tentative de renversement de Hegel. Le renversement que vont chercher les jeunes hégéliens en général, Feuerbach, Marx, que va chercher Kierkegaard exactement avec les mêmes motifs philosophiques même si c'est pour, ensuite, en tirer autre chose - ce renversement est un renversement interne à la systématique hégélienne parce qu'il pose sa propre problématique dans les termes mêmes de la philosophie de Hegel. De manière générale la période qui va de 1840 à 1890 se caractérise précisément par le fait que le "modernisme philosophique" est constamment ramené à son origine hégélienne. La philosophie moderniste n'entend faire qu'une chose : dépasser la philosophie moderne sur le terrain même de la philosophie moderne, c'est-à-dire évacuer les scories de la philosophie traditionnelle qui sont encore intégrées dans la dernière grande systématique de la philosophie moderne : la philosophie de Hegel. Se débarrasser de la théologie, se débarrasser du primat de la logique sur la philosophie réelle, affirmer la positivité, l'immédiateté, la primauté de l'existant individué, situé et contingent, c'était là le thème philosophique constant de toute cette période. Dans le même mouvement, entre Hegel et Nietzsche, disparaît complètement - à part dans le matérialisme dialectique - l'idéal de système philosophique. Un idéal qui avait pourtant constitué un thème constant de la tradition philosophique depuis Platon jusqu'à Hegel. Par conséquent, le rejet du système hégélien se confond avec le rejet de tout système philosophique.

Entre 1840 et 1890, on peut distinguer trois types de modernisme : le modernisme existentialiste dont l'argument essentiel est le même que l'argument des jeunes hégéliens, est le même que l'argument de Marx. Ce qui ne fait pas l'affaire, dans le système de Hegel, c'est la substitution onto-théologique dont j'ai parlé, la substitution de l'auto-objectivation d'une logique universelle à l'activité réelle d'un existant singulier. Ce modernisme existentialiste met alors lui aussi l'accent sur les particularités individuelles, concrètes, de l'individualité spirituelle. On peut aussi trouver un modernisme de la philosophie de la science qui va vouloir se débarrasser du discours métaphysique et construire une pure philosophie réelle mais cette fois strictement assujettie à reproduire et à classer d'une manière systématique le discours de la science ; une philosophie réelle qui, à terme, va être obligée d'abandonner ses principes régulateurs en tant que discours philosophique et donc, devenir un discours sur le discours de la science. Enfin, le modernisme d'une philosophie de l'Esprit, fondée sur une anthropologie générale et critique des sciences de la société : Marx. Voilà les trois projets qui naissent, dans les années 1840, de la critique moderniste de la systématique hégélienne.

Je disais tout à l'heure que la fin du premier cycle du modernisme est marquée par l'oeuvre de Nietzsche et ce, dans la mesure où ce dernier porte à la conscience de soi ce qui avait été l'oeuvre et le projet

moderniste. Nietzsche le porte à la conscience de soi en disant qu'au fond, ce que le modernisme réalise c'est un nihilisme. Nietzsche fait un bilan - on le voit très bien en particulier dans ses premières oeuvres. Le modernisme est la réalisation nihiliste de la modernité et lui, Nietzsche, prétend dépasser ce nihilisme, en même temps que, d'une certaine manière, il se sent les deux pieds dedans. Cet effort de dépassement du nihilisme correspond à l'effort philosophique de la fin de son oeuvre où Nietzsche énonce la thèse de l'éternel retour, à laquelle il veut donner une portée métaphysique. Deuxième remarque à propos de Nietzsche. Un peu à la manière de Schopenhauer, Nietzsche va non pas saisir le développement du rapport d'objectivation, du rapport sujet/objet, comme l'activité d'un sujet sur son expérience, l'activité d'un sujet qui objective constamment l'expérience qu'il a du monde et qui, du même coup, se donne une nouvelle expérience du monde, mais partir de la chose en soi et postuler que la chose en soi est essentiellement une tendance, une volonté à exister, une puissance à exister et, par conséquent, tout le schéma peut lui-même être retourné comme l'expression du développement de la volonté de puissance, du développement de la volonté d'apparaître et de s'imposer, qui serait le propre de l'être de l'étant en général. Chez Nietzsche, il ne faut pas concevoir la volonté de puissance uniquement à l'intérieur du cadre d'une philosophie de l'Esprit. C'est à partir de cette catégorie métaphysique générale qu'on peut reprendre le thème de la volonté de puissance dans une philosophie de l'Esprit. Mais Nietzsche, en même temps qu'il maintient son discours à un niveau qu'il veut métaphysique - même si, en fait, il y parvient par un résumé des résultats qui sont opérés dans les autres sphères - ne conserve en rien non plus l'idée de système philosophique. D'une manière générale, la première période du modernisme se traduit par l'abandon de toute systématique. Pour la philosophie post-hégélienne, la catégorie logique, l'Idée, et son articulation interne que reflète le discours philosophique, cesse donc d'être le Vrai et Nietzsche abandonne tout programme véritablement cognitif, tout programme scientifique, pour la philosophie.

Je vois le deuxième cycle du modernisme comme un cycle où on va essayer de produire une philosophie scientifique. Il s'agit toujours de réaliser le rêve de la modernité qui était de créer un discours philosophique strictement certain, absolument apodictique, mais en adoptant désormais les critères de scientificité comme critères internes du discours philosophique. On va essayer de le faire de deux manières : d'une part, en reprenant la thématique traditionnelle de la logique formelle, on va essayer de perfectionner le discours logique de façon à faire s'évaporer les questions héritées de la philosophie traditionnelle, afin de dissoudre les discussions philosophiques et les "faux débats" et c'est tout le courant de la philosophie analytique qui commence, en fait, avec les Anglais, avec les

gens de Cambridge, More, Russell et le premier Wittgenstein (qui vient faire sa thèse de doctorat en Angleterre avant la Première guerre mondiale : le Tractatus). Ce courant a été anticipé, dès 1879, par Frege, qui, pour des raisons non exclusivement philosophiques (puisqu'il était à la fois mathématicien et philosophe) crée un nouveau langage logique. La nouvelle logique symbolique, proposée pour la première fois par Frege en 1879, fut bientôt adoptée et améliorée par Russell et Whitehead pour écrire les Principia mathematica. Je dirais que ce premier courant à l'intérieur du deuxième cycle du modernisme se termine avec le Cercle de Vienne. Toujours à l'intérieur du deuxième cycle du modernisme, il existe une deuxième tendance pour rendre la philosophie enfin scientifique, pour aller contre la solution désespérée ou le constat désespéré de Nietzsche : la tentative husserlienne de construire une phénoménologie - cette fois-ci, on part donc du discours sur l'expérience humaine - qui ouvrirait non pas véritablement une ontologie (Husserl se détourne de cette solution) mais qui ouvrirait, comme chez Hegel, à une logique de la connaissance - ce que Husserl appelle une logique transcendantale, dans un sens un peu différent de celle de Kant. En reprenant le projet de phénoménologie de Hegel, en le débarrassant de tout caractère onto-théologique et en le débarrassant de tout caractère dialectique (Husserl refuse la solution hégélienne), on a un mouvement qui cherche à réactiver le projet propre de la philosophie moderne, et de construire une théorie générale, non pas de l'être en soi mais de l'être tel qu'il nous apparaît. Dans son programme, Husserl est obligé de revenir à une position qui était celle de Fichte dans la philosophie allemande. Pour Husserl, le sujet connaissant ne fait pas que produire un objet d'expérience à partir de l'en soi, il ne fait pas seulement qu'avoir une intuition sensible pour produire l'expérience de caractère phénoménal mais, en plus de cela, la subjectivité est capable d'une intuition des essences ce que Kant refusait absolument mais que Fichte avait précisément lui-même choisi d'adopter comme solution. Cette solution consiste à dire que l'ensemble de tout ce qui m'apparaît est entièrement construit par la subjectivité, aussi bien du point de vue de son contenu que de celui de sa forme. Husserl représente cette tentative majeure, à la fin du XIX^e. et au début du XX^e. siècle, de retour à une philosophie scientifique. Pour tenter de battre la philosophie moderne sur son propre terrain il veut, par une nouvelle phénoménologie, construire une philosophie scientifique. La philosophie comme science, c'est là le thème central de toute l'approche husserlienne, exactement comme c'est le thème central de toute l'approche de la philosophie analytique dans cette période. En 1930, ce deuxième cycle du modernisme rencontre l'échec. D'une part parce qu'à l'intérieur de la philosophie analytique, la tentative du Cercle de Vienne s'avère un échec ; quelqu'un comme Popper qui appartient lui-même à la tradition de la philosophie analytique, démolit les thèses du Cercle de

Vienne d'une manière radicale. La construction d'un langage formel qui nous donne la précision nécessaire pour réaliser l'idéal moderne d'un discours philosophique aussi scientifique que le discours de la science cesse de mobiliser la philosophie. Dans le même temps Heidegger (qui fut le premier disciple de Husserl) voit bien l'échec d'une phénoménologie strictement idéaliste. L'approche phénoménologique - exposée dans L'Être et le temps - a en perspective la construction d'une ontologie et non pas d'une logique transcendantale. 1930, m'apparaît aussi être une date importante pour la philosophie française : c'est l'époque où Kojève arrive à l'École des Hautes Études pour donner son cours sur Hegel. 1930 m'apparaît être le coup d'arrêt de la première tentative phénoménologique moderniste et de la première tentative de la philosophie analytique et, à partir de là, on entre dans cette troisième phase dont je parlais tout à l'heure : phase qui correspond à la dissolution du modernisme en philosophie.

Pour être plus précis, dans les années 1930-1960, ont lieu les dernières tentatives, en France et en Angleterre, de construction d'une solution moderniste et, en même temps, le constat d'échec. En Angleterre d'abord : avec Wittgenstein qui devient professeur à Cambridge en 1929 s'ouvre une nouvelle ère pour la philosophie analytique. Wittgenstein va critiquer toute son oeuvre passée, et en particulier l'interprétation qu'elle avait reçue dans le Cercle de Vienne, dans la mesure où, désormais, il ne croit plus du tout à la possibilité et à la valeur d'une reconstruction d'une langue strictement formelle, strictement rationnelle, pour résoudre les problèmes de la philosophie. Wittgenstein dit, désormais, qu'il n'y a pas de métalangage. Le seul métalangage, c'est la langue courante, c'est la langue en laquelle viennent se puiser tous les langages formels. Wittgenstein se donne désormais pour programme de procéder à l'analyse philosophique du langage de tous les jours. Le deuxième Wittgenstein qui, cette fois-ci, va inaugurer le mouvement de la philosophie du langage (c'est donc 1930 la date du début de cette problématique en philosophie) se propose un programme simple : le discours philosophique n'est pas un discours qui vise l'Être - qui, selon lui, n'est accessible que par le silence du mystique - et il n'a rien à dire sur lui. La seule chose dont peut parler le discours philosophique c'est la manière dont nous parlons des choses. Dans cette perspective, le discours philosophique sera simplement vu comme un moyen d'élucidation de la communication quotidienne entre les hommes. À noter que dans cette perspective - et c'est pour cela qu'il y a rupture avec la période précédente - il n'y a plus du tout possibilité de construire une philosophie scientifique et il n'y a plus du tout l'intention de procéder à une critique systématique de la philosophie moderne ou de la philosophie traditionnelle ou à une surenchère sur l'une et l'autre. En France, à la même époque, se construisent deux courants qui vont être en concurrence

continue : le premier est celui de la phénoménologie "existentialiste"³. Contrairement à la phénoménologie husserlienne la phénoménologie française a abandonné le mirage de la scientificité moderne comme modèle pour le discours philosophique. C'est une philosophie qui se veut ouverte et qui ne refuse pas forcément les questions ontologiques : dans L'Être et le Néant, par exemple, Sartre prétend construire une nouvelle ontologie. Mais celle-ci n'a rien d'hégélien puisqu'elle est strictement dualiste et oppose continuellement l'en soi et la liberté de l'individu. La philosophie de Gabriel Marcel, quant à elle, est une philosophie typiquement kierkegaardienne, tout entière tournée vers la description de l'expérience de l'individu singulier, de sa situation de désespoir, de sa situation de péché, de sa situation indécidée quant à la foi (l'individu doit-il s'y engager ou non). On retrouve d'ailleurs un écho laïque de ces questions dans la philosophie de Sartre où la question fondamentale est celle de l'engagement politique et de l'engagement éthique, questions qui sont détachées d'une problématique générale à caractère ontologique ou à caractère systématique. D'autre part, concurremment à ce courant de l'existentialisme, on a un courant d' "anthropologie philosophique" - le même courant existe en Allemagne, à la même époque - qui cherche à produire une philosophie générale de l'esprit par le biais d'une intégration des résultats des différentes sciences de l'homme et de la société. Mais alors qu'en Allemagne - avec, par exemple, des gens comme Arnold Gehlen qui en est certainement le représentant le plus important mais aussi Ernst Cassirer, etc. - le discours philosophique produit réellement ce programme (c'est-à-dire la synthèse des résultats des acquis des sciences de l'homme et de la société), dans le cas de la France, c'est à l'intérieur même des différentes disciplines - l'anthropologie, la psychanalyse, etc. - que va s'énoncer un discours qui s'apparente au discours philosophique par sa portée spéculative. C'est la grande période du structuralisme en France et ce ne sont pas les philosophes qui la font naître mais plutôt les représentants des sciences de l'homme et de la société. La situation en Allemagne est exactement inverse pour des raisons sociologiques mais aussi, sans doute, institutionnelles. La situation française, à cette époque, tient à la perdurance d'un courant traditionnel en philosophie issu de Bergson et d'un néo-kantisme ambiant qui monopolise la plupart des postes institutionnels. Perdurance d'un courant traditionnel qui fait que le discours structuraliste va s'énoncer à côté de la philosophie même si tout le monde sait bien que c'est ce discours nouveau qui est réellement

³ Même si des gens comme Gabriel Marcel, Sartre ou Merleau-Ponty se réfèrent constamment à Husserl, à Heidegger, à Hegel - Hegel qu'ils connaissent par Kojève et Husserl et Heidegger qu'ils sont allés étudier en Allemagne et qu'ils ont abondamment commentés -, en fait le penseur qui les a inspirés est bien plus Kierkegaard que Husserl ou Heidegger.

important.

Entre les années 1930 et 1960, on a donc trois grands courants : la nouvelle philosophie analytique anglaise ou philosophie du langage qui triomphe aux États-Unis dans ces années-là alors qu'auparavant, la philosophie y avait été essentiellement pragmatique avec la trilogie Peirce-James-Dewey. C'est seulement à la fin de cette période que va se faire la synthèse entre la pragmatique et la philosophie analytique; l'existentialisme, qui prolonge la perspective de Kierkegaard et qui lui donne une portée beaucoup plus générale ; et enfin, l'anthropologie philosophique qui voisine avec le structuralisme issu des différentes sciences humaines. Chose curieuse, la nouvelle philosophie analytique, à partir des années 60, une fois qu'elle est passée aux États-Unis, va, d'une certaine manière, s'autocritiquer elle aussi. Dans la philosophie analytique quelqu'un comme Kripke, qui écrit en 1972 un livre qui s'intitule La logique des noms propres, démolit l'effort fait depuis trente ans en montrant que toute la construction de la philosophie du langage fondée sur la triade du signe, du signifié et du sujet interprétant tombe à l'eau aussitôt qu'on a affaire à un signifié qui renvoie à un référent singulier comme un individu en chair et en os. D'autre part, le courant phénoménologique va lui aussi rencontrer une difficulté dans sa situation par rapport à Hegel. C'est un thème qui se trouve aussi bien chez Derrida que chez Foucault, dans les années 60 et qui m'apparaît être la prise de conscience qu'en dépit des prétendues ruptures et avancées qui se sont déroulées tout au long de cette période à l'intérieur de la philosophie en général, les questions centrales - qu'est-ce qu'un discours philosophique? qu'est-ce qu'un système philosophique? que peut-on dire de l'être? - ne sont pas du tout résolues et même moins que jamais. Et, en même temps, on assiste à cette époque à la prise de conscience du fait que la tentative moderniste de dépasser la philosophie moderne est une tentative vaine tant et aussi longtemps qu'elle n'est pas capable d'assumer à son niveau propre les questions philosophiques du passé. Une autocritique du discours moderniste radical se fait donc à cette époque et on entre dans une période, je crois, nouvelle, qui est la période vraiment contemporaine, celle des vingt à trente dernières années.

Une période contemporaine durant laquelle en France on voit apparaître une solution qui est celle de la "philosophie de la marge". Deleuze, Derrida, Lyotard sont des philosophes qui partent du constat qu'ils ne peuvent rien contre Hegel (Derrida l'écrit en toutes lettres dans une discussion avec Lévinas : on ne peut pas critiquer la raison philosophique de Hegel au nom d'autre chose que la Raison et sur le terrain de la Raison Hegel gagne). Ainsi, la seule solution pour pouvoir continuer à parler en philosophie est d'adopter une stratégie différente qui consiste à refuser et le discours de Hegel et la critique rationnelle de Hegel. Il s'agit de parler d'un "ailleurs". Il

s'agit de parler d'un ailleurs qu'on va réussir à construire si on démontre, un peu comme en mathématique, qu'on n'a pas tout dit quand on a construit le système des nombres réels, et qu'on peut toujours construire un système supérieur qui intègre le système des nombres réels : que le système des nombres réels ne "bouche" pas tous les espaces possibles entre les nombres mais qu'on peut créer un système de nombres complexes en y introduisant des imaginaires. De la même manière, si le discours de Hegel c'est la Raison définitive, si la critique de Hegel est vouée à l'échec parce qu'elle est obligée de s'engager dans une polémique rationnelle, alors la seule solution est de tenir un discours qui va faire intervenir ce qui est à la marge de la Raison, c'est-à-dire ce qui est son laissé-pour-compte, le désir par exemple (et ça donne la philosophie du désir de Deleuze) ou bien le pur jeu (on a là la problématique de Lyotard), ou bien encore une esthétique de la philosophie qui invite au collage entre le discours philosophique et le discours littéraire (Derrida). Il n'y a plus d'intention moderniste, plus d'intention critique à l'endroit de la philosophie moderne. Désormais la philosophie s'apparente explicitement, et là je cite le dernier Deleuze, à la construction esthétique, artistique, au jeu. Deleuze prétend que le rôle du philosophe est "d'inventer" des concepts.

Dans le même temps, dans les années 70, la philosophie du langage s'est rendu compte qu'elle ne pouvait plus se maintenir dans son espèce d'idéalisme sémiotique, qu'elle ne pouvait se maintenir qu'à l'intérieur d'un horizon plus large, i.e. l'horizon pragmatique. C'est là que s'opère, dans le monde anglo-saxon, une fusion entre philosophie du langage et philosophie pragmatique. La pragmatique devient l'horizon absolu du discours philosophique d'abord dans le monde anglo-saxon puis, à partir des années 70, dans la philosophie européenne. L'horizon pragmatique se découpe en plusieurs pôles : une pragmatique de la science : Kuhn ; une pragmatique qui intègre la philosophie du langage : Rorty ; une pragmatique qui réintègre l'argument transcendantal : Apel ; une pragmatique qui se veut un peu différente de celle d'Apel en ce qu'elle refuse le terme "transcendantal", mais c'est la même chose : la pragmatique universelle d'Habermas ; une pragmatique du paralogisme et du jeu : Lyotard ou encore une pragmatique nucléaire : celle de Poulain. Dans ce dernier cas on a une pragmatique qui ne prétend plus élucider ni les conditions transcendantales de la communication, ni ses conditions socio-historiques ni les conditions ludiques de la production du nouveau, mais qui part de l'idée que toute communication doit être examinée d'une façon nucléaire : ici et maintenant. On ne peut pas décider théoriquement si une communication a lieu ou non, ce sont les acteurs qui communiquent qui décident du sort de leur communication. Par là même, on a une pragmatique qui intègre certains aspects de l'existentialisme français dans

la mesure où, et le terme le dit bien, il s'agit pour la "pragmatique nucléaire" de faire une théorie de l'acte de communication ici et maintenant et non plus de ses conditions générales.

C'est seulement la situation contemporaine qui existe depuis 20 à 30 ans que je qualifierais de "postmoderne". Mais cette époque ne peut échapper au paradoxe qui a été très bien vu par Adorno, lequel faisait remarquer : "La philosophie contemporaine est prise dans un cul-de-sac : elle doit abandonner l'idée d'absolu pour être fidèle à cette idée elle-même". La philosophie contemporaine doit abandonner l'idée d'absolu, c'est-à-dire l'idée d'un Etre qui se conçoit lui-même, qui se réfléchit lui-même et qui forme la totalité de ce qui est mais, en même temps, elle doit conserver la visée de vérité. La philosophie contemporaine lorsqu'elle abandonne le concept d'absolu ne sait plus où chercher une définition de la vérité et c'est pourquoi elle devient, par la force des choses, pragmatique, c'est-à-dire qu'elle opère désormais dans la farclusion de la vérité. Et, si elle est pragmatique jusqu'au bout, alors elle s'abolit puisque les critères de justification du discours théorique ne seront plus internes au discours théorique. Ce qui jugera de la validité d'une proposition ce ne seront plus des arguments rationnels, logiques mais ce seront exclusivement des arguments utilitaires. Ce qui est utile à mon action et à la reproduction de mon action dans le monde juge de la validité d'une proposition. Ce déplacement du lieu de la vérité est rendu possible et même nécessaire à cause du paradoxe qui, depuis Hegel, travaille le discours philosophique : en tant qu'il se veut encore philosophique, le discours philosophique a besoin de se vouloir théorique, c'est-à-dire qu'il a besoin d'une certaine idée de la vérité et, en même temps, il ne peut plus se contenter de l'idée de vérité de Hegel. Or, comme il n'a pas su produire une nouvelle idée de vérité, il se trouve dans une espèce de cul-de-sac. Il est ainsi possible de regarder les 150 ans de cette histoire que je viens d'évoquer très brièvement comme une immense fuite en avant : aucun de ces auteurs, et même les grands, n'a véritablement pris sur soi de reprendre le problème tel qu'il était posé par la philosophie de Hegel, pour lui donner une formulation qui satisfasse à une nouvelle définition de la vérité et, en même temps, fasse la preuve qu'elle intègre l'ancienne définition.

Revenons un instant sur les philosophes clés de ce tournant : Marx, Nietzsche, Husserl, Heidegger, Wittgenstein. De tous, Heidegger est celui qui a peut-être le mieux senti la nature des problèmes. Au moment où Heidegger prend conscience de l'échec du premier courant moderniste en philosophie, ce qu'il cherche alors à faire c'est, d'une part, prolonger le projet phénoménologique de Husserl et de Hegel (dans L'être et le temps, il va chercher à faire une analyse de la structure de l'expérience humaine, une analyse qu'il appelle "existenciale" pour la distinguer aussi bien de l'analyse phénoménologique de Husserl que de l'analyse de Kierkegaard :

c'est une analyse des conditions de l'expérience humaine), mais son projet, à terme, est de dégager, par là, les conditions d'un discours ontologique. Mais l'ontologie qu'il a en vue s'éloigne et se dissout - d'où le fameux "tournant" - puisqu'elle n'a rien d'une ontologie dialectique ni d'une ontologie "traditionnelle", en tout cas telle qu'elle a existé dans la philosophie, de Platon jusqu'à Descartes. La seule alternative qu'il accepte, et qui le fait changer de "chemin", c'est construire une ontologie qui soit non-logique - où, par conséquent, l'accès au discours ontologique n'est préparé ni par la logique, ni par la dialectique - mais qui soit une ontologie de l'originel, une ontologie fondée sur le discours des pré-socratiques. La solution de Heidegger est de revenir au discours sur l'Être des pré-socratiques afin d'échapper soit à la nécessité de construire une ontologie traditionnelle, soit à la nécessité de construire une ontologie moderne et par conséquent, à terme, une ontologie hégélienne. Mais le problème avec Heidegger c'est que bien qu'il ait une immense lucidité sur l'histoire de la philosophie (je crois que Heidegger est d'abord et avant tout un grand historien de la philosophie) et qu'il voit très bien ce qui fait problème dans la philosophie de Hegel, il choisit, tout de même, non pas de sortir de l'onto-théologie hégélienne en construisant une philosophie réelle ou en essayant de construire une ontologie dialectique qui ne serait pas théologique c'est-à-dire une ontologie de la finitude qui serait, en même temps, quand même une ontologie dialectique ; il va plutôt choisir la dernière solution et c'est, au fond, la même que celle de Nietzsche : revenir à la période pré-socratique dans laquelle on prétendait pouvoir recevoir d'une manière immédiate et directe la parole de l'Être. Sans passer par une construction quelconque on prétendait être simplement à l'écoute du sens de l'Être, d'une manière immédiate et directe. Et là, à mon avis, Heidegger procède à une régression. Cet échec de Heidegger vient essentiellement du fait qu'il est incapable d'entrevoir la possibilité d'une reprise de la phénoménologie et de l'ontologie hégéliennes sur des bases non théologiques. D'autre part, Heidegger va condamner la philosophie à être une incessante question qui revient toujours sur le même thème : qu'est-ce que "être" ? Heidegger va faire régresser la philosophie d'une manière assez grave dans la mesure où, conscient qu'il est du problème qu'il affronte à cette époque - philosophie analytique d'un côté, phénoménologie husserlienne de type idéaliste de l'autre, philosophie massivement néo-kantienne dans l'anthropologie philosophique en Allemagne - et face à ces différentes alternatives qu'il condamne toutes, il fait une grave erreur stratégique en obligeant le discours philosophique non-positiviste, non-idéaliste, à se cantonner à l'éternelle question : qu'est-ce que "être" ? Alors qu'il est l'héritier de toute la philosophie allemande, Heidegger bloque le discours philosophique sur une question qui, telle qu'elle est engagée, n'a aucune chance de trouver une solution philosophique, alors que, pendant

ce temps, le discours philosophique de type positiviste s'empare des différents domaines de l'esprit, de la nature, de l'expérience à la limite, à travers la philosophie du langage.

Le premier qui a voulu retourner au discours philosophique des présocratiques est Nietzsche. Il suffit de lire La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie pour se rendre compte que c'est Nietzsche qui va souffler son propos à Heidegger. Nietzsche fait toute l'histoire de la philosophie présocratique et en arrive à la conclusion que Socrate est le premier décadent. Il y a un saut direct de Nietzsche à Heidegger puisque ce dernier ne fera que reprendre ce que Nietzsche a écrit dans cet ouvrage et va en faire le fondement de sa tentative de construction d'une ontologie.

Par contre, il y a un aspect intéressant dans l'approche de Heidegger, c'est la capacité (qui va avoir des conséquences malheureuses en France) de procéder à une critique, du même style que celle de Hegel, du discours philosophique de la tradition et de la modernité, c'est-à-dire cette fameuse déconstruction qui est devenue un mot d'ordre vide de sens, mais qui à l'origine avait un sens très précis : déconstruire le discours de la métaphysique c'était montrer - et, à mon avis, c'était conforme à ce que Hegel lui-même faisait dans la Phénoménologie de l'Esprit quand il disait qu'il allait procéder à une généalogie du discours de l'expérience - quels sont les principes impensés à l'oeuvre dans cette philosophie. Et bien qu'on ait un peu galvaudé le principe de la déconstruction heideggerienne, il reste qu'elle est en droite ligne inspirée de la philosophie moderne elle-même : le seul aspect de la philosophie moderne qui se trouve encore présent dans la philosophie de Heidegger c'est cet aspect critique - conforme à l'esprit de la philosophie de Hegel - qui prend la forme d'une généalogie, d'une reconstruction de la genèse à partir de ce qui est, à chaque fois, laissé de côté, impensé, dans le discours métaphysique.

Pour conclure, j'en reviens à la triplicité du système hégélien. Kojève, entre 1930 et 1950, s'est lancé dans une actualisation du discours de Hegel et il a produit un livre très important. En dehors de toutes les introductions à l'histoire de la philosophie païenne, à la lecture de Hegel ou de Kant, en dehors de la Phénoménologie du droit, il a écrit un ouvrage : Le concept, le temps et le discours : introduction au système du savoir. Cet ouvrage qui est l'oeuvre majeure de Kojève, se veut une actualisation non pas de la Phénoménologie de l'Esprit mais de La logique de Hegel. Kojève refait la démonstration, qui avait déjà été faite par Hegel : si on veut produire un discours cohérent et systématique qui dit la vérité sur ce qui est, alors il faut nécessairement que ce discours comporte au minimum trois moments. Un moment où la philosophie fait un effort de clarification de l'expérience humaine. Clarification qui passe par une description du discours des hommes sur le monde et du discours de la phénoménalité du monde pour l'homme : il s'agit là proprement de la tâche d'une phénoménologie. Que

cette dernière reprenne à son compte les présupposés de Hegel n'est pas nécessaire mais qu'il y ait, dans le discours philosophique, une partie de ce discours qui soit phénoménologique, c'est-à-dire qui ait pour objet la construction de l'expérience par l'homme, autrement dit qui ait pour objet la description du discours de l'homme sur le monde et du monde tel qu'il apparaît dans ce discours, cela apparaît être une nécessité pour le discours philosophique. Le deuxième moment du discours philosophique est le discours ontologique qui dit, et je reprends l'expression de Kojève, "ce qu'il faut dire de ce qui nous est donné dans l'expérience pour pouvoir parler sans se contredire dans ce qu'on dit de l'existence empirique". Là encore, un discours philosophique n'a pas besoin d'épouser les présupposés même de la science de la logique de Hegel mais si un tel discours veut être cohérent et systématique, il doit nécessairement passer par une phase ontologique qui est à la fois une phase logique - dans laquelle il y a clarification des catégories utilisées par le discours - pour pouvoir parler de l'objet de l'expérience. Enfin, le troisième moment, que Kojève appelle une "énergologie", mais que Hegel appelait la philosophie réelle, indique ce que doit être le réel existant pour que ce dont on parle puisse être et apparaître tel qu'on le dit. Je dirais que la triplicité du système philosophique qui a été découverte par Hegel et réactualisée par Kojève et sur laquelle ce dernier insiste tout au long de son commentaire mais en particulier dans cet ouvrage (Le concept, le temps et le discours...), renvoie à la structure même de l'être et qu'elle est la triplicité nécessaire de tout discours philosophique qui se veut achevé, quels que soient par ailleurs les orientations et les choix qu'il va opérer. Cette triplicité du système hégélien n'a rien à voir avec la triplicité, par exemple, de la triade sémiotique qui sert de base à la pragmatique du langage contemporaine. Ce qui est évacué dans la problématique contemporaine c'est non seulement le référent comme tel (c'est-à-dire la chose en tant que telle) mais c'est aussi l'accès pratique et sensori-moteur de l'individu à la chose. C'est précisément cette expérience pratique, structurée symboliquement, historiquement, socialement, et dont l'épaisseur médiatise le discours et la chose en soi, qui est passée sous silence dans la philosophie contemporaine. À partir de là, le discours pragmatique - non seulement à cause de sa manière de concevoir le vrai mais à cause même de la manière dont il se propose comme théorie de la triade signifiante - est nécessairement parfaitement insuffisant d'un point de vue, je ne dirais même pas hégélien, mais d'un point de vue tout simplement philosophique.

DÉBAT QUI A FAIT SUITE À LA PRÉSENTATION D'OLIVIER CLAIN

Michel Freitag : Le principal problème que j'aimerais soulever à propos de l'exposé d'Olivier est le suivant : je me demande si la reconstruction du discours philosophique ou de la signification du développement de ce discours dans les 150 dernières années n'est pas un peu trop centrée sur Hegel et ce, dès le point de départ de toute l'analyse de l'histoire de la philosophie qu'a présentée Olivier, puisque celle-ci est interprétée en fonction de l'éclatement du système hégélien et des possibilités qui se développèrent à partir du renoncement à la systématisme que visait Hegel et à partir du renoncement à cet *a priori* onto-théologique qui est maintenu dans le système hégélien. D'un certain côté, Olivier, tu as entièrement raison dans la mesure où si l'on s'en tient à l'exigence de donner une définition de ce qu'est la philosophie et donc aussi, de ce qui n'en est pas, ton exposé offre une base de cohérence à l'interprétation des différents courants du modernisme philosophique et à l'interprétation de la philosophie contemporaine. Mais parallèlement à cette démarche qui est centrée sur l'idée d'une cumulativité interne du discours philosophique et donc d'une réflexivité interne des nouvelles formes de ce discours, - d'une réflexivité critique des nouvelles formes de discours relativement aux formes précédentes, - je me demande s'il n'y aurait pas une analyse à faire d'une philosophie qui serait peut-être moins pure, qui serait peut-être moins cumulative, mais qui correspondrait à une scission dans la dynamique de la philosophie en Occident. Et cette scission commencerait alors beaucoup plus avant dans le temps : je verrais quasiment déjà une scission dans la philosophie médiévale, notamment en Angleterre. Il faudrait tenir compte du développement en Angleterre de l'empirisme et du nominalisme, qui, pendant toute la période médiévale, occupent une position centrale dans le discours philosophique. Je me demande si il n'y a pas, en Angleterre, un héritage empiriste qui devient le sens commun et qui va servir de fondement au développement de certains courants de la philosophie anglo-saxonne. De cette façon, on pourrait peut-être passer directement de l'Angleterre à l'Amérique sans faire le détour par le continent, sans passer par la philosophie idéaliste, sans passer par Kant, Hegel, l'éclatement du système hégélien et les différentes solutions qui se déploient à partir de l'éclatement de ce système, pour retomber dans une forme de réflexion qui se nomme elle-même philosophique et se place dans le champ de la philosophie mais, *a priori* de manière non-critique, et d'une façon tout à fait étrangère à la critique que l'on peut faire de la manière dont Hegel voulait encore justifier la visée transcendantale du

discours philosophique - dans une perspective ou dans un héritage onto-théologique - et qui liquide, par là même, la question transcendante de la philosophie. Ce serait une autre manière de montrer le développement simultané de la pragmatique et de la philosophie du langage aux États-Unis en particulier. Si, à un moment donné, il y a émigration de la philosophie anglaise du langage (Wittgenstein, Russell, etc.) aux États-Unis, c'est qu'elle tombe sur un terrain qui est prêt à l'accueillir. Si la pragmatique américaine (chez Peirce, mais pas chez les autres) fait encore référence à Hegel, c'est d'une manière qui dénature, qui désamorce la radicalité de la dialectique hégélienne. De plus il y a aux États-Unis tout un terrain culturel, social, politique, relativement autonome, qui suffit à justifier la portée de la signification de la pragmatique américaine. Cette philosophie américaine - si l'on tient compte de toutes sortes de composantes extra-philosophiques telles que la richesse de la société américaine, sa capacité d'accueil au niveau d'invitations de professeurs, au niveau de l'intégration des gens dans la machine universitaire - va finir par absorber toutes sortes de choses, y compris Apel, Habermas, etc. Et ceci, sans qu'il y ait aucune logique intrinsèque au discours philosophique mais plutôt un abandon de cette logique. Je me demande s'il ne faudrait pas doubler ton analyse par une analyse plus platement sociologique de la philosophie contemporaine. Analyse qui conduirait, d'une certaine manière, à la limite extrême du champ de la philosophie. Dans certains courants, il y a davantage un abandon et une ignorance de la philosophie qu'un développement de cette dernière; ceci s'explique par les problèmes internes qui ont été générés par la philosophie à partir de, ou après Derrida. Dans le même sens, il me semble qu'il y a eu, en Europe même, un oubli de Hegel et non pas seulement des réponses à des problèmes ou à des difficultés ou à une rupture qui se serait produite à l'intérieur du système hégélien - cette rupture résidant essentiellement dans le rejet, le renoncement à ce postulat de totalité qui serait d'origine exogène à la philosophie, d'origine onto-théologique encore, et qui consisterait à un retour à Kant, d'une certaine façon. Retour à Kant qui serait opéré par dessus la tête de Hegel, mais pas comme une critique du système hégélien, et qui se développerait depuis une cinquantaine d'années à partir de certaines choses que tu as présentées très précisément : l'échec des critiques du système hégélien. Cet échec n'a pas été approfondi en tant que tel et on a sauté par-dessus, en arrière, pour retomber sur Kant dans différents domaines de la pensée : pensée politique, pensée esthétique, etc. On retombe, avec Kant, sur la seule certitude de la dimension subjective. Toujours dans le même sens, je me demande si on peut vraiment situer la portée philosophique du structuralisme à l'intérieur de cet héritage de l'éclatement du système hégélien et du fractionnement des réponses qui auraient été faites à cet éclatement. Je me demande si cela ne se trouve pas totalement en dehors

de la référence hégélienne. Ce que tu as dit est vrai concernant le fait que c'était essentiellement en dehors des philosophes comme tels que s'était développé le mouvement structuraliste. Un mouvement "de sortie de la philosophie" qui s'est en particulier amorcé avec les sciences sociales, en commençant par la linguistique. Je me demande donc s'il ne faudrait pas faire une analyse plus autonome du développement du structuralisme qui représente, qu'on le veuille ou non, un élément important dans la philosophie contemporaine. Cela rejoint la question que je soulevais au début : est-ce que tu n'as pas trop déduit toute ton analyse de la philosophie moderne à partir d'un certain destin du système hégélien.

Olivier Clain : Je ne veux pas me défendre de choisir un point de départ qui, par définition, fait que les caractéristiques des moments historiques mentionnés ne se trouvent pas toutes intégrées dans ma présentation. Il est vrai que cette dernière est centrée sur Hegel et mon point de départ est précisément cette espèce d'intuition selon laquelle on peut, à partir du système hégélien justement, essayer de reconstruire l'histoire de ce qui s'est passé depuis 150 ans.

Par rapport aux trois problèmes de détail que tu as soulevés, j'aimerais faire les remarques suivantes. Il est important de souligner qu'aux États-Unis l'influence de Hegel a été très forte entre 1840 et 1880 (on a même parlé d'un néo-hégélianisme), influence qui vient se greffer sur une perspective franchement empiriste, qui n'est pas encore pragmatique au sens d'une explicitation de ses présupposés mais qui déjà, *de facto*, est pragmatique. Tu as raison quand tu dis qu'il y a, dans le monde anglo-saxon, une tradition très importante dont on parle rarement : la tradition des philosophes du sens commun. La philosophie du sens commun post-humienne de la deuxième moitié du XVIII^e. siècle se veut une critique de Hume. Cette tradition réaliste-empiriste va être présente dans le monde anglo-saxon tout au long du XIX^e. siècle et donc aussi aux États-Unis et cela explique pourquoi on se retrouve avec quelqu'un comme Peirce. Sauf que Peirce m'apparaît comme un philosophe important qui a véritablement aussi hérité de la problématique de la philosophie allemande. Cet héritage lui est parvenu par les quarante années de travail du néo-hégélianisme aux États-Unis. Parallèlement à cela il faut dire également que Peirce est le premier, avant même Wittgenstein, et, à la limite, exactement en même temps que Frege et que Nietzsche, à insister sur la dimension du langage. Il est le premier à proposer non seulement une pragmatique mais aussi une amorce de réflexion philosophique sur le langage. Si, d'un côté, je ne veux pas nier qu'il existe des conditions platement sociologiques à l'existence d'une tradition pragmatique aux États-Unis, d'un autre côté, je veux souligner que l'argument central de Peirce touche à une question qui, elle, avait déjà été abordée, pendant la même phase, par la philosophie pratique

des jeunes hégéliens et de Marx. Philosophie qui, parce qu'elle voulait se tourner vers l'action, finissait, à un moment donné, par dire que c'était effectivement dans l'action qu'on trouvait le critère de justification du discours théorique. Cet argument de base qu'on trouve dans la philosophie continentale chez les Allemands - et pas seulement chez Marx, mais aussi chez les jeunes hégéliens, Feuerbach, et dans la théorie critique, qu'on trouve finalement chez tous ceux qui veulent transformer le discours philosophique en théorie de l'action - est celui-là même que Peirce ressort quand il dit : "j'abolis la problématique philosophique traditionnelle ou moderne parce que je déplace le critère du Vrai dans la pratique".

Jean-François Côté : Ce n'est pas Peirce qui dit ça, c'est James. Il y a une coupure de Peirce à James. La relation triadique de la sémiotique de Peirce est une analytique de la relation symbolique qui n'est pas si éloignée de celle qu'on peut retrouver d'ailleurs dans la Philosophie de l'Esprit de Hegel, de 1806, quand celui-ci fait justement référence à la relation entre le signe, la chose et la prédication, laquelle change à la fois la nature de la chose et du signe. Mais c'est une relation dialectique pour Hegel alors que Peirce va en faire une simple analytique : il va la laisser sur le plan analytique sans voir le moment synthétique. Ce qui, après Peirce, arrive avec James, c'est que ce dernier, n'étant pas un philosophe de formation alors que Peirce en était un (à ce propos, j'aimerais préciser en ce qui concerne l'objection de Michel selon laquelle le développement de la philosophie américaine ne serait peut-être, de bout en bout, qu'un bricolage, qu'à mon avis il n'en est rien : jusqu'à Peirce, il y a en effet une tradition originale qui se développe et, entre autres, provient, comme l'a mentionné Olivier, des philosophes écossais, Dun Scott, etc., qui ont eu une certaine influence dans l'éducation aux États-Unis au début du XVIII^e. siècle. Mais Peirce va critiquer cette tradition de réalisme empiriste en nommant sa propre entreprise du nom de "réalisme scolastique" : dans ce sens-là, il réintègre dans son système l'idée hégélienne de téléologie). Pour Peirce, la relation de signification ne se réduit jamais à un terme pratique (ce n'est que dans une des catégories de la signification qu'elle va se réduire à son terme pratique). Il y a une idée de téléologie dans le système peircien qui s'oppose à ce qui sera développé par James et par Dewey, à savoir une relation de coïncidence immédiate entre la signification et l'action. Peirce, aux alentours de 1905, va rebaptiser son système du nom de "pragmaticisme" justement pour s'opposer au pragmatisme développé par James, Dewey et, par la suite, Mead, etc. D'autre part, s'il est certain que le pragmatisme se développe avant tout aux États-Unis, cela n'empêche qu'il se développe aussi, d'une manière un peu marginale, en Europe. Schiller est quelqu'un qui marche dans les traces du pragmatisme; Pappini, un philosophe italien un peu marginal, développe lui aussi son

idée du pragmatisme. Il y a là des querelles philosophiques originales qu'il convient de ne pas balayer du revers de la main pour comprendre le développement de la pensée américaine, du pragmatisme de Peirce, du pragmatisme qui va venir après lui et de la pragmatique qui, elle, par ailleurs, peut être probablement comprise à la lumière de l'arrivée, en tant que réfugiés, de philosophes européens aux États-Unis dans les années 30 et 40. Mais au départ, l'impulsion vient du mouvement néo-hégélien qui existe aux États-Unis et donne naissance à des entreprises encore méconnues aujourd'hui : entre autres, celle de Snyder, un hégélien de la fin du XIX^e. et du début du XX^e. siècle, qui développe une pensée considérable. À partir de James et Dewey, le mouvement néo-hégélien va tomber dans ce qu'Olivier a appelé le "modernisme scientifique". Je pense qu'il est important de voir le pragmatisme comme s'inscrivant dans une lutte avec le système hégélien, c'est, par exemple, très clair chez Dewey : sa réflexion est clairement celle d'un hégélien qui a de la misère avec l'idée d'absolu et va justement essayer de comprendre cette idée théologique du système hégélien en des termes empiriques, c'est-à-dire en essayant de percevoir l'idée de l'absolu dans les termes d'une réalisation empirique à l'intérieur d'une communauté. Chez Peirce, par contre, l'idée de communauté qui a partie liée avec la théorie de la connaissance n'est jamais celle d'une communauté qui est réalisée, qui est actualisée, c'est toujours une communauté idéale future. Il y a donc des nuances à apporter entre ces différents auteurs.

Olivier Clain : Je suis d'accord avec tes remarques sur les nuances qui existent entre Peirce, James et Dewey. Mais il existe un article de Peirce qui date de 1878 - avant même que James ne développe le concept de philosophie pragmatique - et qui s'intitule "Sur le pragmatisme", où, dans un passage cité par Habermas dans Connaissance et intérêt, Peirce effectue un déplacement du critère de validation du discours philosophique identique, à mon avis, au déplacement effectué par les jeunes hégéliens entre 1840 et 1845. Peirce dit : "le critère du vrai est désormais dans l'action". Supposons que ce soit vrai, alors on n'a plus seulement un retournement interne au système hégélien tout en restant à l'intérieur d'une visée théorique, que l'on trouve d'ailleurs encore pour l'essentiel chez Marx - mais chez Marx le problème n'est pas tranché -, on a aussi cette affirmation que dorénavant le vrai ne relève plus de l'ordre de la théorie mais de l'ordre de la pratique.

Jean-François Côté : De la pratique, pas de l'action.

Olivier Clain : De la pratique en tant qu'elle est différente de la théorie. De la pratique en tant qu'elle s'oppose à la théorie, en tant qu'elle est une

activité de transformation pratico-sensible du monde. "La réussite de mon activité de transformation sur le monde devient le critère de vérification du discours théorique" : c'est une phrase qu'on trouve dans Marx, mais elle devient le centre de la perspective de Peirce. Je crois, comme toi, qu'il ne faut pas négliger l'origine hégélienne du pragmatisme car elle est très importante. Mais le pragmatisme, exactement comme chez Marx, se retourne contre Hegel. Peirce est un philosophe qui est d'abord hégélien mais qui, par la suite, entre en dissidence avec Hegel.

Par ailleurs, je pense aussi qu'on ne peut pas écarter les remarques de Michel pour expliquer pourquoi la solution pragmatique va prendre une forme plus "platte" avec James et Dewey : à cet égard, on ne peut pas négliger la tradition réaliste-empiriste qui est très forte aux États-Unis et qui explique aussi pourquoi c'est aux États-Unis que va s'opérer la critique de la philosophie analytique, par exemple avec des gens comme Kripke ou Rorty, qui affichent que le pragmatisme est d'origine réaliste (ce réalisme remonte aux philosophes du sens commun).

C'était ce que j'avais à dire en ce qui concerne Peirce.

J'en viens maintenant aux deux points suivants. Il est vrai qu'en Europe le néo-kantisme a été fondamental. Il l'a été dans toute la problématique de la philosophie européenne mais, en particulier, en Allemagne, entre 1870 et 1930. En Allemagne, le néo-kantisme a nourri l'École de Marbourg qui est une des grandes écoles philosophiques du XX^e. siècle, et a produit quelqu'un comme Cassirer, dont la visée est une anthropologie philosophique où le discours philosophique intègre, à l'intérieur d'un schéma néo-kantien, les résultats des différentes sciences. Mais le néo-kantisme n'est pas seulement présent en Allemagne, il l'est aussi en France, où il va nourrir toute la réflexion sur la science au tournant du siècle : de Boutrou jusqu'à Bachelard. Il est donc vrai que le néo-kantisme est important mais je n'y ai pas insisté dans ma présentation car il ne me semble pas qu'il débouche sur quelque chose de vraiment nouveau. En dehors du projet d'une anthropologie philosophique qui est original et qui appartient au XX^e. siècle, le néo-kantisme n'a nourri aucun projet philosophique neuf. C'est néanmoins un fait qu'il est très important : en France, où il va influencer les philosophes de la science mais aussi, à la limite, en Angleterre, où il va influencer quelqu'un issu de la tradition analytique comme Peter Strawson et, en Allemagne, où il influence l'anthropologie philosophique. Dans son livre, De Hegel à Nietzsche, Karl Lowith (le meilleur historien de la philosophie allemande du XIX^e. siècle), montre que ce qui est central dans l'histoire de la philosophie allemande du XIX^e. c'est la critique de Hegel et ce, bien qu'il y ait déjà, à cette époque, des écoles néo-kantiennes : il y a un premier néo-kantisme axiologique, un premier néo-kantisme de type psychologisant, etc. Löwith montre bien, à mon avis (bien que je ne sois pas comme lui expert en la matière), que tous

les problèmes, en Allemagne, sont discutés par rapport à Hegel.

Le dernier point maintenant, qui concerne le structuralisme. Là encore je maintiendrai l'idée que le structuralisme va, en France, se développer dans un rapport fondamental à Hegel - malgré Lévi-Strauss qui est plutôt néo-kantien et qui se préoccupe peu de Hegel. Prenons par exemple quelqu'un comme Lacan qui, pour la pensée philosophique, a une importance qui n'est absolument pas négligeable : son travail s'effectue, de manière directe, dans une confrontation à Hegel. Si on suit, en particulier, l'oeuvre de Lacan, on s'aperçoit que tous ses textes - de 1930 à 1956 (jusqu'au discours de Rome) - renvoient, à un moment ou à un autre, dans le corps même du texte, à un débat avec Hegel. Tout le schéma du fameux article de Lacan sur "le stade du miroir et la formation du je", est une reprise du passage du début du chapitre 4 de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel. Tout le schéma lacanien de la structure inter-subjective est une version structuraliste du même passage de Hegel, dans lequel ce dernier parle de la dialectique et de la conscience de soi. Vincent Descombes, dans son histoire de la philosophie française des 45 dernières années, commence son livre (Le même et l'autre : 45 ans de philosophie française) avec Kojève : la philosophie française du XX^e. siècle commence en 1930 avec Kojève et ne cesse, par son intermédiaire, de discuter avec Hegel. C'est vrai, par contre, qu'on retrouve beaucoup moins dans l'oeuvre de Lévi-Strauss cette influence hégélienne. Mais il faut reconnaître que Lévi-Strauss a, sur le plan philosophique, une portée moins grande que Lacan. Si on prend encore quelqu'un comme Bataille, son oeuvre est, elle aussi, en dialogue constant avec celle de Hegel...

Michel Freitag : On ne s'entend peut-être pas sur ce qu'est le structuralisme, sur le champ de ce qu'est la pensée philosophique en France, ou sur le structuralisme en tant que pensée philosophique. Lacan aussi va s'ouvrir au structuralisme. Tout ce qu'il y a de radical chez Lacan sur le plan psychanalytique vient des séminaires de Kojève et de Hegel : ça saute aux yeux même si on ne connaît pas précisément le contenu des séminaires de Kojève. Mais quand je parle du structuralisme, je parle d'un courant qui n'est pas constitué par des philosophes de profession, à cause du poids des institutions, etc. De plus, à part Sartre, les philosophes n'ont pas un impact tellement grand sur la pensée française. En France, il y a un raz-de-marée du structuralisme, à la place de la philosophie et non pas comme philosophie. C'est vrai qu'il y a un rapport à Hegel et c'est à partir de là que va se poser le problème d'une certaine dualité, d'une certaine tension et, éventuellement, d'une certaine fusion dans la "philosophie contemporaine", c'est-à-dire en même temps dans la dissolution contemporaine de la philosophie, dans les sciences humaines. Je pense qu'il y a une dérivation à partir du structuralisme linguistique de Lévi-Strauss,

sur toutes les formes d'analyse du discours : ça correspond donc à un véritable raz-de-marée et non pas seulement à une tendance chez quelques personnes isolées comme Bataille - qui a eu des liens avec un certain nombre de courants. Sur le plan massif de la culture des sciences humaines et de la polarisation philosophique ou pseudo-philosophique, la structuration des concepts fondamentaux des sciences humaines, - de ce qu'est l'objet, de ce qu'est penser l'objet, de ce qu'est la méthode - le structuralisme me semble complètement en dehors de la tradition hégélienne. Si jamais le structuralisme a une source dans la philosophie, c'est une source directement issue du rationalisme cartésien et qui fait complètement l'économie de la critique de l'idéalisme allemand et qui se reformule dans le cadre d'un projet scientiste. (inaudible)...

Olivier Clain : Si on prend le structuralisme, tel qu'il existe dans les sciences humaines à l'époque et si on regarde ce qu'est son orientation épistémologique, on est obligé d'admettre qu'il est fondamentalement néo-kantien et qu'il rejoint le néo-kantisme allemand, mais à cette différence près, tout de même, qu'il se combine aussi avec le projet analytique : il s'agit de faire une sémiotique de l'activité humaine, c'est-à-dire non pas une anthropologie philosophique classique mais une sémiotique de l'activité humaine dans laquelle on fait l'économie de toute explication causale, une sémiotique formelle qui postule, dès le départ (ce qui correspond d'ailleurs parfaitement à l'air du temps), que toute activité humaine étant une activité d'expression, il faut reconverter toute l'anthropologie philosophique dans le sens d'une sémiosis, d'une analyse de la production des significations, des signifiants et du sens.

Michel Freitag : Je n'ai jamais compris pourquoi on parlait de néo-kantisme à propos de l'École de Marbourg. Quelle est la justification de rapporter les intuitions et les démarches fondamentales - anthropologiques et philosophiques - de cette école, à Kant plutôt qu'à Husserl par exemple. Chez Husserl déjà, il y a un retour à Kant d'une certaine façon, dans l'intuition des essences - essences qui, chez lui, redeviennent permanentes à la manière kantienne. Déjà chez Husserl, il y a une ignorance de Hegel.

Olivier Clain : La seule critique à propos de Hegel qu'on trouve chez Husserl, c'est un passage de La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale dans lequel il dit, alors qu'il est en train d'expliquer pourquoi il veut faire une nouvelle philosophie scientifique, qu'on est malheureusement obligé d'abandonner le projet hégélien parce que celui-ci n'a pas procédé à une critique suffisante de la Raison. Cela signifie qu'il n'a pas fait une critique de la Raison, comme Kant l'avait fait. C'est, à mon avis, une manière insuffisante et très faible d'évacuer la

construction hégélienne du concept de Raison surtout quand on pense à l'introduction de la Phénoménologie de l'Esprit où Hegel se justifie de cet abandon d'une critique de l'instrument. Mais c'est aussi vrai qu'Husserl a été en débat avec Hegel tout en étant influencé par le néo-kantisme.

Pourquoi parle-t-on du néo-kantisme de l'École de Marbourg ? Les historiens de la philosophie distinguent jusqu'à quatre périodes du néo-kantisme : un premier néo-kantisme immédiat dans les années 1820, chez des auteurs qui vont développer une psychologie rattachée à la distinction que Kant fait entre le moi transcendantal et le moi empirique, psychologie qui, à partir de là, va s'orienter vers la production d'une première théorie de l'inconscient - une théorie philosophique de l'inconscient - dans laquelle la distinction sujet empirique/sujet transcendantal sert de fil conducteur pour élaborer une théorie du sujet divisé (ça donne une psychologie et, ensuite, une psychophysique : on aboutit à Fechner). On a ensuite le néo-kantisme axiologique de l'époque de Rickert, Simmel, Dilthey (je fais entrer ce dernier auteur dans le néo-kantisme même si on le qualifie généralement de néo-hégélien), qu'on appelle ainsi à cause du fait qu'il opère une séparation entre jugement de fait et jugement de valeur et qu'il construit son épistémologie des sciences de l'homme et de la société sur cette séparation. Le troisième courant, le néo-kantisme de l'École de Marbourg, se caractérise par le projet d'analyse du discours scientifique qui est le sien. Le projet philosophique allemand de construction anthropologique n'est pas le même qu'en France : en Allemagne, ce ne sont pas les sciences de l'homme qui pénètrent la philosophie mais c'est, à l'inverse, la philosophie qui fait la sommation des résultats des différentes sciences dans le but de découvrir l'esprit humain et sa structure fondamentale. On l'appelle néo-kantisme parce qu'on y retrouve exactement le même préjugé que chez Kant : l'activité scientifique va non pas nous livrer les résultats dont on a besoin pour construire un système mais elle est l'activité la plus haute de l'esprit, celle à travers laquelle les structures fondamentales de l'esprit se manifestent de la manière la plus claire. Dans l'École de Marbourg dont Natorp, Cassirer, Cohen, etc., sont les fondateurs, se développe un néo-kantisme assez strict : l'idée de faire une histoire de la science qui révèle l'histoire et la structure fondamentale de l'esprit...

Michel Freitag : ... ce n'est pas du tout le cas de Cassirer. Il veut faire l'histoire d'une idée de la culture, selon une démarche qui me paraît entièrement dialectique (il se rattache clairement à Hegel - une fois le système hégélien débarrassé de la visée d'Absolu)...

Olivier Clain : ... ce n'est pas le cas de son livre sur le problème de la connaissance. En ce qui concerne la partie de son oeuvre sur les formes

symboliques, on est d'accord : il s'agit d'une anthropologie philosophique indépendante de l'analyse de la science.

Michel Freitag : La partie sur la genèse de la raison scientifique dans la philosophie de la Renaissance est beaucoup plus hégélienne que kantienne. Appeler cela du néo-kantisme, ça me semble brouiller pas mal les pistes.

Stephen Shecter : Sur certains points, je trouve que les remarques de Michel sont très pertinentes, mais sur d'autres, j'abonderais plutôt dans le sens d'Olivier. En ce qui concerne le structuralisme par exemple : ce que je trouve intéressant chez Lévi-Strauss, c'est que toute sa démarche, au moins dans les sciences humaines, vise finalement à détruire la perspective de base de Hegel. C'est une attaque constante contre l'histoire, contre toute interprétation dans le sens historique et dialectique hégélien : au fond, l'histoire n'a pas de sens. Il dit qu'il est devenu anthropologue afin d'arriver à comprendre le drame humain dont la seule véritable question - puisqu'on sait tous que le soleil va s'éteindre et qu'il ne restera que ce qui a été accompli depuis le début de la modernité, c'est-à-dire rien - est celle posée par Shakespeare : être ou ne pas être. Il termine une oeuvre monumentale dans le domaine des sciences humaines avec le mot "rien", "c'est-à-dire rien". C'est assez incroyable, mais ça confirme ce qu'Olivier disait à propos du fait que tout le monde ne souhaite pas nécessairement entretenir un débat avec Hegel - et là, je suis d'accord avec l'idée que Michel a soulevée par rapport aux américains. Ça nous ramène à la discussion qu'on a eue à propos du fait qu'il était intéressant de constater que le schéma modernité-modernisme, etc., est venu à la fin de la modernité avec l'art, tandis que dans le domaine socio-économique et scientifique, on trouve ce schéma dès le début. En ce qui concerne la philosophie c'est un peu comme si elle se situait quelque part au milieu de ces deux extrêmes. Ce qui est intéressant dans le fait qu'Olivier ait décidé d'axer son discours sur Hegel, c'est que Hegel est à la fois moderne et moderniste : il est moderne dans le sens où - de la même manière que les kantien ou les penseurs libéraux anglais - il voulait avoir un système comprenant le Vrai et la philosophie qui le pense, donc l'Absolu, etc. et, en même temps, il était moderniste en ce sens où il a systématiquement critiqué le projet moderne, tout comme, dans le domaine de l'art, les artistes sont modernes, certes, mais se situent déjà un pas plus loin, dans la direction de la postmodernité. Le troisième moment - le moment synthétique - chez Hegel, et chez Weber aussi d'ailleurs, c'est le postmodernisme, mais sans que cela soit énoncé explicitement, sans que ces auteurs ne le disent, ou même ne le sachent. Partout on retrouve cet espèce de lien (modernité/postmodernité) un peu ambigu et, au fur et à mesure qu'on va avancer dans le développement sociétal, on va rencontrer

partout des modernistes qui aboutissent dans des culs-de sac. À cet égard, Nietzsche est celui - et, à mon avis, beaucoup plus qu'Heidegger - qui dit : c'est fini votre modernisme, votre tentative de sauver la modernité par une philosophie moderniste et, moi, j'annonce quelque chose d'autre (le style de Nietzsche est toujours d'annoncer quelque chose). Dans ce sens, on peut voir - et ça m'a frappé en lisant le livre de Taylor - qu'avec les avancées dans la conception de soi, au niveau philosophique, chaque tentative d'élaborer un certain systématisme pour justifier finalement un discours moderne du soi, entraîne corrélativement l'augmentation de l'importance de l'intériorité, le peu d'importance accordé au niveau politique et donc la revalorisation de la sphère domestique, l'importance du sentiment - et on le voit déjà chez Adam Smith, et les philosophes anglais qui ont essayé de donner une couverture d'ordre moral et philosophique et non pas seulement pragmatique à la valorisation du quotidien -, l'importance des opinions personnelles. C'est seulement dans la phase postmoderne que s'est trouvée écartée cette obligation de le justifier philosophiquement, ce qui, effectivement, correspond au triomphe du pragmatisme. La différence entre les Anglais et les Américains, alors que tous utilisent déjà un outil empirique, est que ce sont les Anglais - au niveau philosophique comme au niveau politique - qui ont fait tout le travail : les Américains n'avaient plus qu'à en récolter les fruits. En ce qui concerne la révolution anglaise et la révolution américaine par exemple, on a déjà remarqué à l'occasion des discussions qu'on a eues à ce propos, qu'il y avait une sorte d'aveuglement politique constant chez les Américains parce que tout le travail de réflexivité et de fondation philosophico-politique avait été fait dans et par la révolution anglaise. La société américaine qui - si notre analyse est exacte - est la première société postmoderne, a effectué la même réduction sur son propre héritage que celle effectuée par tous les philosophes modernistes, après Hegel, sur l'héritage hégélien, et Marx le premier en renversant Hegel sur sa tête : notre tâche est de changer le monde, notre tâche est de passer à une praxis. Ce n'est certes pas encore le pragmatisme, mais c'est un début. Et chaque fois qu'un auteur fait ainsi appel à un autre, qui l'a précédé, tout en voulant sauver les meubles fait inconsciemment un pas en avant vers le triomphe du postmodernisme. Les Américains, même quand, après Peirce, ils connaissent leur héritage européen, le réduisent pourtant. Si on prend par exemple quelqu'un comme Parsons - qui a traduit Weber - : on se demande comment il en arrive à traiter Weber de la sorte, à réduire toute la fresque historique - où se manifeste encore l'influence de Hegel sur Weber (même s'il prétendait qu'il n'était pas hégélien Weber avait, comme Marx, une perspective historique). Parsons a réussi à réduire Weber à une théorie systémique complètement trans-historique. De telles réductions ont été opérées à différents niveaux, mais ce qu'il est essentiel de retenir c'est

que chaque fois qu'un auteur essaie de reposer le fondement systémique, la tradition du vrai, c'est-à-dire de résister au pragmatisme triomphant, il revient, par là même, consciemment ou inconsciemment, à Hegel : je pense par exemple au livre de Collingwood (philosophe anglais de l'histoire) écrit en 1940, L'idée de l'histoire, dans lequel il fait table rase de l'empirisme et tente de revenir à Hegel, ce qui ne l'empêche par ailleurs pas d'en faire la critique en refusant d'entrer dans le déterminisme.

Une dernière remarque sur Heidegger que je ne situe pas au même niveau que toi Olivier. Effectivement, Heidegger opère cette idée de retour à une période qui précède le commencement de ce qui fait la dimension traditionnelle de la modernité, c'est-à-dire la philosophie grecque. C'est exactement ce qui s'opère dans les écrits postmodernes contemporains, dans lesquels les auteurs se permettent de faire la critique, d'avoir l'air d'être critiques, sauf que, au lieu d'aller de l'avant, ils effectuent toujours un retour en arrière : je prends l'exemple du livre de Sloterdijk, Critique de la raison cynique, c'est une analyse extrêmement intéressante de la situation contemporaine. L'auteur est lié à la tradition critique, il s'inspire de Marx et d'Hegel, même s'il les réinterprète - comme Adorno et d'autres l'ont fait avant lui - mais comme solution il propose, lui aussi, un retour à cette idée de Diogène : le vrai cynique qu'il appelle "kynique". C'est malheureusement une solution qui n'a aucune substance. Sloterdijk joue avec des catégories, 40 ans après Heidegger, et, comme l'a précisé Olivier, cela ne peut conduire qu'à une impasse. Je pense que s'il y a une sortie possible du cul-de-sac où on se trouve, c'est celle proposée par Adorno - dans les termes de la dialectique négative qui insiste toujours sur l'absolu sans l'avoir, c'est-à-dire qui, au moins, essaie de trouver une sortie tout en essayant de garder une certaine tension entre le quotidien d'un côté et l'absolu, de l'autre, entre le sujet et l'objet, entre les formes de la pensée qui fournissent des moyens de contrôle de la contingence au lieu de vouloir - parce que le système n'a pas fonctionné - drainer toute la pensée sur le terrain de la contingence, sur le terrain du sujet, sur le terrain de l'analyse du quotidien, de l'analyse du langage. Je me demande si la solution d'Adorno ne pourrait pas représenter une issue possible.

Olivier Clain : J'ai le sentiment que la seule porte de sortie pour le discours philosophique est de revenir - non pas nécessairement aux analyses de Hegel qui, de toute façon, à bien des égards et en plusieurs endroits, pèchent pour les raisons que j'ai déjà indiquées - mais de revenir à l'idée de système qui a été complètement abandonnée depuis 150 ans parce qu'elle a, précisément, été assimilée à l'idée même de système hégélien (et étant donné que le système hégélien a été critiqué, on a abandonné, par la même occasion, l'idée de système). En 150 ans, le seul philosophe - j'entends par là un philosophe qui crée et non pas un prof. de

philosophie (aristotélien, platonicien, etc.) qui a reposé le problème, c'est Kojève. Je crois que la solution est du côté de Kojève : le discours philosophique (c'est ce qu'il dit dans Le concept, le temps et le discours) doit assumer la forme du système si il veut échapper aux apories qui sont celles du discours philosophique postmoderne. Il doit renouer avec l'idée de système, il doit partir de la triplicité - celle-là même présentée par Hegel - et c'est seulement après cela que le discours philosophique peut abandonner d'une part la vision eschatologique du devenir et d'autre part, l'idée d'un primat de la logique ontologique sur la philosophie réelle. Dans l'ordre d'exposition, il est naturel - avant de s'engager par exemple dans une analyse de l'esprit ou de la nature - de commencer par éclairer les catégories qu'on utilise quand on parle du monde en général (et donc d'élaborer une logique ontologique), de découvrir leur enchaînement logique, leur caractère articulé et systématique. Ce primat dans l'ordre de l'exposition se trouve, chez Hegel, être en plus un primat substantiel qui fait que quand on en arrive à la philosophie réelle, alors l'aspect contingent, individué, situé, de l'existant, est placé complètement à côté de l'analyse qui ne fait que reprendre l'analyse de la logique dialectique. Il y a certes indiscutablement un primat logique dans l'ordre de l'exposition (il est en effet logique de faire une logique ontologique avant de faire une philosophie réelle) mais il n'y a pas de primat substantiel alors que Hegel accorde précisément un primat substantiel à la logique puisqu'il dit que l'analyse de l'Idée, c'est l'analyse de Dieu. Reprendre l'idée de système, abandonner le caractère téléologique et abandonner le primat de la logique, sont déjà des principes suffisants pour permettre de tenter ce que tente Kojève : reconstruire une philosophie globale. La seule critique que je ferais à Kojève concerne son analyse du temps et son analyse de la nature. Kojève connaît très bien la physique (il a d'ailleurs écrit un livre excellent : L'idée du déterminisme dans la physique classique et moderne, ce qui, dans nos termes, signifie : l'idée du déterminisme dans la physique moderne et postmoderne mais il m'apparaît, dans sa tentative d'intégrer philosophiquement les résultats de la physique contemporaine, trop concéder au discours positiviste. Ceci dit, le projet de Kojève m'apparaît, du point de vue philosophique, le seul projet philosophique cohérent : Kojève ne se contente pas de dire qu'il suffit de répéter ce que dit Hegel, il reconstruit, pour son propre compte, la logique de Hegel, et, à mon sens, il s'agit là d'une démonstration convaincante, une actualisation du système hégélien qui tient compte des critiques justifiées. Ce projet inclut une anthropologie philosophique, comme philosophie de l'esprit, fondée sur les résultats des sciences de l'homme et de la société. Je pense qu'on pourra aller beaucoup plus loin que Hegel sur le terrain d'une philosophie de l'esprit. Tout le monde a craché sur la philosophie de la nature de Hegel en disant que la seule chose qu'on pouvait sauver de son système était la

philosophie de l'esprit. Je pense presque, à l'inverse, que c'est dans le domaine de la philosophie de l'esprit qu'on a fait, depuis Hegel, le plus grand progrès de connaissance. L'ensemble des disciplines des sciences humaines et des sciences de la société - malgré tous les problèmes épistémologiques, malgré toutes les querelles qui ont eu lieu, malgré leur inconsistance relative - a réussi à produire un savoir nouveau non négligeable : on en connaît plus sur la période grecque ou sur la philosophie indienne qu'à l'époque de Hegel, on en connaît plus sur l'histoire de l'homme en général qu'à l'époque de Hegel. Par conséquent, une actualisation de la philosophie de l'esprit sur la base d'une anthropologie générale m'apparaît être une nécessité ; mais une philosophie de l'esprit qui serait dialectique, c'est-à-dire qui saurait reconnaître les différents niveaux ontologiques à partir desquels on peut intégrer les résultats des différentes sciences et qui abandonnerait une perspective téléologique et logiciste.

Michel Freitag : Une remarque à propos de la proposition de Stephen concernant Adorno. Il me semble qu'il y a un défaut radical dans la pensée d'Adorno : d'un côté, il y a cette reconnaissance de la singularité individuelle, du monde de l'affectivité, etc. et de l'autre, il y a le maintien de la référence à une transcendance absolue, pure. Ce qui manque, c'est la médiation. Et c'est une absence radicale. La médiation ne manque pas parce qu'Adorno n'y a pas pensé (cette médiation c'était le marxisme, la praxis), elle a tout simplement sauté : il ne veut plus y croire. Il faut pourtant remplacer cette médiation car, sinon, on aboutit à une philosophie qui ne pense pas le réel de l'histoire, le réel de l'agir humain dans le monde. Chez Adorno, il y a un impensé à la place de Marx et du marxisme, à partir du moment où ce dernier est abandonné. Quelle est la médiation possible entre un individu singulier qui découvre la radicale singularité de sa personne et un absolu qui est complètement innommable ? La médiation ne peut être que sociale, collective, institutionnelle, culturelle. Chez Adorno, ce sont les deux termes (individu/absolu) qui finissent, en l'absence de médiation, par être innommables, puisqu'à chaque fois qu'on les nomme, c'est malgré tout dans des catégories médiatistes.

Stephen Shecter : Dans la mesure où ils sont nommables, c'est le lien qui est normatif...

Michel Freitag : ...d'un côté, on se trouve dans une pure expressivité et de l'autre, dans une pure contemplation mystique. En tant que modèle philosophique, celui d'Adorno me paraît comporter des insuffisances déterminantes. Adorno identifie des problèmes mais ...

Jean-François Côté : J'aimerais revenir en arrière à propos de la différence qui existe entre les notions de "pratique", chez Peirce, et celle d'"action" dans le pragmatisme qui vient après lui. La distinction entre ces deux notions éclaire un peu, en les rattachant à Kant, les origines du pragmatisme. C'est vrai que le pragmatisme, chez Peirce et Dewey, va entrer en conflit avec le système hégélien et il y a, surtout chez Peirce, de très fortes attaches à la pensée kantienne. Et, en même temps, ma remarque va venir appuyer l'exposé qu'Olivier nous a fait sur les 150 dernières années de la philosophie occidentale qui, finalement, repose peut-être encore sur la question de l'ontologie du devenir. L'idée de l'ontologie du devenir implique la question d'un processus de transformation - autant dans la relation dialectique chez Hegel, que dans ce qu'on retrouve chez Marx lorsqu'il y a association entre le processus de la connaissance et celui de transformation de la société. La notion de "pratique" intervient ici, justement parce qu'elle peut nous aider à distinguer d'un côté, le versant purement prospectif de la transformation impliquée dans l'ontologie du devenir et d'un autre côté, le versant anthropologique du terme. Sur son versant prospectif, la pratique peut se réduire au "faire", à la technique, à l'action, et donc, elle peut verser dans le technologisme. Sur son versant anthropologique, la pratique renvoie beaucoup plus fondamentalement à la notion de "praxis" : elle est une anthropologie philosophique qui sert à éclairer les conditions de l'action. Il me semble que cette tension entre "faire" et "praxis" est encore présente chez Peirce, lequel, quand il utilise la notion de "pragmatique", la prend de Kant. Dans cette idée de pragmatique, il y a l'idée - qui était présente chez Kant - de pouvoir fonder une étude des moeurs sur un plan anthropologique - que Kant appelait "anthropologie pragmatique" et qui circonscrivait non pas le contenu d'une philosophie de l'histoire mais bien le contenu d'une espèce d'étude des moeurs dans une société donnée. Cette tension qui existe donc encore chez Peirce va être évacuée du côté du versant technique de l'action, du "faire" et, éventuellement, du côté technologique, dès le moment où la visée téléologique du système peircien va être abandonnée, chez James et chez Dewey. On a, chez Peirce, un système philosophique complet. On a une logique - qu'il appelle sémiotique - qui est une analytique de la signification et entraîne des ramifications presque infinies à partir de la relation logique de base. Chez Peirce, il y a aussi l'idée d'une téléologie, mais elle verse dans une métaphysique pure (elle se rattache à l'idée de Dieu et définit, par exemple, trois catégories : l'idée d'amour, l'idée de mouvement, l'idée de chance).

Olivier Clain : On trouve la même tension chez Marx et surtout dans le rapport entre Marx et le marxisme : entre 1841 et 1847, il est clair que Marx vise à construire une philosophie de la praxis, mais ensuite, apparaît

chez lui une tension entre la praxis prise en tant que catégorie qui intègre en elle-même la dimension théorique et la dimension éthique, et la praxis qui n'inclut que l'activité de transformation du sensible, guidée par un idéal technique. Cette tension existe aussi certainement chez Peirce puisqu'il y a des origines spéculatives à sa théorie.

Michel Freitag : Une remarque à propos de ce qui a été dit au sujet de l'existence, chez Kant, d'une tension entre le concept de pratique et la visée d'anthropologie philosophique. Je voulais simplement faire remarquer que, chez Kant, l'étude des moeurs n'a rien d'empirique et que la tension est moins forte qu'elle n'en a l'air...

Jean-François Côté : ... absolument, l'étude des moeurs n'est pas rattachée à une philosophie de l'histoire.

Michel Freitag : Chez Kant il est clair que, d'un côté, il y a le fondement éthique et, de l'autre, les moeurs empiriques. N'importe quelle discipline empirique - psychologie, sociologie, etc. - pourra se servir de l'étude des moeurs. Au fond, on pourrait soulever la question : comment poser le problème transcendantal ? Est-ce qu'il est posé, comment il l'est et où est-il placé ? C'est un problème qui est proprement philosophique : quand on sort de la question transcendantale, on sort en même temps de la philosophie et cela peut se justifier : qu'est-ce que le moi transcendantal ? C'est le moi de l'unité synthétique a priori de la subjectivité. Et pourquoi ce moi unitaire doit-il apparaître, à un moment donné comme l'objet d'une réflexion ? C'est parce que l'unité a déjà disparu. Il suffit de prendre le sujet transcendantal et le sujet empirique pour voir que toute pratique proprement empirique est une pratique de particularisation. Le moment de l'unité est donc toujours déjà donné de manière inconsciente, non réfléchie, auto-évidente, mais dès le moment où la pratique empirique se met à démarrer toute seule pour une raison ou pour une autre, c'est-à-dire à devenir expérience nouvelle, expérimentation, etc., elle laisse derrière elle la nécessité de reconstituer la référence à l'unité, parce qu'elle l'a détruite. Dans une société primitive rien n'est transcendantal parce que tout est transcendantal : l'unité n'est pas pensée, n'est pas vécue, n'est pas sentie, du côté de l'acte de l'homme vis-à-vis du monde mais est immédiatement participée par tout être dans le monde, puisque tout être parle. À la limite, il n'y a pas non plus de moment empirique : il n'y a rien qui soit à proprement parler empirique dans l'action du sujet dans les sociétés primitives.

Stephen Shecter : Dans tout moment de transition, il y a des transitions qui se font en gardant la référence à l'unité antérieure et d'autres qui ne le

font pas. Et c'est ça qui différencie la postmodernité de la modernité ...

Michel Freitag : Il y a deux rapports au problème transcendantal : le rapport des moments de transition où, par définition, le problème de l'unité se pose, mais il existe aussi des structures dans lesquelles le sens reste posé (même s'il y a scission à l'intérieur de la société entre une instance qui peut dire le sens, qui peut dire la norme et une instance de la pratique qui l'accomplit). Quand une instance prétend élever, que ce soit au nom de la science ou autre, un sens au-delà du sens immédiatement vécu et participé, alors se pose le problème de la justification; mais on ne peut pas supprimer ce problème, car cela reviendrait à accepter le non-sens. Il n'y a pas d'autre alternative. La postmodernité va vers l'acceptation du non-sens, la perte du sens.

Daniel Dagenais : Comment peut-on comprendre le non-dépassement du système hégélien ? Tu as présenté cela, Olivier, à la fois comme une fascination à l'égard du système de Hegel et comme une impossibilité de le dépasser - soit de le renverser (chez Kierkegaard, Nietzsche, Marx), soit de le situer dans ses marges, soit de sauter par-dessus comme Heidegger. Que veut dire par "impossibilité de dépasser le système hégélien" ? C'est curieux parce qu'Arendt, dans un de ses textes, soulève le même problème, à partir du fait que, et Kierkegaard et Nietzsche et Marx, comprennent leur apport dans les termes du renversement ... mais ça ne me semble pas être seulement une question philosophique.

Olivier Clain : Ta question touche au coeur de l'exposé. Je n'ai pas le sentiment que ce soit une question d'ordre extra-philosophique. Je ne pense pas qu'on puisse invoquer des raisons qui relèveraient de la sociologie des mouvements philosophiques ou de la psychologie. Je pense qu'il y a une raison qui vient du fait que le système hégélien n'est pas simplement le résultat de la philosophie moderne mais qu'il est lui-même une reprise et un approfondissement de toutes les tentatives de construction d'un système philosophique depuis Platon, en passant par les néo-platoniciens (Hegel connaissait très bien Proclus et le néo-platonisme et ça a eu une grande influence sur sa manière de construire son système). Le système de Hegel est un système - c'est lui qui le dit et je pense qu'il a raison - dans lequel la philosophie tout entière se met en ordre. Il est construit sur cette capacité du discours philosophique à non pas réfuter le discours qui le précède mais à le dépasser en l'intégrant dans un système plus large. Ce mode propre de cumulativité du système philosophique (qui n'est pas le même que celui qui existe dans la science empirique) fait que le système de Hegel est un point d'aboutissement de la philosophie moderne et traditionnelle. Or, j'interprète l'incapacité d'en sortir, depuis

150 ans, comme l'incapacité de la philosophie contemporaine à sauter par-dessus - comme elle prétend pourtant le faire - la philosophie traditionnelle ou moderne. Je comprends cette incapacité comme une limitation non pas contingente, mais comme une impossibilité logique, pour le discours philosophique de faire autre chose que dépasser Hegel à l'intérieur des cadres hégéliens. La triplicité du système philosophique hégélien est liée à la structure même de l'univers dans lequel nous existons. Par conséquent, je ne vois pas comment on pourrait effectivement dépasser le système hégélien. On peut dépasser Hegel, mais seulement à l'intérieur d'un cadre hégélien parce que ce cadre n'est pas spécifiquement hégélien mais qu'il est le résultat de 2500 ans de réflexion sur le monde. C'est cette prétention du discours contemporain à vouloir continuer à parler du monde sans assumer ce qui a déjà été dit et ce qui a déjà été compris qui m'apparaît être une ambition démesurée. C'est pour cette raison que je pense que la philosophie piétine depuis 150 ans. Ça ne veut par ailleurs pas dire que son piétinement n'est pas productif : je ne crois pas non plus qu'on puisse annuler ce qui s'est fait en philosophie depuis 150 ans. J'ai peut-être l'air de renvoyer tous les auteurs à leur échec mais ça ne veut pas dire que les échecs ne sont pas productifs sur le plan de la pensée. Aussi bien la philosophie du langage que la philosophie de Heidegger ou l'anthropologie philosophique allemande, ont apporté des résultats énormes en termes de matériel, de sophistication de l'analyse, etc., mais elles n'ont pas apporté de nouvelles solutions aux problèmes de fond en dépit de leur prétention à y parvenir.

Michel Lalonde : La plupart des philosophies post-hégéliennes ont vu le problème que tu viens de poser : tout dépassement de la philosophie hégélienne doit rester enfermé dans le système hégélien. C'est pourquoi de nombreux philosophes post-hégéliens ont refusé cette voie-là, pour faire autre chose. Rétrospectivement, tu peux bien sûr estimer qu'il y a eu échec de l'originalité propre des différents projets mais il y a au moins eu un moment de lucidité dans ces projets : quand ils ont refusé de prolonger l'hégélianisme, même en le corrigeant, même en le dépassant en le délestant par exemple de la dimension téléologique ou du primat de la logique.

Olivier Clain : Je constate un échec en termes de ce qui, à chaque fois, était visé. Il y avait une lucidité, effectivement, mais en même temps il y avait une méprise sur chacun des projets successifs : si on prend la philosophie existentialiste, si on prend même, à la limite, la philosophie de Marx, si on prend la philosophie de Nietzsche, de Heidegger ou de Husserl, à chaque fois, il y a interruption brutale : Heidegger n'est pas capable d'écrire la deuxième partie de L'Être et le temps; personne ne veut suivre

Husserl (même parmi ses disciples les plus proches) dans une phénoménologie transcendantale qui retourne aux apories du fichtéanisme; la philosophie analytique s'annule elle-même en 1930 puis à nouveau 40 ans après quand elle comprend que, dès le départ, elle est construite sur un paradoxe. Alors, oui ce sont des oeuvres originales qui, malgré leur échec, apportent beaucoup en termes de réflexion, d'analyse, de subtilité, mais ça ne veut pas dire pour ça qu'elles ont réussi à atteindre leur objectif.

Michel Freitag : J'aimerais reprendre la question de Daniel. Je crois que tu as raison et je me demande s'il ne serait pas possible de trouver une amorce de réponse en dehors du discours interne, de la cohérence interne de la philosophie. Finalement, il y a deux conditions au dépassement : la première est la sommation des discours antérieurs (dépassement en oubliant, en laissant de côté, ce n'est pas un dépassement) et la seconde est la nécessité d'une nouvelle intuition. Pour que cette intuition soit pertinente, il faut qu'elle soit ancrée dans le réel. En ce sens, les conditions de l'intuition hégélienne n'ont pas été dépassées. Elles sont en train d'être dépassées négativement, mais c'est encore purement sur le plan négatif. La manière dont Hegel se représente l'idée de la réalisation de l'Esprit absolu (je ne dis pas la forme concrète de la réalisation mais la possibilité de la représentation d'une idée de la réalisation de l'Esprit absolu), c'est l'État: il est cette concrétisation et cette objectivation du commun, du collectif. On se trouve encore actuellement à cette étape : il n'y a pas une autre concrétisation de la solidarité humaine la plus profonde, que celle de l'État qui est en train de se défaire et donc, il n'y a pas la condition qui permette d'imaginer le dépassement, d'une manière non-arbitraire. Cela ne nie pas qu'il y ait une autonomie du projet philosophique mais ce n'est pas une autonomie absolue. C'est d'ailleurs la grande oeuvre du discours philosophique que de prendre en charge les problèmes qui sont posés, à l'intérieur d'une démarche qui soit la sienne. Sinon, le discours philosophique flotterait complètement en dehors de ce qui est malgré tout son objet : le réel. Ce serait un discours sur le réel qui se situerait complètement en dehors du réel : position philosophiquement intenable depuis Hegel.

Jean-François Côté : Que serait, à ton avis Olivier, la pertinence de réfléchir sur le concept de communication, par rapport à une ontologie du devenir, par rapport à la clarification de l'expérience humaine, par rapport à une possibilité d'établir une systématité, une logique de l'expérience, par rapport aussi à ce qui a trait à l'expérience historique des 150 dernières années ? Que penses-tu de gens comme Apel ou Habermas qui centrent leur réflexion sur le concept de communication ?

Olivier Clain : Ça m'apparaît être une renonciation. La philosophie critique fait son apparition avec la crise du matérialisme dialectique, qui commence avant l'École de Francfort avec Luckacs,... Avec le tournant linguistique tardif (1970, La théorie de l'agir communicationnel) on entre, à mon avis, dans une espèce de renonciation de la théorie critique vis-à-vis de son propre passé. Renonciation qui tient peut-être aussi au fait que la philosophie critique portait déjà en elle une grande ambiguïté vis-à-vis de la philosophie. Renonciation qui va être assumée par Habermas, ainsi que par tous les autres, et qui va favoriser la philosophie du langage - une philosophie qui prétend seulement définir les conditions socio-historiques ou les conditions transcendantales de la communication (le projet d'Apel et d'Habermas) : elle ne m'apparaît que comme un moment dans la philosophie de l'esprit et ne peut pas constituer le but de la philosophie. Je suis d'accord pour affirmer que le fait d'énoncer les conditions de la communication fait partie de l'anthropologie philosophique dont je parlais tout à l'heure, mais ça ne peut pas être le tout la Philosophie. Ça m'apparaît être un énorme cul-de-sac qui montre que la théorie critique avait peut-être déjà perdu la lucidité sur son rapport à la philosophie comme telle, qu'elle avait perdu sa capacité de revendiquer une véritable approche philosophique. Je sens une grande ambiguïté chez Habermas, dans sa manière de parler de la philosophie au passé en disant que la théorie critique, c'est autre chose, même si j'accorde à celle-ci le mérite d'une revalorisation de l'action fondée sur la pensée.

Jean-François Côté : Est-ce que cela n'est pas ancré dans l'ambivalence qui réside au niveau de la considération des pratiques de communication, soit dans leur aspect essentiellement prospectif (la communication conçue comme une activité purement empirique : l'action communicative d'Habermas), soit dans leur aspect philosophique (en éclairant les conditions des structures symboliques d'ensemble qui rendent et qui ont toujours rendu possible le phénomène de communication à l'intérieur des sociétés).

Michel Freitag : Il s'agit d'une fausse représentation que de partir sur les médiations de la communication à partir du concept de communication lui-même parce que ces médiations sont des structures de représentation. Même si c'est dans l'exercice de la communication qu'elles se sont produites, elles ne se présentent pas d'abord comme formes de la communication, mais comme rapport fondamental de l'homme au monde, à autrui et à lui-même. C'est donc la symbolisation du monde qui est le lieu de la communication, ce n'est pas la communication qui donne accès à la compréhension de cette symbolisation du monde (on peut arriver à une

compréhension par ce biais, mais seulement par défaut : en constatant que le concept de communication passe à côté de ce qu'il vise. Il faut réintroduire ce qu'il élimine, en tant que concept, comme orientation même de l'analyse objective. Le concept de communication désigne le lieu du problème à côté de l'endroit où il se trouve effectivement).

Olivier Clain : Il y a un côté fou dans l'idée de faire de la pragmatique du langage un projet philosophique (je ne parle pas du pragmatisme, mais de la pragmatique du langage, cette partie de la sémiotique qui étudie l'effet de la parole sur les gens qui l'écoutent). C'est une discipline qui existait traditionnellement : la rhétorique. C'est une idée folle car la tâche est infinie : qu'est-ce que ça peut bien vouloir dire, faire une théorie empirique des effets de la parole, quand on sait que ses incidences virtuelles sont infinies. C'est un programme de travail insensé. On peut, comme Aristote, en faire une discipline particulière - la rhétorique - c'est-à-dire une discipline technique. Mais on ne peut faire autre chose qu'une théorie spéculative de l'échange de paroles, une théorie du symbolique.

Jean-François Côté : Est-ce qu'une phénoménologie de la communication est impossible ?

Michel Freitag : Le concept lui-même est erroné. Il faudrait parler de l'échange symbolique. La communication est un acte d'échange symbolique entre deux personnes, trois, quatre, etc.

Jean-François Côté : Si on veut thématiser sur l'acte d'échange symbolique lui-même, sans le restreindre à l'échange entre deux personnes, il me semble qu'il y a travail à faire : savoir ce qui est impliqué dans cet échange symbolique, les conditions nécessaires à la possibilité de cet acte ...

Michel Freitag : ... si tu parles d'une description phénoménologique de l'acte de communication, tu vas immédiatement buter sur le symbolique lui-même et non pas sur la communication symbolique : tu vas décrire des structures symboliques et non pas des actes de communication. La notion d'acte de communication c'est le comportement d'un homme, c'est la réduction de l'échange symbolique au niveau comportemental, au niveau de l'observable comportemental. Et c'est sûr que ce n'est pas dans l'observable comportemental que tu vas découvrir la nature du symbolique. C'est seulement du dedans du symbolique qu'on peut interpréter le symbolique, ce ne sont pas dans les effets contingents, locaux, arbitraires, aléatoires, du symbolique sur des actes de communication. Soit on se trouve au niveau de l'empiricité de la communication, soit on se trouve au niveau des concepts.

NUMEROS DES CAHIERS DE RECHERCHE DÉJÀ PARUS :

- 0 - *Débats sur la Révolution*. Séminaires tenus durant l'année 1989.
- 1- *Postmodernité, compréhension, normativité : quelques propositions typologiques* (exposé de Michel Freitag et discussion). Séminaire du 25 janvier 1991.
- 2- *Postmodernité, théorie et rhétorique en sciences humaines* (exposé de Gilbert Laroche et discussion). Séminaire du 1er mars 1991.
- 3- *L' "histoire" de la postmodernité : modernité esthétique, postmodernisme et communication* (exposé de Jean-François Côté et discussion). Séminaire du 22 mars 1991.
- 4- *Analytique de la postmodernité : le paradoxe de la monnaie et le système de la dette* (exposé de Aldo J. Haesler et discussion). Séminaire du 5 avril 1991.
- 5- *Juridicisation et postmodernité* (exposé de Georges Lebel et discussion). Séminaire du 10 mai 1991.
- 6- *Lyotard et la condition postmoderne* (exposé de Gilles Gagné et discussion). Séminaire du 6 septembre 1991.
- 7- *Théories sur la postmodernité : Lyotard, Rorty et Agamben*. (exposé de Jacques Mascotto et discussion). Séminaire du 11 octobre 1991.
- 8- *Sur la philosophie contemporaine* (exposé de Olivier Clain et discussion). Séminaire du 8 novembre 1991.
- 9- *L'identité aujourd'hui* (exposé de Charles Taylor et discussion). Séminaire du 6 décembre 1991.
- 10- *Le système de stratification* (exposé de Stephen Schecter). Séminaire du 17 janvier 1992.
- 11- *Critique de la société de communication* (exposé de Jean-François Côté et discussion). Séminaire du 21 février 1992.
- 12- *Le communisme et la Russie hier et aujourd'hui* (exposé de Olivier Clain et Jacques Mascotto). Séminaire du 19 mars 1992.
- 13- *Lévinas: essai de reconstruction* (exposé de Aldo J. Haesler et discussion). Séminaire du 3 avril 1992.
- 14- *La famille: constitution, dissolution et enjeux normatifs liés à celle-ci* (exposé de Daniel Dagenais et discussion). Séminaire du 11 décembre 1992.
- 15- *La jeunesse dans la modernité* (exposé de Jacques Goguen et discussion). Séminaire du 15 janvier 1993.
- 16- *La possibilité de l'expérience dans le monde contemporain : sur Giorgio Agamben* (exposé de Dario De Facendis et discussion). Séminaire du 12 février 1993.
- 18- *La conscience* (exposé de Michel Freitag et discussion). Séminaire du 16 avril 1993.