

Laval théologique et philosophique



# Le statut de la philosophie dans la réflexion philosophique française et francophone de nos jours

Bernhard H.F. Taureck

Volume 49, numéro 3, octobre 1993

La philosophie française contemporaine

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/400789ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/400789ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Taureck, B. H. (1993). Le statut de la philosophie dans la réflexion philosophique française et francophone de nos jours. *Laval théologique et philosophique*, 49(3), 389–405. <https://doi.org/10.7202/400789ar>

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1993

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

**é**rudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

# LE STATUT DE LA PHILOSOPHIE DANS LA RÉFLEXION PHILOSOPHIQUE FRANÇAISE ET FRANCOPHONE DE NOS JOURS

Bernhard H.F. TAURECK

*RÉSUMÉ* : L'auteur propose une classification et une mise en relation des grandes figures de la pensée française des trente dernières années, selon le statut qu'elles assignent à l'entreprise philosophique : un statut primordial, un statut fusionné avec d'autres disciplines, et l'activité de philosopher.

---

## I

Par *statut* (de la philosophie) sera ici compris le caractère épistémologique de la philosophie. Il semble y avoir deux possibilités : ou bien la philosophie jouit d'un savoir primordial qui sert de condition de possibilité aux connaissances empiriques, ou bien la philosophie est inévitablement liée à d'autres sciences, physique, sociologie, histoire, biologie, etc. Si l'on appelle la première possibilité *statut primordial* de la philosophie et la seconde *statut fusionné*, on pourra conclure que l'on dispose d'une distinction complète. Toutefois, les apparences sont trompeuses. On aura omis le fait de *philosopher*. La philosophie est la seule pensée accompagnée d'un verbe propre, à savoir *philosopher*. On saura philosopher, mais on ne saura ni « biologiser », ni « sociologiser », ni « physicaliser », etc.

Penser le statut de la philosophie consistera donc dans la distinction non seulement du statut primordial et fusionné, mais également dans la perception d'un troisième terme, le fait de philosopher. Malheureusement, le français ne permet pas de substantiver des infinitifs. Nous nous permettrons pourtant de parler du *philosopher*. Qu'est-ce que philosopher ? Blaise Pascal avait écrit : « se moquer de la philosophie, c'est

vraiment philosopher<sup>1</sup> », et Montaigne avait repris la pensée platonicienne : « que philosopher, c'est apprendre à mourir » (*Essais I*, 20). Le *philosopher* semble donc être une activité qui accentue les limites : limite de la vie (philosopher comme apprendre à mourir), limite de la philosophie (philosopher en se moquant de la philosophie). Très provisoirement, nous pouvons comprendre par *philosopher* toute activité voisine de la réflexion philosophique qui vise quelque limite essentielle, soit de la vie, soit des théories, soit des activités pratiques ou poétiques. Le statut de la philosophie sera *primordial* ou *fusionné*, le *philosopher* aura un statut libre, fluide qui rend compte des limites.

Il faut maintenant trouver une réponse à la question de cet essai : quel est le statut de la philosophie dans la réflexion philosophique française et francophone de nos jours ? Les *nos jours* se réfèrent au présent et le présent se comprend par les activités des philosophes qui se nomment ou qui sont nommés des *poststructuralistes*, des *penseurs postmodernes* ou bien même des penseurs du *superstructuralism*<sup>2</sup>. Quant aux penseurs de nos jours, on aura affaire à Lyotard, Lévinas, Foucault, Lacan, Baudrillard, Badiou, Castoriadis, Derrida, Ricoeur, Serres, Rosset, Deleuze et Guattari.

De prime abord, un fait est certain : le statut de la philosophie est une question récemment devenue sujet *explicite* en France. Ce sont surtout les ouvrages de Gilles Deleuze/Félix Guattari et d'Alain Badiou qui ont rendu à la philosophie ce qui lui faisait défaut : dire ce qu'est la philosophie. Dans la tradition non seulement anglo-saxonne, mais également allemande y inclus le vieux Heidegger avec son *Was ist das — die Philosophie ?*<sup>3</sup>, l'on peut trouver de constantes réflexions sur l'essence et la tâche de la philosophie. En France, par contre, on a préféré penser philosophiquement sans pour autant répondre à la question de ce qu'est la philosophie. On pourrait par conséquent constater que la période moderne, postmoderne, etc., est parvenue à un stade d'autothématisation de la philosophie. Cela n'empêche pas de s'interroger sur le statut de la philosophie chez des penseurs qui n'en parlent guère.

D'emblée, l'application des trois distinctions — 1) philosophie primordiale, 2) philosophie fusionnée, 3) philosopher comme compte rendu des limites — semble fructueuse pour arriver à une compréhension de la réflexion philosophique des penseurs de nos jours. Il y a des exemples pour les trois cas. 1) Alain Badiou opte pour une philosophie redevenant primordiale. Deleuze/Guattari font partie du même genre. Une philosophie du type de la fusion 2) se trouve chez Lévinas (théologie), Derrida (psychanalyse), Castoriadis (politique), Foucault (histoire, sociologie, psychanalyse), Lacan (psychanalyse). 3) Un *philosopher* qui rend compte des limites est représenté par Lyotard, par Baudrillard, mais aussi par Foucault. On voit par là que la philosophie française a surtout un statut épistémologique non-primordial, mais fusionné avec des

1. PASCAL, *Pensées*, Paris, Cerf, 1982, n° 1291 selon l'édition de Francis Kaplan. Cette édition a l'avantage philosophique de regrouper les pensées pascaliennes selon un ordre systématique.

2. Cf. pour *superstructuralism* l'ouvrage rassurant de Richard HARRLAND, *Superstructuralism. The Philosophy of Structuralism and Poststructuralism*, London/New York, 1987. Pour les périodes et les sujets de la philosophie française de Bergson à nos jours, cf. mon *Französische Philosophie im 20. Jahrhundert*, Reinbek, 1988.

3. Martin HEIDEGGER, *Was ist das — die Philosophie ?*, Pfullingen, 1960.

activités bien différentes comme la théologie, la politique, la psychanalyse, l'histoire, etc.

## II

L'ordre tripartite des activités philosophiques contemporaines en France suit le schéma suivant:

Philosophie primordiale	Philosophie fusionnée	Philosopher
Badiou	Lévinas	Baudrillard
Deleuze/Guattari	Derrida	Foucault
	Foucault	Liotard
	Lacan	
	Castoriadis	

Dans cet exposé, il sera d'abord question de la majorité (philosophie fusionnée), ensuite des essais de philosophie primordiale et enfin des tentatives du *philosopher*.

Alain Badiou dans son *Manifeste pour la philosophie*, a nommé le type de philosophie fusionnée des *sutures*. Or, il semble y avoir deux sortes de sutures ou fusions. D'une part, la philosophie est fusionnée avec des activités théoriques et scientifiques. D'autre part, elle ne dépendra pas des présuppositions scientifiques, mais des activités, des faits, des événements eux-mêmes, non interprétés par une activité scientifique. Le premier type de fusion s'inscrit dans une définition large du *positivisme*, selon lequel la philosophie sera fusionnée ou ne sera pas. Les fusions du deuxième type n'ont pas de nom. On pourrait les appeler des *fusions événementielles*. La philosophie française et francophone de nos jours fait plutôt partie de ce type de fusion événementielle.

Comment une réflexion saurait-elle faire partie de la philosophie et d'un événement ? Si la *philosophie* implique un savoir primordial, l'événement sera vu à travers ce savoir. Mais dans ce cas, la philosophie ne dépendra plus de l'événement, lequel, dans son intelligibilité, dépendra au contraire de la philosophie. Quel que soit le nom de l'événement — dieu, l'écriture, l'objet a (Lacan), etc. — une philosophie événementiellement fusionnée semble menacée par un dilemme. Ou bien la philosophie conditionne l'événement, et dans ce cas, elle n'est plus fusionnée, mais primordiale. Ou bien c'est l'événement qui conditionne le savoir philosophique, et dans ce cas, celui-ci n'est pas non plus fusionné, mais déterminé. Une philosophie événementiellement fusionnée fait face à un dilemme. Comment le résoudre ? Ce que Lévinas, Derrida, Foucault, Lacan, Castoriadis nous présentent, sont en quelque sorte des essais pour résoudre ce dilemme. Un certain dénominateur commun de leurs solutions consiste dans le raisonnement suivant. L'événement auquel on a affaire n'est ni quelque chose de présent ni *a fortiori* quelque chose de présentable. Il gît plutôt dans l'absence d'une présence. L'événement n'est ni un objet ni un fait. On a affaire à quelque chose de difficilement abordable. L'équivalent possible en serait l'expérience dite *mystique* d'un

Plotin par exemple. Selon cet auteur, il y a une expérience de ce qui est hors de l'être et du vous et qui est pourtant le centre de ce qui apparaît<sup>4</sup>. Dans la philosophie francophone de nos jours, c'est la tentative lévinassienne qui pourrait être rapprochée de la conception plotinienne. Elle est en plus devenue une espèce de centre de gravitation pour d'autres penseurs comme Lyotard, Derrida, Baudrillard, Ricoeur. Par conséquent, en mettant l'accent sur le statut de la pensée lévinassienne, on aura accès à d'autres formes de philosophies fusionnées et actuelles.

Selon Lévinas, il existe une *expérience préphilosophique*<sup>5</sup>. Cette expérience est la *pensée juive*. La philosophie de Lévinas est suturée avec le judaïsme qu'il décrit comme monothéisme. Or, ce monothéisme ne saurait être caractérisé par des discours descriptifs, mais uniquement par des prescriptions. Il consiste en fin de compte dans un humanisme de l'autre homme<sup>6</sup>. La philosophie fusionnée lévinassienne se présente essentiellement comme une éthique et par là elle déborde tout le mouvement philosophique français de ce siècle. Ni l'existentialisme ni le structuralisme n'ont cherché d'éthique, à l'exception de Jacques Lacan qui — dans son *Séminaire VI : L'éthique de la psychanalyse* — a tenté une suture philosophique ou antiphilosophique en partant non de la philosophie, mais du savoir positif de la topologie psychologique freudienne.

On pourrait sérieusement parier que, si la fusion lévinassienne continue à attirer l'attention philosophique, elle marquera un tournant comparable à l'événement kantien qui avait introduit une éthique purement déontologique. La cause en est que Lévinas cherche une éthique au-delà de la philosophie morale traditionnelle. L'éthique devient *prima philosophia*, car « Autrui [...] est le premier intelligible<sup>7</sup> ». La proposition d'autrui comme premier intelligible est l'axiome fondamental de cette œuvre. En lui se nouent les deux projets de philosophie et de fusion, avec quelque chose d'autre, avec un événement.

Si la philosophie fusionnée de Lévinas se veut foncièrement éthique, la question suivante se pose. Comment les devoirs envers autrui qui précèdent toute responsabilité se justifient-ils ? Quelle est la raison d'être des prescriptions ? Pourquoi est-il nécessaire de dire *tu ne tueras pas* ? Lévinas répond par une argumentation fragmentée qu'on peut reconstruire par le raisonnement suivant. 1) Rencontrer l'autre comme un objet vu n'est pas rencontrer autrui. L'autre comme un étant qui est vu par quelqu'un n'est qu'un noème, c'est-à-dire qu'il surgit dans mon intentionnalité. 2) Rencontrer autrui dans la vision de l'autre revient à voir un être qui voit que je le vois, ce qui est le sens du fameux *visage* dans cette œuvre. Le visage d'autrui est extérieur à moi. C'est la pointe de l'extérieur, car il voit lui-même. 3) Le visage vu et voyant est un visage qui parle. Il parle avant de s'exprimer par du dit, il est un pur *dire*. Ce dire est la prescription *Tu ne tueras pas* ! Cet impératif ne se réfère à aucune prescription morale.

4. Cf. mon bref exposé de la doctrine plotinienne dans mon article « Geist, philosophisch », dans *Theologische Realenzyklopädie* (de Gruyter Verlag).

5. Cf. *Entretiens avec Le Monde*, Paris, La découverte, 1984, p. 140 : « Ma philosophie repose sur une expérience préphilosophique, sur un terrain qui ne relève pas seulement de la philosophie. »

6. Cf. *Difficile liberté*, Paris, Albin Michel, 1976, p. 42-46. Pour une introduction à l'œuvre entière de Lévinas, cf. mon *Lévinas zur Einführung*, Hamburg, 1991.

7. Cf. *Difficile liberté*, p. 378.

Il fonde toute prescription. 4) Le visage d'autrui est, formant un extérieur, la trace d'un dieu à jamais imprésentable<sup>8</sup>.

On ne voit ni pourquoi le visage est réellement extérieur, ni pourquoi il dispose d'un dire, ni pourquoi il y a trace d'un dieu imprésentable. Lévinas semble vouloir communiquer quelque chose de non-communicable. Il fait un effort pour fusionner la conception husserlienne de la corrélation *conscience-chose* avec le fait du judaïsme. Celui-ci gît dans une présence interhumaine et langagière du dieu monothéiste. C'est Maurice Blanchot qui a le mieux exprimé l'esprit du judaïsme général et lévinassien en écrivant : « Parler à quelqu'un, c'est accepter de ne pas l'introduire dans le système des choses à savoir ou des êtres à connaître, c'est le reconnaître inconnu et l'accueillir étranger, sans l'obliger à rompre sa différence. En ce sens, la parole est la terre promise où l'exil s'accomplit en séjour<sup>9</sup>. » Mais comment transposer ceci en philosophie ? Le dilemme de la philosophie fusionnée disait : ou bien la philosophie est condition de possibilité de l'intelligibilité de l'événement, ou bien celui-ci détermine la philosophie qui, par ce fait, cesse d'être philosophie. Où en est-on chez Lévinas ? Il semble éviter les deux conséquences défavorables en se servant d'un héritage métaphysique, à savoir la pensée de Platon et de ses successeurs d'un au-delà de l'être (*ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* ou bien d'un *infini en moi* ; cf. Platon, *Politique*, 509b ; Plotin, *Ennéades*, V, 6 ; Descartes, 3<sup>e</sup> *Méditation*). L'infini déborde l'ontologie. Le raisonnement sous-jacent pourrait constater qu'un *au-delà de l'être* marquera la limite de la philosophie. Cette limite rapproche et la philosophie et l'autre de la philosophie. Du point de vue de la philosophie, l'*au-delà de la philosophie* est postulée par elle. Donc, il n'y a plus le danger de la première alternative du dilemme. Vu du point de vue de l'autre, l'autre s'impose lui-même comme quelque chose qui limite la philosophie. Donc, plus de danger de la deuxième alternative du dilemme. Est-ce vraiment rassurant ? Le raisonnement s'arroge une *connaissance positive* de l'*au-delà*, tandis que, chez Platon ou Plotin, l'ontothéologie était foncièrement négative : on se bornait aux prédications négatives sur le *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*. Or, si l'on élargit l'argument en se servant d'un savoir positif et de la philosophie et de ce qui la déborde, on est en train de comparer les deux. La comparaison suppose pourtant une pensée philosophique qui compare. Mais alors on est aux prises avec la première alternative du dilemme : la philosophie dessine les conditions de possibilité de ses objets. Saura-t-on éviter l'autre alternative ? Voici l'argumentation de Lévinas. Avant d'être des sujets, avant la différence entre moi et autrui, les hommes sont passifs. Ils sont passifs, car ils sont créés. La passivité renvoie à une activité absolue d'un être absolu qui n'est pas un étant, qui déborde toute possibilité d'être pensé par des catégories de présence ontologique. Dieu nous a engagés avant que nous puissions être des êtres se référant à eux-mêmes. Par conséquent, nous sommes faits par autrui pour être à autrui. L'être pour autrui n'est pas constitué par des impératifs moraux qui s'adressent à des sujets monadiques. Nous sommes à autrui du fait que nous sommes créés par autrui. Nous ne sommes pas

8. Dans ce contexte, il convient de se rappeler que Merleau-Ponty se situe à l'opposé de Lévinas quand il écrit : « autrui ne se présente jamais de face » (« La perception d'autrui et le dialogue », dans *La prose du monde*, Paris, Gallimard, 1969, p. 185).

9. Cf. M. BLANCHOT, *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, p. 187.

simplement jetés dans le monde pour y montrer une essence résultant de ce que nous faisons, comme dans l'existentialisme sartrien que Lévinas a pourtant beaucoup admiré. Lévinas ajoute à l'axiome de la priorité de l'existence sur l'essence la pensée que nous ne venons pas de nulle part, mais que nous sommes créés. En plus, il ajoute que nous ne sommes pas libres, mais engagés avec autrui hors de toute décision. Qu'est-ce que ces deux ajouts à l'existentialisme sartrien impliquent philosophiquement ? Ils impliquent un déterminisme. Lévinas évite cette notion, car elle fait partie de l'ontologie qu'il croit avoir dépassée. Mais son raisonnement aboutit, en effet, à un déterminisme de la création par autrui et de la destination pour autrui. Nous sommes déterminés par une instance qui dépasse toute objectivation. La fusion philosophique lévinassienne se transforme en une dépendance de la conduite de l'entendement de l'homme — ce qui est la fin de la réflexion philosophique.

Parmi les critiques philosophiques de Lévinas — comme celles de Derrida, Alain Renaut, Paul Ricoeur — celle de Ricoeur semble être la plus fructueuse. Comme Lévinas, Ricoeur opte pour une éthique non seulement de la responsabilité, mais des devoirs. Ricoeur cherche à élargir le concept d'autonomie par un *être-enjoint* : l'injonction vient de l'autre. Chez Lévinas, par contre, l'autre se confond avec une ambivalence entre absence et présence divine. Et Ricoeur de conclure : *sur cette aporie de l'autre, le discours philosophique s'arrête*<sup>10</sup>.

Comme il n'y a pas assez de place pour aborder toutes les philosophies fusionnées actuelles dans le présent article, je me borne maintenant à aborder un problème chez Foucault et Derrida.

Un problème foucauldien dans sa deuxième et troisième périodes (archéologie des sciences humaines et descriptions du pouvoir-savoir) a été la réponse à la question suivante : avec quoi ces analyses sont-elles suturées ? Avec le structuralisme ? Foucault a rejeté cette réponse d'une manière violente. Ce qui se cache pourtant derrière ce rejet, est le problème de la suture entre les analyses archéologiques et généalogiques et la *psychanalyse*. Chose curieuse, Foucault se sert souvent du nom de Nietzsche sans pour autant se servir de la pensée authentiquement nietzschéenne. Et il fait précisément l'inverse avec la psychanalyse freudienne ou lacanienne : il l'affirme de façon silencieuse, sans utiliser le nom de Lacan, sauf dans une interview en 1980 avec *Il Corriere della Sera*. Depuis *L'histoire de la folie à l'âge classique*, l'attitude foucauldienne envers la psychanalyse reste foncièrement ambiguë. Freud a fait taire les instances de la condamnation de l'aliénation. En revanche, il a préparé pour le médecin un *statut quasi-divin*<sup>11</sup>. Avec son dernier ouvrage sur l'histoire de la sexualité, Foucault polémique avec la psychanalyse en renforçant l'aspect du médecin quasi-divin pour lequel les clients sont des sujets. Pourtant, le discours foucauldien ne semble pas foncièrement indépendant de la psychanalyse. Dans *Qu'est-ce que la critique ?* en 1978, il présuppose comme une vérité de fait que tout sens est un effet du *signifiant*<sup>12</sup>. Ceci est dit en passant sans utiliser le nom de Lacan que Foucault connaissait d'ailleurs

10. Paul RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 409.

11. *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1987, p. 529.

12. *Op. cit.*, trad. allemande, Berlin, 1992, p. 23.

assez bien personnellement. Il avait même assisté à l'une des séances où Lacan avait expliqué *Las menñas* de Velasquez. Foucault s'en inspirera pour le début de *Les mots et les choses*.

Foucault, maître du soupçon post-nietzschéen, se fait objet du soupçon. Pourquoi ce jeu avec la psychanalyse ? Michel de Certeau avait remarqué ceci au sujet de *Les mots et les choses* : « La détermination philosophique du statut du discours [...], l'élaboration des notions qu'il utilise [...] définissent le terrain où le prestigieux "récit" doit se métamorphoser en philosophie. [...] Méphistophélès deviendra-t-il Faust<sup>13</sup> ? » La réponse du dernier Foucault a été celle d'une action de philosopher à la manière d'un Faust moderne et postmoderne : « Un exercice philosophique : [...] penser sa propre histoire [...] et penser autrement<sup>14</sup>. » Nous parlerons de ce tournant dans le dernier chapitre du présent essai. Soupçon envers Foucault : 1) il a caché les sutures de sa généalogie avec la psychanalyse, avant de quitter une philosophie suturée au profit 2) d'un *philosopher* du souci de soi-même.

Dans un long essai critique sur Foucault (le deuxième après la fameuse critique de l'interprétation foucauldienne de Descartes dans *L'écriture et la différence*), Derrida constate : « Le projet de Foucault appartient trop "à l'âge de la psychanalyse" dans sa possibilité pour qu'en prétendant thématiser la psychanalyse il fasse autre chose que la laisser encore parler obliquement d'elle-même<sup>15</sup>. » Cette remarque met en relief notre soupçon à l'égard de la philosophie événementiellement suturée de Foucault. Et la pensée derridienne elle-même ? Je me borne à ce que Derrida — le Derrida de 1992 — oppose à Foucault : « Ce à quoi il fait cesser de croire, c'est à la principalité ou la principauté, à la problématique du principe, à l'unité principielle et du plaisir et du pouvoir, ou encore de telle ou telle pulsion supposée plus originaire que l'autre. Le motif de la spirale serait celui d'une dualité pulsionnelle (pouvoir/plaisir) *sans principe*. C'est l'esprit de cette spirale qui tient en haleine. Donc en vie<sup>16</sup>. » Dans cet énoncé, il n'est pas question de philosophie. Est-ce que Derrida veut remplacer le savoir philosophique par une dualité en forme de spirale ? Si tout remplacement de la philosophie se fait au nom d'une philosophie autre que la philosophie remplacée, Derrida semble opter pour une philosophie comme savoir de la dualité en mouvement. Le sujet de cette pensée s'impose par le fait qu'il déborde tout principe (ἀρχή dans la philosophie des Grecs). La pensée philosophique ne serait par conséquent pas suturée avec une autre science, mais clouée à une réalité qui s'impose. Nous voilà revenus, ou bien à une réalité s'imposant comme l'être (τὸ ὄν) pour les Grecs, ou bien à une structure qui détermine ce qui reste de réflexion philosophique. Le propos du dernier Derrida ne semble pas échapper aux apories d'un type événementiellement fusionné de philosophie.

13. MICHEL DE CERTEAU, *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, Paris, Gallimard, 1987, p. 35 et suiv.

14. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité 2. L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p. 15.

15. JACQUES DERRIDA, « Être juste avec Freud ». *L'histoire de la folie à l'âge de la psychanalyse*, dans *Penser la folie. Essais sur Michel Foucault*, Paris, Galilée, 1992, p. 191.

16. DERRIDA, *op. cit.*, p. 195.



## III

Il y a deux grands essais de philosophie primordiale dans la pensée française actuelle: ceux de Gilles Deleuze/Félix Guattari et d'Alain Badiou. Tous les deux se présentent dans un état suffisamment élaboré pour qu'on puisse en juger. Certes, les deux positions sont trop complexes pour être suffisamment discutées dans le cadre de cet article. Je leur ai consacré une série de cours magistraux à l'université hambourgeoise et je vais en présenter quelques résultats.

En commençant par le livre *Qu'est ce que la philosophie ?* de Deleuze et Guattari<sup>17</sup> on constatera que, pour les auteurs, la philosophie n'est ni contemplation, ni réflexion, ni communication, mais *création de concepts*. Elle n'est pas contemplation comme aux temps des Grecs, ni réflexion comme au temps de Hegel, ni communication comme chez Habermas. Bien que les auteurs veuillent restreindre le savoir philosophique à la création de concepts, ils disposent manifestement eux-même d'un savoir de *systematisation* selon lequel l'art est lié aux sensations et la science à la référence des propositions. Ce savoir de systématisation et de classification complète — il y manque d'ailleurs les sciences humaines comme l'histoire, la sociologie, etc. — est dû à la philosophie sans pour autant figurer dans les réflexions de Deleuze/Guattari. Une première critique réside dans le fait que le statut de la philosophie comme création de concepts est débordé par cet esprit de systématisation complète. On présente la philosophie de façon modeste et créatrice, mais on pratique une philosophie de la systématisation et de la classification complète. On devrait ajouter: les auteurs pratiquent une philosophie *quasi-perennis* qui dit quelque chose d'immuablement vrai sur le développement de la philosophie depuis les présocratiques et qui a un saint, à savoir Spinoza, *le christ des philosophes, et les plus grands philosophes ne sont que des apôtres* (*QuPh*, p. 59). Spinoza sert de modèle parce qu'il permet de réunir les définitions avec des propositions d'existence. Et il permet de tirer des propositions prescriptives des descriptions. Chez ces auteurs, ce dernier aspect sert de justification implicite pour éliminer des devoirs moraux qui dépassent la conservation affective des individus<sup>18</sup>.

Qu'est-ce qu'un concept chez Deleuze/Guattari ? Le contenu du concept est d'être un *tout fragmentaire* (*QuPh*, p. 21). *Qu'est-ce que la philosophie ?* est marqué d'une certaine réserve envers l'irruption lévinassienne dans la philosophie (cf. p. 80, note 5). Par contre, dans le livre *Chaosmose* de Félix Guattari, paru l'année de la mort de son auteur (1992), Guattari rejoint Lévinas en partant de la psychopathologie: « L'être s'affirme comme responsabilité de l'autre (Lévinas) quand des foyers de subjectivation partielle se constituent en absorption ou en adsorption avec la prise d'autonomie et d'autopoïèse de processus créateurs<sup>19</sup>. » Méthodologiquement, on reste chez Guattari dans le domaine des phénomènes *schizo*: « La fracture schizo est la voie royale d'accès à la fractalité émergente de l'inconscient » (*op. cit.*, p. 93). Adorno avait protesté

17. Paris, Les éditions de minuit, 1991. Je citerai désormais en me servant de l'abréviation *QuPh*.

18. L'observation remarquable des *personnages conceptuels* comme le Zarathustra nietzschéen ne pourrait pourtant pas se vérifier dans Spinoza.

19. Félix GUATTARI, *Chaosmose*, Paris, Galilée, 1992, p. 118.

contre l'ontologie de l'existence heideggerienne en interprétant la vérité historico-philosophique du sujet comme *schizophrenie*<sup>20</sup>. Guattari, par contre, essaye de resingulariser la subjectivité comme événement qui n'est plus moi.

Dans *Qu'est-ce que la philosophie ?*, le concept est pris du point de vue gnoséologique comme *connaissance de soi* (*QuPh*, p. 36). Du point de vue ontologique on le définit comme *le contour, la configuration, la constellation d'un événement à venir* (*ibid.*). Gnoséologie et ontologie se rapprochent dans une auto-référence de l'événement (*ibid.*).

Le concept est aussi une donnée dont le mode n'est pas celui des universaux qui ont été le souverain du royaume du savoir. Le concept n'est pas donné comme relation entre genre et espèce, mais comme un procès. « Le concept d'un oiseau n'est pas dans son genre ou dans son espèce, mais dans la composition de ses positions, de ses couleurs et de ses chants » (*QuPh*, p. 25). Il est justement auto-référentiel. Le concept est ce qui peuple un *plan d'immanence*. Le dehors, c'est le chaos. Le chaos comme le dehors de la philosophie la comprend comme l'espace infini, le roseau pensant pascalien ou le Dehors chez Maurice Blanchot<sup>21</sup>. « La philosophie a besoin d'une non-philosophie qui la comprend » (*QuPh*, p. 205). Cet appel à la non-philosophie sera en effet l'argument qui protège la notion de philosophie contre l'objection d'être totalisatrice : la non-philosophie doit avoir un effet de barre contre la tentation d'une compréhension totale.

L'origine des concepts n'est ni l'abstraction, ni la généralisation, ni l'usage (*QuPh*, p. 16). Les notions sont au contraire créées.

Les auteurs essayent de concentrer ce qu'ils disent sur le concept dans leur sémantique de l'événement. Le concept n'est pas fonction et référence comme chez Frege et dans la philosophie analytique, il est événement. Les auteurs, semble-t-il, sont de prime abord sortis du dilemme de la philosophie événementiellement suturée : l'événement n'est pas rendu possible par la philosophie. Il ne détermine pas non plus la philosophie. L'événement est la philosophie elle-même. Devant l'infini du monde le concept se constitue dans l'horizon des plans d'immanence. Cette position de Deleuze et de Guattari est en effet une *causa sui* transformée. La *causa sui* de Spinoza comme autoconstitution de la *substantia infinita* (cf. *Éthique I*, prop. 8) se trouve divisée en auto-constitution et infini. L'infini, c'est le chaos hors du concept. Sartre avait interprété la *causa sui* comme l'échec de la conscience finie de vouloir se fonder soi-même<sup>22</sup>. Les auteurs veulent se débarrasser d'une philosophie de la conscience au profit du concept événementiel. Ils remplacent pourtant la valeur de la philosophie primordiale. Leur problème est l'autoconstitution du concept, non pas la référence. Mais, dans ce déplacement, il y a un élément nouveau qui a été marqué par Nietzsche en parlant du *chaos sive natura* au lieu du *deus sive natura* spinoziste<sup>23</sup>.

20. Th. W. ADORNO, *Negative Dialektik*, Frankfurt, 1968, p. 277.

21. Cf. M. BLANCHOT, *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, p. 64 et suiv.

22. Jean-Paul SARTRE, *L'être le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1948, p. 711 et suiv.

23. Cf. F. NIETZSCHE, *Sämtliche Werke*, tome 9, München, Colli/Montinari, 1980, p. 519, n° 11[97] et p. 686, n° 21[3].

Il y a donc une philosophie primordiale qui ne s'intéresse plus à ce qui avait été un motif central de la philosophie transcendantale de Kant : la référence, l'assurance de l'objectivité. La philosophie primordiale de type deleuzien est devenue *philosophie pure*. La philosophie primordiale a ici cessé de démontrer la possibilité des connaissances. Elle est revenue à elle-même, c'est à dire au concept. Le livre *Qu'est-ce que la philosophie ?* fait un effort de transfiguration de Mallarmé en philosophie, un siècle après Mallarmé. Les auteurs en parlent à la page 151 en se référant au *mime* de Mallarmé. Toute la conception de cette philosophie pure se trouve dans la question rhétorique de Mallarmé lui-même : « À quoi bon la merveille de transposer un fait de nature en sa presque disparition vibratoire selon le jeu de la parole, cependant, si ce n'est pour qu'en émane, sans la gêne d'un proche ou concret rappel, la notion pure<sup>24</sup> ? »

Nous avons marqué une première critique, à savoir le fait que la restriction de la philosophie à la création des concepts ne cadre pas avec l'esprit de classification complète. La position de la philosophie pure mérite une seconde critique. Les auteurs parlent du chaos. Ils s'y réfèrent donc, ils en disposent par un savoir référentiel qui devrait pourtant être exclu de leur transposition de Mallarmé en philosophie. Chez Mallarmé *la merveille de transposer un fait de nature en sa presque disparition vibratoire selon le jeu de la parole* ne pose pas problème, parce qu'il n'aspire pas à une théorie.

Ce que les auteurs disent du chaos s'avère crucial. Certes, le thème du chaos réunit de nombreux courants de pensée<sup>25</sup>. Le mot *chaos* figure pour la première fois dans *Qu'est-ce que la philosophie ?* à peu près dans le même lieu que dans le film *La belle Noiseuse* de Jacques Rivette où le peintre Frenhofer veut toucher au murmure fossile de l'univers à travers l'acte de peindre un acte féminin. En 1992, Michels Serres a rendu public le fait que c'est lui qui a découvert *La belle Noiseuse* de Balzac, « où le chaos prend son plus vieux nom, la noise<sup>26</sup> ».

Les auteurs pensent le chaos dans la ligne de sa plus vieille sémantique grecque où il signifiait la *séparation*<sup>27</sup>. Le chaos, c'est ce qui est séparé de nous à cause de l'infini de sa vitesse. La physique traite du chaos comme objet. Deleuze et Guattari en traitent comme d'une limite dont ils connaissent au moins la qualité de vitesse infinie. *Vitesse infinie*, pris au sens empirique, signifie  $v = s / t = 0$ . La vitesse  $c$  de la lumière empêche pourtant un tel discours avec  $v$  ayant la valeur  $\infty$ , quoique, dans la discussion moderne du déterminisme, il y ait des fictions se servant de  $v$  comme  $\infty$ <sup>28</sup>. Les auteurs se réfèrent à Épicure pour maintenir la notion de vitesse infinie (*QuPh*, p. 41) : ἄμα νοήματι τὴν φοράν, le mouvement est aussi rapide que la pensée. Or,

24. MALLARMÉ, *Œuvres complètes* (Pléiade), Paris, Gallimard, 1984, p. 857.

25. Cf. par exemple J. HOBBS, « Chaos and Indetermination », *Canadian Journal of Philosophy*, 21 (1991); A. BOUTOUT, « La philosophie du chaos », *Revue philosophique. de la France et de l'Étranger* (Avril-juin 1991).

26. M. SERRES, *Éclaircissements*, Paris, Bourin, 1992, p. 60.

27. Cf. KIRK/RAVEN, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge et al., 1980, p. 28 et suiv. avec la référence sur Hésiode, Theog. 700 : καὶμα δὲ θεσπέσιον κάτεχεν χάος.

28. Cf. J. EARMAN, *A Primer on Determinism*, Boston et al., Dordrecht, 1986, chap. IV.

cette allusion ne remplace nullement une preuve. Félix Guattari a ajouté une remarque surprenante : « L'entité animée d'une vitesse infinie dissout les catégories de temps, d'espace et par-là même la notion de vitesse. De son ralentissement intensitaire se déduiront les catégories d'objet, d'ensemble circonscrit et de subjectivation partielle » (*Chaosmose*, p. 174). Voici les traces d'une aporie. La vitesse infinie du chaos est d'une part interprétée comme négation, dissipation de tous les prédicats. D'autre part, le chaos dont on ne sait rien que le fait de dissipation sert de base de déduction du savoir référentiel. Mais on ne saurait à aucun prix *déduire* des notions du chaos-objet d'un non-savoir.

La tentative de transfiguration de la philosophie primordiale en philosophie pure et mallarméenne se heurte par conséquent à sa relation au chaos. Ou bien cette nouvelle philosophie primordiale poursuivrait le chemin de la pureté, et dans ce cas, elle perdrait tout poids littéraire pour devenir poésie ; ou bien elle se mettrait en chemin pour expliquer ses relations au chaos au-delà des références à l'histoire de la philosophie (Épicure, Spinoza, Nietzsche), et dans ce cas, un long travail resterait à faire pour décider du caractère transcendantal de la philosophie primordiale.

Les auteurs de *Qu'est-ce que la philosophie ?* soupçonnent Alain Badiou de vouloir retourner à la vieille conception de la philosophie supérieure (*QuPh*, p. 144). Alain Badiou a récemment publié trois livres importants qui définissent sa position sur la philosophie primordiale : *L'être et l'événement* (abréviation désormais : *EE*), *Manifeste pour la philosophie* (*MP*) et *Conditions* (*C*) (tous au Seuil). Tout tend à indiquer que la philosophie de Badiou est également une tentative de suivre le même maître, à savoir Mallarmé. Mais cet essai n'exclut pas, comme chez Deleuze/Guattari, les mathématiques. Il les pose même en son centre. Il ne s'agit pas de faire une philosophie pure, mais du vrai comme du *vide*. Dans le cœur de la philosophie il y a un *vide*, un trou (*C*, p. 69) pensé, il y a cent ans, par le *vide latent du multiple pur* et comme des procédés d'évanouissement, d'annulation et de forclusion chez Mallarmé (*C*, p. 117 et 120). Badiou semble professer une *philosophie du vide* mallarméen, non pas une philosophie pure mallarméenne. Cette confession renferme un rejet du tournant langagier ainsi que de *maigres considérations sur l'éthique* (*C*, p. 58). Sont également exclus *l'errance juive* et le *dispositif juif* comme avatar de la *sophistique moderne* qui tend à remplacer *la production du vrai* par *l'autorité langagière de la Loi* (*C*, p. 61).

Bien que la pensée de Badiou soit une tentative de philosophie primordiale sophistiquée, elle ne reçoit pas une attention adéquate de la part des philosophes. Elle est encore trop peu connue. Dans une situation où les noms de ceux qui n'acceptent pas de se nommer « philosophes » jouissent partout d'un renom de philosophes, cet essai de philosophie primordiale mériterait d'être reçu de façon réfléchie<sup>29</sup>.

29. J'ai essayé de faire connaître la position de Badiou (*EE*) en Allemagne, cf. mon *Französische Philosophie im 20. Jahrhundert*, p. 126-128. Or, la réception de la philosophie française dans l'Allemagne des philosophes est très lente, en tout cas elle y est plus lente que dans le monde anglosaxon.

Pour une critique de Badiou, cf. les articles de J. SIMON, J.T. DESANTI et E. TERRAY dans *Les Temps modernes*, 526 (1990) et de P. VERSTRAETEN dans le même périodique, 529-30 (1990). Il faudrait également y ajouter la critique par J.-F. LYOTARD de Badiou dans les *Cahiers du collège international de philosophie*, n° 8, p. 240 et suiv.

Il semble y avoir un certain développement, voire un déplacement d'accent dans les réflexions de Badiou : *EE* est concentré autour du sujet. *MP* met l'accent sur le programme d'un « platonisme du multiple » contre une philosophie suturée et *C* éclaircit la vérité et le statut de la philosophie qui « doit rompre [...] avec l'historicisme » au profit d'une définition propre d'elle-même et qui aura pourtant besoin de la sophistique moderne, c'est-à-dire la pensée du tournant langagier (cf. *C*, p. 58 et suiv.).

Certes, la formule englobant tous les aspects de ces investigations sur la science (les mathématiques), la politique, l'art et l'amour est le *platonisme du multiple*. L'intuition y est la suivante. S'il y a des vérités des sciences, de l'art, de la politique, la philosophie a deux possibilités. Elle pourrait se lier à l'une de ces vérités ou bien rester chez elle pour penser le multiple de ces quatre genres du vrai. La première possibilité est celle de la philosophie fusionnée. Et Badiou de mettre le doigt sur la *suture* qui, depuis Nietzsche, s'est imposée comme solution salvatrice, à savoir la suture philosophie-poésie. Badiou n'est pas insensible aux poètes. Au contraire, ses essais sur Mallarmé, Rimbaud, Beckett (dans *C*) sont pertinents dans le sens d'une compréhension noématique du poème au lieu d'un discours en lui-même poétique sur le poème. Comme, chez Mallarmé, les choses se montrent dans une autodissolution et comme, chez Paul Celan, il y a une expérience de la fin de l'âge des poètes, Badiou pose comme un nouveau point de départ la *dé-suturation* de la philosophie comme délivrance de la fusion philosophie-poésie. Contre Heidegger et le heideggerianisme français il déclare : « L'âge des poètes est achevé » (*M*, p. 55).

Quel est le statut de la philosophie selon Badiou ? Le grand modèle philosophique ancien est la conception atomiste du vide comme nous la trouvons chez Lucrèce. Chez Lucrèce, contrairement à l'histoire de l'être heideggerienne comme ontothéologie, rien « n'est ontothéologique, il n'y a pour Lucrèce nul étant suprême, le ciel est vide, les dieux sont indifférents » (*C*, p. 105). Lucrèce, présent chez Nietzsche et Valéry (*Le cimetière marin*), s'inscrit dans la pensée philosophique. Le statut de la philosophie chez Badiou s'oppose à celui chez Lyotard : au lieu d'être à la recherche de ses propres règles (cf. *infra*), la philosophie sera le lieu où le mathème, le poème, la politique et l'amour sont pensés (*M*, p. 46). Badiou prend les quatre groupes comme des *conditions génériques* de la philosophie. L'objet de la philosophie est les quatre vérités. La philosophie ne dispose pas d'une vérité qui lui appartiendrait, hors des vérités de ses objets : « Il n'y a pas de Vérité de la vérité. Il y a un projet d'arrêt, un point irréflexif, une altérité vide » (*C*, p. 71). La vérité de la philosophie n'ajoute rien aux vérités du mathème, du poème etc. Le statut de la philosophie est un *vide opératoire* et la définition de la philosophie se nomme « opération d'une catégorie soustraite à la présente » (*C*, p. 69). L'opération philosophique est « essentiellement *soustractive* » (*C*, p. 68)<sup>30</sup>. Tout cela ressemble à la thèse de l'extensionnalité de Carnap : le concept n'aurait qu'une extension, pas de contenu. La notion de l'homme, par exemple, sera en dernière analyse l'ensemble de ses éléments. Deux qualités seront par conséquent identiques si elles appartiennent aux mêmes objets :  $\forall X(X \varepsilon P \leftrightarrow X \varepsilon Q) \leftrightarrow P = Q$ . Mais on sait que cette réduction des « intentions » du concept à ses extensions n'est pas universellement valide, n'étant pas vraie des propositions de modalité.

30. Cf. l'introduction à *Conditions* par François WAHL, *Le soustractif*, *loc. cit.*

La critique philosophique de la conception d'un *platonisme du multiple* de Badiou sera d'abord une critique de ses présuppositions mathématiques. Notons-en deux. Premièrement, sa thèse du vide opératoire comme vérité philosophique semble être une application de la thèse d'extensionnalité à la philosophie. Badiou mentionne l'extensionnalité dans *EE* (p. 73-75), mais sans aborder son usage réducteur chez Carnap. La méthode de Badiou n'est pas claire sur ce point capital. Il y manque une discussion sur l'extensionnalité : pourrait-on s'en servir pour éliminer, comme le fait Badiou, le statut de vérité pour les positions philosophiques ? Est-ce que la notion philosophique est identique à ses éléments ?

Deuxièmement, on aura des problèmes avec l'équation entre mathématiques et ontologie. *Les mathématiques sont l'ontologie* est la base de *EE* (p. 21). Elle pêche contre la distinction bien établie entre les propositions analytiques (logique et mathématiques qui ne disent rien du monde) et les propositions qui traitent du monde, mais de façon empirique. Badiou de déclarer que cette distinction anglo-saxonne n'est pas cohérente « avec la claire doctrine lacanienne selon laquelle le réel est l'impasse de la formalisation » (*EE*, p. 11). Certes, Badiou est conscient de l'initiative lacanienne d'*antiphilosophie*. Il donne même comme description normative du philosophe d'aujourd'hui « celui qui a le courage de traverser sans faiblir l'antiphilosophie de Lacan. Ils ne sont pas nombreux » (*C*, p. 196). Ce qui réunit Badiou et Lacan, ce sont surtout deux traits : une compréhension délicate des mathématiques et le refus d'un métalangage, le refus d'une *vérité de vérité* ou bien l'usage taciturne de l'axiome de l'extensionnalité comme principe gnoséologique. Je ne peux pas entrer ici dans une critique de l'utilisation des mathématiques chez Lacan<sup>31</sup>. Il est à noter que Badiou se sert de façon dogmatique de la preuve de Paul Cohen selon laquelle l'hypothèse du continuum ne saurait être ni prouvée ni réfutée. Mais cette preuve n'est pas universellement acceptée dans les mathématiques, elle ne concerne surtout pas le constructivisme mathématique. Dans quelle mesure est-il légitime de professer une philosophie primordiale tout en déclarant qu'elle repose sur certaines conditions dites *génériques* et qui est en elle-même logiquement vide ?

#### IV

La réflexion philosophique française a sans aucun doute inventé le mode central de l'activité philosophique, à savoir l'*essai*. Th. W. Adorno a voulu faire l'apologie de l'essai dans un pays qui ne l'aime pas trop (l'Allemagne). Selon Adorno, l'essai cherche à rendre éternel ce qui est éphémère (*das Unvergängliche verewigen*<sup>32</sup>). Dans sa période finale qui fut celle d'une recherche du *philosopher*, Foucault a précisé ceci : « L'«essai» — qu'il faut entendre comme épreuve modificatrice de soi-même dans le jeu de la vérité et non comme appropriation simplificatrice d'autrui à des fins de communication — est le corps vivant de la philosophie<sup>33</sup>. » Montaigne avait déclaré : « Le jugement est un util à tous subjects, et se mesle par tout. À cette cause, aux

31. Cf. mon recueil *Psychoanalyse und Philosophie. Lacan in der Diskussion*, Frankfurt, 1992.

32. Th. W. ADORNO, « Der Essay als Form », dans *Noten zur Literatur I*, Frankfurt, 1961, p. 25.

33. FOUCAULT, *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p. 15.

essais que j'en fay ici, j'y emploie toute sorte d'occasion. Si c'est un subject que je n'entende point, à cela mesme je l'essaye, sondant le gué de bien loing ; et puis, le trouvant trop profond pour ma taille, je me tiens à la rive » (*I*, 50). Montaigne — *guidé éternel* à ce qu'en pense Lacan — fut philosophe de façon plus libre que nos contemporains. Montaigne, peintre non de l'*estre*, mais du *passage* (*III*, 2) ne saurait souscrire à l'aperçu d'Adorno. Chez Montaigne, il y a du passage sans le recours absurde de vouloir le rendre éternel.

Le *philosopher* français actuel n'est pas si libre que celui de Montaigne. On y trouve au moins trois présuppositions : 1) philosophe de façon éthique après la mort du dieu moral (Foucault dans sa dernière période) ; 2) philosophe catastrophiquement dans une civilisation simulatrice (Baudrillard) ; 3) philosophe analytiquement dans le contexte du tournant langagier (Lyotard). Regardons-y de plus près.

1) Dans son essai sur Bataille (1963), Foucault avait essayé de combiner la mort de dieu et une conscience des limites qui est la sexualité. Il y avait opposé une *philosophie qui s'interroge sur l'être de la limite* à une philosophie de la dialectique<sup>34</sup>. Toute l'argumentation y restait dans un brouillard mi-Bataille mi-Foucault. Dans sa période finale, le brouillard s'en est allé. Bataille y est — sans mention du nom propre — attaqué pour avoir lié sexualité et prohibitions. On observe au contraire une forte préoccupation avec la sexualité « là où, précisément, il n'y a ni obligation ni prohibition<sup>35</sup> ».

Le but du dernier Foucault s'exprime dans une parole tout à fait vide : *penser autrement*. Que veut dire *penser* et que veut dire *autrement* dans cette formule ? Foucault n'est jamais très clair. Il faut cependant partir de ce qu'il nous a laissé comme textes. *Penser* a comme signifié *penser sa propre histoire* comme *origine de la nôtre*. Penser, c'est penser sa propre histoire. Ce qui se montre dans cette histoire, c'est une possibilité, à savoir le fait que l'on pourra réaliser un minimum d'être gouverné. S'affranchir d'être gouverné présuppose des relations de pouvoir qui changent sans pour autant se figer dans des gouvernements. La distinction entre pouvoir et gouvernement (*Macht* et *Herrschaft*) de Max Weber est ainsi décisive pour Foucault<sup>36</sup>. Or, Foucault a cru voir dans la sagesse socratique et stoïcienne une réalisation de cette maîtrise de soi hors des relations définies par une gouvernementalité. Si *penser* se réfère à notre histoire, ce fait de penser nous fournit la chance d'entrer dans un au-delà de la domination gouvernementale. Penser autrement, c'est la critique de la gouvernementalité, c'est une activité philosophique qui vise le soi de façon non morale, mais éthique. Dans ce contexte du dernier Foucault, la philosophie est prise comme une activité de philosopher, une activité de philosopher éthiquement après la mort du dieu moral déclarée et décrite par Nietzsche. « Mais qu'est-ce donc que la philosophie aujourd'hui — je veux dire l'activité philosophique — si elle n'est pas le travail critique de la pensée sur elle-même ? » (*L'usage des plaisirs*, p. 14).

34. FOUCAULT, « Préface à la transgression », dans *Critique*, 1963, p. 195-196.

35. *L'usage des plaisirs*, p. 16.

36. Cf. L'interview « The Ethic of Care for the Self as Practise of Freedom », *Philosophy and Social Criticism*, 3 (1987).

Ce fait de philosopher serait tout à fait vide si Foucault ne l'avait pas lié à la présupposition des *jeux de vérité* qui sont un ensemble de règles pour la production de la vérité<sup>37</sup>. La notion des *jeux de vérité* pourrait avoir le sens de *vérité* comme *cohérence* dans un « jeu de langage ». Avec ceci nous serions dans le domaine du second Wittgenstein, et Foucault a peut-être voulu rejoindre les *Sprachspiele* de Wittgenstein avec les *jeux de langage*. Par conséquent, ce que Foucault nous offre en sortant d'une pensée silencieusement liée à des présuppositions lacaniennes, serait un *philosopher* de façon éthique avec un élément d'une théorie de vérité de cohérence. Mais Foucault semble en vouloir trop en même temps. Au lieu de poursuivre la route des règles de jeux, il écrit : « À travers quels jeux de vérité l'homme se donne-t-il à penser son être propre quand il se perçoit comme fou, quand il se regarde comme malade, quand il se réfléchit comme l'être vivant, parlant et travaillant, quand il se juge et se punit à titre de criminel ? À travers quels jeux de vérité l'être humain s'est-il reconnu comme homme de désir ? » (*L'usage des plaisirs*, p. 13). Ces questions supposent qu'il existe 1) un être de l'homme qui 2) est présenté par des perceptions (il se perçoit). L'être de l'homme consistera donc dans son être perçu comme fou, etc., *esse* sera *percipi*, Foucault rejoindra l'idéalisme subjectif de Berkeley. De deux choses l'une : ou bien on s'engage dans les *jeux de vérité* en suivant Wittgenstein, ou bien on poursuit la voie de *esse = percipi*. L'activité foucauldienne de philosopher, claire dans son but critique d'affranchissement d'être gouverné, conduit à des impasses théoriques.

2) Jean Baudrillard critique le projet du souci de soi. Baudrillard, critique de Foucault<sup>38</sup>, donne dans son livre *La transparence du Mal* une critique implicite de Foucault : le souci de soi n'est qu'un avatar de la libération qui rend les hommes seuls. Le remède n'est pas dans les techniques de s'occuper de soi-même, mais dans le fait de suivre autrui. Par conséquent, Baudrillard propose une *éthique de la dévolution*, un héritage implicite et non-théologique de Lévinas<sup>39</sup>. L'autre serait « ce qui me permet de ne pas me répéter à l'infini » (*La transparence du Mal*, p. 199). La direction vers l'autre, vers le *secret* ou la *séduction*, est la direction hors de la simulation et du règne de l'interprétation. Baudrillard tranche net toutes les questions du statut de la philosophie : « la philosophie, aujourd'hui, a disparu (c'est le problème : comment vivre à l'état de disparition ?) » (*La transparence du Mal*, p. 96). Baudrillard va trop loin dans sa désinvolture philosophique. S'il n'y a plus de philosophie comme ontothéologie, cela ne libère pas la pensée de certaines lignes d'argumentation. Il opte pour *Anastrophe versus catastrophe*, c'est-à-dire que contre une *histoire linéaire* il propose des *courbures malignes*<sup>40</sup>. Or, la logique de l'ajout du mal au principe du meilleur, comme il le propose dans *La transparence du Mal*, est incorrecte. Baudrillard semble rêver d'une complémentarité entre le bien et le mal. Il devrait donc concevoir un modèle *antagoniste* où le mal aurait une fonction. L'agressivité par exemple pourrait être conçue comme un élément qui a pour fonction de stabiliser le comportement humain. Or, Baudrillard

37. Cf. *Ibid.*, p. 127.

38. Cf. BAUDRILLARD, *Oublier Foucault*, Paris, Galilée, 1977.

39. *La transparence du Mal*, p. 174 f. Cf. aussi mon *Ethikkrisis, Krisenethik*, Reinbek, 1992.

40. Jean BAUDRILLARD, *L'illusion de la fin ou La grève des événements*, Paris, Galilée, 1992, p. 169.



décrit la relation du bien et du mal en même temps comme un dualisme. De deux choses l'une : ou bien on conçoit le mal comme un élément fonctionnel dans un tout, ou bien on l'oppose au bien sans lui attribuer une fonction. Dans ce dernier cas, on ne saurait plus nommer de fonction stimulante du mal.

L'activité du philosophe chez Baudrillard court le risque d'être victime d'au moins deux attitudes. Premièrement, il part du fait de la catastrophe. Il remplace le *philosophe* par un dogmatisme de la catastrophologie. Deuxièmement, il conçoit des remèdes dont les notions confondent le modèle antagoniste et fonction du bien et du mal avec un modèle dualiste et non-fonctionnel.

3) Le cas de Jean-François Lyotard est plus complexe, car nous y avons affaire à un *philosophe* qui s'efforce de penser la fin de la philosophie au lieu d'en partir de façon dogmatisante (Baudrillard). On pourrait interpréter la pensée de Lyotard comme un triple effort. 1) Penser la situation de parler après l'échec des métaphysiques (aristotélicienne et kantienne). 2) Proposer un relativisme langagier et cognitif. 3) Penser autrui hors du concept des Grecs en s'approchant de Lévinas. J'ai essayé de montrer que, dans ces trois lignes de réflexions, Lyotard va trop loin. Il semble par exemple croire qu'une diversité d'être en situation exclut les possibilités de communication mutuelle<sup>41</sup>. Ou encore, quant au second effort, il confond la nécessité analytique avec une nécessité non analytique. Il confond la nécessité  $N(p \rightarrow q)$  avec une nécessité  $p \rightarrow Nq$ . Car il soutient dans le numéro 102 de *Le différend* une impossibilité de fait qu'il n'y ait pas de phrase.

Qu'est-ce que Lyotard contribue à la question du statut de la philosophie ? À cette question le numéro 228 de *Le différend* répond par la remarque suivante : « Le genre philosophique, qui a l'air d'un métalangage, n'est lui-même (un genre à la recherche de ses règles) que s'il sait qu'il n'y a pas de métalangage. Il reste ainsi populaire, humoristique. » Voilà une remarque faite de façon consciemment marginale sur le statut de la philosophie. Le discours philosophique, dans l'esprit de la réflexion de Lyotard, n'échappe pas à l'hétérogénéité insurmontable des genres de discours. Il ne reste pas la consolation d'un métalangage qui serait une *petitio principii* à l'égard des données hétérogènes du discours. Par conséquent, la philosophie comme science, comme ayant le logos et les notions transcendantales, etc., doit le céder à un savoir ou plutôt à une attitude modeste et *humoristique* : un savoir du fait de ne pas savoir. Cette attitude n'est pourtant pas socratique, mais wittgensteinienne. Les prétentions philosophiques sont dissipées au profit du simple dire ce qui se passe dans les langues dites naturelles.

\*  
\*   \*   \*

La philosophie française et francophone de nos jours a sans aucun doute le mérite d'avoir contribué à une triple gamme de conceptions de la philosophie entre philosophie fusionnée, philosophie primordiale et action de philosopher. Au lieu de célébrer *la fin*

41. Cf. mon article *Wo steht Lyotard?*, dans REESE-SCHÄFER/TAURECK, éd., *Jean-François Lyotard*, Cuxhaven, seconde édition, 1990.

de *la* philosophie, les penseurs français et francophones ont en effet pris *la fin* pour des départs nouveaux dans un esprit qui court le risque de naufrages. Il n'y a pas une nostalgie fin de siècle, mais plutôt une fin de siècle de nostalgie, une animation même baudelairienne :

Nous voulons, tant ce feu nous brûle le cerveau,  
Plonger au fond du gouffre, Enfer ou Ciel, qu'importe ?  
Au fond de l'Inconnu pour trouver du nouveau !

Citons, pour terminer, un de ces penseurs francophones : « L'idée d'une "fin de la philosophie" n'exprime que l'impuissance devant la clôture ensembliste-identitaire et la vaine tentative d'y échapper en se réfugiant dans des pseudo-poèmes et des pseudo-prophéties travestis en pensée. La nuit n'est tombée que pour ceux qui se sont laissés tomber dans la nuit. Pour ceux qui sont vivants, ἥλιος νέος ἐφ' ἡμέρηι ἐστίν, le soleil est neuf à chaque jour (Héraclite, Diels 22, B 6)<sup>42</sup>. »

---

42. Cornelius CASTORIADIS, *Le monde morcelé*, Paris, Seuil, 1990, p. 246.