

LE MALAISE DU DISCOURS PHILOSOPHIQUE À TRAVERS SON HISTOIRE CONTEMPORAINE

Alain Corneille TOWOU
Université d'Abomey-Calavi (Bénin)
E-mail : towou@yahoo.fr

Résumé : L'un des malaises de la philosophie réside sans doute dans la pratique du discours philosophique à travers sa propre histoire. Comment sortir de cette confusion, qui est la même chose que la croyance fondamentale interminable, héritée des grecs, que les philosophes ont variée, enrichie, déplacée, altérée mais sans vraiment la détruire ? Toute l'activité de la philosophie se résume à penser le Réel, le logos et l'Être. On n'accède à la philosophie qu'à travers l'histoire de la philosophie, la connexion de la guerre, la conflictualité et la répétition. Il y a possibilité de changer de paradigme à partir des fondements de la science qui nous permettront de liquider l'historicité, la simple application vicieuse de la philosophie à elle-même.

Mots-clés : Philosophie ; logique ; réel ; pratique du discours ; science ; épistémologie ; factualité.

Abstract: One of the uneasiness of philosophy undoubtedly lies in the practice of philosophical discourse through its own history. How come out of this confusion, which is the same thing as the endless fundamental belief inherited from the Greeks, that philosophers have varied, enriched, displaced, altered but not really destroyed? All the activity of philosophy comes down to thinking the Real, the logos and the Being. One reaches philosophy only through the history of philosophy, the connection of war, conflictuality and repetition. There is a possibility of changing the paradigm from the foundations of science that will allow us to liquidate historicity, the simple vicious application of philosophy to itself.

Keywords: Philosophy; logics; real; practice of speech; science; epistemology; factuality.

Introduction

Y a-t-il un malaise dans la philosophie ? Malaise dans la philosophie non pas pour motiver le passage d'une « philosophie spontanée » à une pratique plus dure, plus scientifique de la philosophie, mais nous en parlons parce qu'il nous semble que dans la philosophie contemporaine, cette idée de malaise ou cette expérience du malaise est peut-être plus apparente que dans

les époques antérieures ; encore que ce soit là une idée discutable. Nous nous en tiendrons à l'histoire contemporaine de la philosophie.

La pratique du discours philosophique, à travers l'histoire de la philosophie, est l'une des sources du malaise de la philosophie. Cette idée de malaise, même si cela n'est pas la raison principale d'une science de la philosophie, peut nous inciter à réfléchir sur le statut de la philosophie, sur son pouvoir, son impouvoir en particulier, par rapport aux sciences et, d'une manière générale, par rapport à la totalité de l'expérience.

Nous spécifions cette idée de malaise sur un problème tout à fait central dans la pratique philosophique contemporaine qui est la pratique de l'histoire de la philosophie. Nous essayerons de montrer que le problème de l'histoire de la philosophie, c'est la pratique dominante des philosophes actuels, ceci depuis au moins deux siècles, c'est-à-dire depuis Hegel, et que cette histoire de la philosophie nous bouche les horizons possibles de la pratique philosophique.

Pour aboutir à nos résultats, notre analyse, en premier lieu, part de la pratique contemporaine du discours ; en second lieu, de la factualité de l'histoire de la philosophie, source du malaise de la philosophie et, enfin, aboutit à la construction, à travers les fondements de la science, de ce qui peut nous permettre de résoudre ce malaise.

1. La pratique contemporaine du discours

Dans l'histoire de la philosophie, le dernier et le plus manifeste des symptômes du malaise est liée à la pratique spontanée, la pratique naïve de l'aspect scientifique de la philosophie. Cette pratique spontanée de la philosophie est marquée par une sorte de primat qui va croissant, au fur et à mesure, que le temps passe, un primat croissant, c'est-à-dire de la compréhension de la philosophie à partir de ses textes, de ses institutions, de son corpus, de ses archives.

Il faut être très prudent lorsque l'on critique, comme cela se fait ici et là de manière trop rapide, la pratique même de l'histoire de la philosophie. Il faut d'abord reconnaître, et c'est une question d'honnêteté vis-à-vis de l'histoire, des événements qui ont fait la philosophie, reconnaître que la discipline qui s'appelle l'histoire de la philosophie est vraiment une possibilité qui est elle-même philosophique. Ce n'est pas quelque chose qui arrive de

l'extérieur à la philosophie, une sorte de réification (G. Deleuze, 1992, p.37) ou de chosification purement extérieure, c'est la philosophie elle-même qui, d'une certaine manière, veut qu'on l'appréhende à partir de ses textes, de ses institutions et de ses archives. Cette histoire de la philosophie, c'est une possibilité incluse dans ce qui a fait, dès les grecs, l'origine de la philosophie ou la décision philosophique.

L'histoire de la philosophie est, d'une part, une opération qu'on trouve dans l'expérience quotidienne, une opération de pensée qui se caractérise par un effort pour tracer une frontière, « une ligne de démarcation » (L. Althusser, 1974, p. 55) entre une expérience qui est réputée inauthentique ou insaisissable, trop fluente, une expérience trop sensible, grégaire etc., et d'autre part, une expérience qui sera réputée beaucoup plus authentique, et qui sera censée nous donner le Réel en personne, le Réel lui-même. La philosophie est historique dans sa nature, c'est-à-dire qu'elle a besoin du temps, et par-là même de l'histoire, pour s'exercer, pour se développer, pour s'accomplir et se penser elle-même.

Selon un mécanisme qu'on peut analyser, extrêmement complexe, la philosophie a tendance à se réifier dans un donné, à s'incorporer en elle-même et à perdre sa vivacité ou sa vie d'opération et à se donner en quelque sorte à travers ses textes, son histoire. L'histoire de la philosophie comme discipline, c'est en un sens, c'est le moment très actuel où le malaise philosophique prend ou se fige dans un symptôme qui est particulièrement voyant et massif.

Toutefois, pour la même raison, il y a quelques facilités dans la critique qui prétendrait dissocier et opposer la philosophie et sa pratique universitaire dominante, comme s'il y avait, d'un côté, la mauvaise philosophie ou la philosophie insuffisante et, de l'autre côté, une bonne philosophie qui serait celle que l'on pratique sur les marges de l'université ou en dehors d'elle. Ces phénomènes de frontière sont tracés de manière trop massive, trop apparente comme le remarque L. Althusser, (1974, p. 51). Il faut les nuancer.

Cette argumentation est courte parce qu'elle méconnaît certainement cette vocation de la philosophie à se sédimenter, à se réifier dans une apparence objective, sous le nom de ce que tous les philosophes, du moins les premiers, appellent la philosophie, la tradition philosophique à laquelle on ne cesse de rendre hommage, à laquelle le nouveau philosophe ou celui qui veut devenir philosophe doit commencer par s'identifier pour avoir quelque

chance de trouver à la fois des instruments techniques pour philosopher et une légitimation, une légitimité à son opération.

Cette hypothèse démontre une mauvaise foi. La dissociation d'une bonne historicité d'une mauvaise histoire de la philosophie produit un certain nombre de bénéfices provisoires qu'il faut essayer de démasquer.

Cette dissociation trop rapide entre la philosophie et son histoire dissimule le transfert sans risque de l'histoire de la philosophie corrigée ou amendée avec d'autres techniques dans d'autres institutions. La marginalisation de l'histoire de la philosophie n'est pas du tout sa suppression, en réalité. Elle conserve l'essentiel de la spontanéité et de la naïveté qui sont celles du philosophe et qui nous paraissent comme des phénomènes beaucoup plus importants à dénoncer. On peut corriger parfois, maquiller l'histoire de la philosophie. On peut la transformer par des pratiques marxistes, par des pratiques archéologiques, par des pratiques déconstructrices, comme on dirait maintenant.

Par ce biais, on modifie et travaille sans doute les valeurs d'historicité, les valeurs d'histoire, de temporalité qui appartiennent à la philosophie, mais en même temps on les conserve comme outils essentiels de la philosophie. On respectera toujours, malgré ce maquillage, l'essentiel de la philosophie spontanée, naïve qui est sa volonté de s'appliquer à elle-même, sa volonté de légiférer sur elle-même, sa volonté de dire que seule la philosophie peut parler de la philosophie; seul le philosophe a le droit de parler de la philosophie ; les autres, les spécialistes n'en ont pas le droit. Ils n'ont ni les moyens techniques ni la légitimité.

Ce transfert des techniques de l'histoire de la philosophie épargne de remettre en cause une violence plus profonde que la violence du travail universitaire sur les textes, violence qui nourrit la philosophie. Les défauts de la pratique universitaire de la philosophie ont leurs racines bien plus loin, bien plus profondes dans la décision de penser elle-même, telle que les grecs ont pu nous en donner les idées ou la première expérience. Ce serait donc ces décisions elles-mêmes qu'il faudrait remettre en cause ou requestionner ; les remettre en cause au moins dans leur forme la plus spontanée grecque.

Mais l'intérêt qui est nôtre, et celui de la plupart des travailleurs de la philosophie, cet intérêt pour l'histoire et pour l'apparence objective permet de faire l'économie d'un examen scientifique de la philosophie et de son

essence. On se contente en effet de la laisser à elle-même, au mieux de la laisser à des phénomènes d'altérité, d'ouverture, de sollicitation. Ce phénomène d'altérité, E. Levinas le décrit en ces termes :

Autrui demeure infiniment transcendant, infiniment étranger, mais son visage où se produit son épiphane et qui en appelle à moi rompt avec le monde qui peut nous être commun et dont les virtualités s'inscrivent dans notre nature et que nous développons aussi par notre existence. (E. Levinas, 1971, p. 211-212).

Ces phénomènes vont entamer la philosophie comme *logos* grec et vont la solliciter, l'ébranler, la fissurer ; ils vont en quelque sorte augmenter le jeu dont avait déjà fait cas la machine philosophique. Mais on ne sollicite de cette manière le *logos* grec qu'afin, en réalité, de mieux le conserver, de mieux le sauver en dernière instance. Le slogan par lequel se termine cette pratique de la philosophie : « de la philosophie, plus toujours de philosophie », paraît tellement évident qu'il est presque indécent de le contester. Mais cela montre simplement à quel point d'inconscience, d'ignorance, nous sommes vis-à-vis de notre propre pratique. S'agit-il toujours plus de produire la philosophie ? Ne faut-il pas considérer sous quelle condition on va en produire toujours plus, condition de réalité, de rigueur, de vérité, éventuellement de scientificité ou on va étendre la philosophie et lui trouver de nouvelles pratiques ? La philosophie a toujours trop tendance à s'intéresser à elle-même, à devenir une arme, à servir d'arme contre la politique, contre la technique, contre la société, contre les sciences humaines, etc., comme si étendre le malaise pouvait le supprimer, comme si diviser une pratique naïve ne multipliait pas cette naïveté dans l'opération même de l'adoucir.

2. L'histoire de la philosophie réduite à sa factualité

Le recours systématique, sous des formes variées plus ou moins directes à l'histoire de la philosophie, permet d'établir une sorte de consensus, sinon de communauté, à moindre frais ou à profil bas. L'histoire de la philosophie est quelque chose de très utile aux philosophes, particulièrement aux communautés ou aux sociétés de philosophie. L'histoire de la philosophie, c'est l'idée, la thèse qu'au fond la philosophie peut se ramener à sa factualité, à ses faits. Cette factualité apparente de la philosophie permet de croire que les philosophes sont unis par un même objet et par une même pratique. Plus profondément, on ne se confie tant à l'histoire de la philosophie que parce

qu'elle est une demi-mesure, un compromis entre la foi philosophique spontanée et un soupçon, une autocritique que cette foi philosophique spontanée nourrit à l'égard d'elle-même. Ce soupçon est un élément intra-philosophique. Cette solution moyenne s'appelle l'histoire de la philosophie parce que cela permet d'accorder de manière plus ou moins harmonieuse les contraires, c'est-à-dire la foi philosophique, l'idée que la philosophie, cela existe, c'est vrai, c'est pertinent et l'idée qu'il faut critiquer malgré tout la philosophie.

Cette solution permet d'accorder les contraires qui se mènent une guerre intestine au cœur de la philosophie, et elle permet de croire que l'on atténue l'autodestruction de la philosophie en la réalisant sous des formes que l'on contrôle. Il y a une très grande importance psychologique, affective de l'histoire de la philosophie qui tient à sa provenance. L'histoire de la philosophie nous rassure parce qu'elle nous fournit un sol apparemment sûr, le sol de la science que l'on confond avec la vieille certitude de la métaphysique que Heidegger a si bien dénoncé. Pour M. Heidegger (1927, p. 33), « la tâche d'une destruction de l'histoire de l'ontologie » s'impose à toute métaphysique. L'histoire est l'alibi très souvent pseudo-scientifique et qui n'est que trop philosophique encore de l'oubli de l'essence scientifique de la philosophie.

Au lieu d'une véritable pratique scientifique de celle-ci, on se contente de prolonger, de faire durer le soupçon viscéral que la philosophie nourrit d'elle-même, dans son usage sauvage. On le relaie d'un idéal quelque fois mal compris de la science moderne de tout est historique et justiciable du tribunal de l'histoire. Toutes ces pratiques n'ont qu'un but. Il s'agit de menacer la philosophie elle-même pour mieux la sauver *in extremis* ; c'est un traitement homéopathique en quelque sorte de la philosophie. C'est toujours la même logique de l'hypocrisie, au sens de *l'hypocris* ; l'histoire est un consensus entre les formes les plus grossières de la guerre philosophique, mais c'est le consensus pour une guerre mieux contrôlée. L'histoire est le moyen de planifier, de maîtriser, d'atteindre à distance et même par la distance, de diviser pour régner.

C'est la violence philosophique primitive mais poursuivie par d'autres moyens. C'est une économie encore de la philosophie avec des échanges, des dettes, des rapports de force, tout un marché de critiques et de violence plus

ou moins dissimulées, sous des traités de paix entre philosophes, mais des traités de paix qui ne sont souvent que des chiffons de papiers gestuels aux jeux de langage. L'histoire de la philosophie est le consensus de ces luttes. Mêmes les accords, mêmes les contrats locaux entre philosophes enregistrent des dominations, relancent des hiérarchies et sont les bases ou l'équilibre nécessaire au mouvement. La paix philosophique est un leurre qui voudrait ignorer l'essence héroïque du philosophe. Dépassé, surmonté, ce ne sont pas des accidents, c'est l'essence même du penser occidental. Comme le disait Nietzsche (1908), « philosopher est dominer », et c'est la clé de la communauté des philosophes.

Comment est-il possible de passer de la foi philosophique spontanée à quelque chose qui peut s'appeler le savoir scientifique (foi et savoir). Il faut se souvenir de Hegel (1980) et également d'un autre courant de pensée qu'est le courant philosophique traditionnel, le courant du dualisme, des dualismes, des agnosticisimes, des hérésies où, là aussi, le couple (foi et savoir) est un couple tout à fait fondamental et opérateur.

La philosophie est du côté d'une certaine foi de la pensée alors que la science est plutôt du côté du savoir. Nous critiquons la bonne conscience actuelle qui prétend régler ses problèmes en se réfugiant dans l'histoire comprise à nouveau philosophiquement. C'est là un cercle vicieux. Cette histoire, qui est faite de rivalité et de guerre, est décrite par G. Deleuze en ces termes :

C'est sous ce premier trait que la philosophie semble une chose grecque et coïncide avec l'apport des cités : avoir formé des sociétés d'amis ou d'égaux, aussi bien avoir promu entre elles et en chacune des rapports de rivalité, opposant des prétendants dans tous les domaines, en amour, dans les jeux, les tribunaux, les magistratures, et jusque dans la pensée qui ne trouverait pas seulement sa condition dans l'ami, mais dans le prétendant et dans le rival. (G. Deleuze, 1991, p. 9).

De manière plus radicale encore, au-delà de toute actualité, on ne va pas reprocher aux philosophes contemporains de faire trop d'histoire. En revanche, on va suggérer, bien que les philosophes soient des abonnés de la réflexion, de la conscience de soi, qu'ils ne savent pas toujours ce qu'ils font. Ils donnent avec passion ce que Kant appelle « l'illusion transcendante » (E. Kant, 1781), qui affecte au-delà de la seule métaphysique, ou de la représentation, la décision philosophique comme telle et dans son ensemble.

Ils commentent, ni plus ni moins que leurs prédécesseurs, avec plus de vigilance critique, une confusion entre deux modes hétérogènes d'accès au Réel. Plutôt que l'accès au Réel, il y a une phénoménalisation du Réel, autrement dit deux modes de manifester le Réel que l'on veut penser. Il y a le mode philosophique qui implique la décision ou la transcendance, la démarcation, la frontière, la ligne de séparation entre deux types d'expérience. Et puis, il y a un mode de phénoménalisation, qu'on pourrait appeler le scientifique, qui exclut lui de son essence une telle décision, une telle transcendance.

3. Le modèle de la science comme exemple

La science phénoménalise le Réel, le manifeste en le gardant dans sa naïveté la plus réaliste et la plus immédiate, en le gardant dans son immanence la plus dépourvue d'une quelconque extériorité. Il ne faut pas confondre l'objet scientifique avec l'objet de type philosophique, avec l'objectivité ou l'objectivation au sens philosophique. L'objet scientifique n'est pas objectif au sens où les philosophes peuvent l'imaginer. Cette confusion des deux modes d'accès au Réel se poursuit naturellement par un autre, à savoir que tout savoir est réduit finalement à un savoir historique, c'est-à-dire au déploiement d'une transcendance. Cette confusion unitaire, c'est l'âme de la philosophie. De là cette croyance qui est contenue dans la philosophie spontanée qu'il faut user de l'histoire pour accéder à une science de la philosophie. Comme s'il ne s'agit pas là d'un cercle vicieux supplémentaire. La foi philosophique est la même chose que l'illusion transcendantale que dénonçait Kant ; et la dénégation de la science, la même chose que la croyance qui est celle des philosophes. Le Réel s'épuise dans ce que produit ou coproduit, dans ce que détermine ou codétermine la décision philosophique. Comme si la philosophie, parce qu'elle pense le Réel, pouvait le produire ou le coproduire avec lui-même.

Finalement, cette confusion est la même chose que la croyance fondamentale interminable grecque que les philosophes ont variée, enrichie, déplacée, altérée mais sans vraiment la détruire. Nous pouvons comprendre les mots de G. Bachelard (1938, p.13) lorsqu'il écrit : « Le réel n'est jamais ce qu'on pourrait croire mais il est toujours ce qu'on aurait dû penser, La pensée empirique est claire, après coup, quand l'appareil des raisons a été mis au

point ». Or, la croyance à soi comme au Réel par laquelle nous caractérisons la philosophie, croyance à soi comme à ce qui peut codéterminer ou coproduire le Réel fut-ce en le manifestant, voilà le fond insondable de la philosophie spontanée (L. Althusser, 1967, p.98).

Des descriptions que nous avons données de la philosophie, il se dégage un certain paysage. C'est l'unité, la connexion intime de l'historicité, la nécessité de passer par une histoire. On n'accède à la philosophie qu'à travers l'histoire de la philosophie, de la connexion de la guerre, de la conflictualité et de la répétition. Ce paysage de ces trois traits principaux et très visibles sur le mécanisme de la philosophie forme un tout indivisible. Ce tableau doit être à son tour relié avec l'autocritique sauvage, préscientifique, pratique sauvage de la philosophie. S'il est impossible de démembrer la philosophie qui est un tout, on ne peut pas couper la philosophie en petits morceaux, comme on coupe un objet en morceau. On ne coupe pas un objet en morceaux, en parties, car chaque partie de l'objet sera de nouveau un objet.

Pour la philosophie, on ne peut pas la démembrer en phénomènes économiques, politiques, sociologiques, etc. ; il faut la prendre comme un tout. Si on ne peut pas la démembrer, la cliver, la diviser, la partager, si on ne peut pas choisir à l'intérieur d'elle quelque chose qui serait susceptible de nous intéresser, quelque chose qu'on voudrait rejeter, il faut la prendre en entier. Il n'y a qu'une solution possible. Il est nécessaire que nous puissions établir, fonder une nouvelle pratique capable de respecter l'autonomie et la totalité de la philosophie sans la dénigrer, sans la détruire.

Bien entendu la philosophie, c'est elle qui doit être globalement prise et mise en cause. Ce qu'il faut mettre en cause, c'est la foi philosophique qui alimente cette pratique spontanée, l'historicité. Tout cela doit être mis globalement entre parenthèse par le moyen d'une pratique nouvelle de la philosophie. Que la science permette de liquider l'historicité, la simple application vicieuse de la philosophie à elle-même, c'est une évidence dangereuse (A. Badiou, 1982, p. 35).

Il s'agit d'introduire la philosophie dans la science plutôt que l'inverse : introduire la science dans la philosophie. Cette dernière tâche qui consiste introduire la science dans la philosophie se trouve déjà posé, en réalité, avec la philosophie elle-même. Et on peut considérer que traditionnellement, la philosophie est sa réalisation et il est donc inutile de reposer cette tâche. Etre

une science en effet, devenir une plutôt, c'est déjà le but, la finalité, le *telos* le plus intime, le plus intérieur de la philosophie.

Il n'y a aucune métaphysique qui ne se soit voulue un moment ou l'autre, et de manière plus ou moins explicite, plus ou moins consciente, la science, c'est-à-dire une science de l'Être, de la réalité par excellence, ou bien une science du logos, c'est-à-dire de l'usage philosophique du langage ; toute métaphysique est voulue comme une forme excellente ou supérieure de tout savoir, savoir qui l'achève, qui le rend adéquat à son impuissance. C'est ce qui justifie un des chapitres de *Être et temps* de M. Heidegger (1927, p.106) : « l'être-au-monde comme être-avec et être-soi-même ».

Autrement dit, ce n'est plus de ce projet traditionnel qu'il peut encore s'agir, dès qu'on suppose la philosophie donnée. Si nous supposons en effet que la philosophie donnée est d'une certaine manière achevée, alors le problème des rapports de la philosophie et de la science doit se poser autrement. Cette entreprise philosophique d'appropriation et de critique des sciences réelles dites empiriques appelle leur interprétation ou fondation philosophique. Elle a plusieurs formes. Il y a d'abord, c'est la plus fondamentale, l'interprétation ontologique de la science, ce qui veut dire que les sciences seraient un mode déchu ou déficient du projet ontologique, projet dit de l'objectivité ou encore les sciences seraient un mode déficient de l'idée de la science, idée de la science dont les sciences empiriques ne seraient pas du tout les maîtresses, ce dont la philosophie serait la maîtresse.

Ensuite, il y a l'interprétation épistémologique, philosophique encore ; mais épistémologique, cela veut dire que la philosophie suppose qu'il y a un fait des sciences, un fait historique du savoir constitué et achevé qui s'appelle sciences empiriques et que la philosophie aurait à réfléchir ; qu'elle aurait en quelque sorte à se les réapproprier en vue de donner leur sens et leur vérité. Enfin il y aurait peut-être une troisième grande tentative de réappropriation philosophique des sciences empiriques. Cela veut dire que la science n'aurait pas sa vérité et son en elle-même, ni non plus son autonomie, mais qu'elle serait le jeu de rapport, de pouvoir et de savoir et, à la limite, le jeu des rapports sociaux. La conséquence de ces tentatives de réappropriation des critiques philosophiques des sciences, c'est la science comme rêve infini de la philosophie. En effet si la philosophie doit se réaliser comme une science, alors paradoxalement la science, en elle, va rester en état d'un rêve

impossible, d'un rêve constamment différé et rejoué. La philosophie n'est pas une science paradoxalement parce qu'elle veut en être une. C'est une volonté essentielle. Mais si elle veut devenir science, elle n'en reste pas moins largement inefficace. Dans la philosophie, la volonté pénètre plus profondément que la science. Elle se contentera donc de la forme scientifique, c'est-à-dire le devenir science. Elle va se contenter au fond de son but, de son *telos* infini de devenir une science sans en être jamais une.

Cela s'appelle avec Husserl (2005) « La philosophie comme science rigoureuse ». Un autre projet est possible, une autre configuration générale des rapports de la science et de la philosophie. Il s'agit d'inverser les manières, les rapports traditionnels. Peut-être y a-t-il en général deux sources, deux paradigmes du savoir que la philosophie a trop longtemps confondu. Il y a d'abord la philosophie elle-même et l'historicité de son mode de manifestation du Réel appartient quelque part à la science, comme l'idée d'une volonté scientifique. Mais la science lui appartient comme un idéal infini, simplement comme un attribut essentiel, mais non pas véritablement comme l'essence même de la décision philosophique.

La philosophie croit que son mode de manifestation ou de phénoménalisation du Réel est universel, c'est-à-dire qu'il vaudrait également pour la science. Mais peut-être, n'est-ce pas le cas en réalité ? Peut-être s'agit-il en fait d'une illusion et d'une naïveté appartenant à toute philosophie. C'est ce que dit Kant lorsqu'il écrit :

La philosophie n'est que la simple idée d'une science possible qui n'est donnée nulle part *in concreto*, mais dont on cherche à s'approcher par différentes voies jusqu'à ce qu'on ait découvert l'unique sentier qui y conduit, mais qu'obstruant la sensibilité, et que l'on réussisse, autant qu'il est permis à des hommes, à rendre la copie, jusque-là manquée, semblable au modèle. (E. Kant, 1781, p. 646).

Peut-être la science est le mode de manifestation et d'explication du Réel. Cette manifestation du Réel est radicalement autre ; elle est un mode plus primitif que la philosophie qui fait de celle-ci l'un de ses objets.

Sur le fondement de cette hypothèse, il est possible d'inverser les rapports traditionnels de la science et de la philosophie. Il est impossible de renoncer à l'idéal d'un savoir philosophique rigoureux dans sa fondation et sa validation. Ce savoir, cet idéal de rigueur, que l'on trouve exprimé tant de fois chez Platon, Descartes et Husserl, mais aussi chez tous les grands

représentants de l'histoire de la philosophie, est-ce la philosophie elle-même qui a la pertinence, la force, la réalité nécessaire pour l'assurer ?

C'est sans doute là l'ultime consensus, l'ultime maxime qui rassemble tous les philosophes, et d'une certaine manière qui rassemble les philosophes et les scientifiques. Il s'agit de trouver un savoir fondé, validé ; mais le sens de cette maxime est peut-être caché. N'est-elle pas incluse trop vite et une fois de plus dans le cercle philosophique, ainsi que le postulent des doctrines philosophiques bien connues comme le stoïcisme, l'herméneutique et, dans une moindre mesure, la déconstruction des systèmes philosophiques. Il est possible de ne pas réduire complètement ce postulat d'un savoir rigoureux, validé et fondé à ces formes et à ces modes philosophiques.

Qu'il y ait, par exemple, une universalité et une certitude qui sont propres à la science, on ne peut confondre, contrairement à ce que Heidegger a régulièrement fait, avec la vieille certitude métaphysique, une certitude de soi. Bien entendu la métaphysique ne peut que dénier en voulant se les réapproprier. La recherche d'un savoir rigoureux sûr de la philosophie ne se réduirait pas nécessairement à un désir ou à un soin thérapeutique de celle-ci.

Si la science en général n'était pas un mode de la philosophie ou d'un projet ontologique, alors il y aurait une nouvelle pratique de la philosophie qui ne serait plus un mode supplémentaire de l'auto réalisation scientifique de la philosophie. Ce serait quelque chose qui viendrait en plus de la philosophie, qui serait en quelque sorte un supplément de la philosophie ; et peut-être mieux qu'un supplément, un type de savoir, si rigoureux, si fondé, si validé qui précéderait la philosophie ou l'acte philosophique lui-même. Des réformes, des programmes philosophiques de la science, il y en a eu beaucoup dans la philosophie presque autant que de systèmes. Mais tous ces projets postulent l'inclusion des sciences et laissent à la philosophie, à plus long terme, la gestion, l'administration, l'histoire de cette politique. De manière insidieuse du rationalisme, lorsque le positivisme logique ou sociologique prétend écarter l'idéal de législation philosophique et soumettre la philosophie aux sciences, il est interprété alors comme positif.

Conclusion

Même le positivisme logique, qui prétend mettre entre parenthèse toute l'histoire, du moins l'historicité des problèmes philosophiques, va développer par une manière de regarder les choses analytiques et tombera à nouveau dans l'histoire. Bien que ce style soit aussi une possibilité de la philosophie, il est difficile de ne pas y voir un prolongement encore philosophique de l'historicité de la philosophie. C'est dire qu'avec le style anglo-saxon, il y a une destruction faible et manquée de l'histoire car il est soumis à une réinterprétation par des philosophies de types herméneutiques. Si l'on veut éliminer réellement la médiation soit dans le traitement de la décision, soit dans l'histoire historisante, soit dans l'histoire archéologisante, soit dans l'histoire marxisante, c'est la philosophie elle-même qu'il faut parvenir à suspendre sans recourir aux moyens qu'elle paraîtrait pouvoir fournir pour cette opération.

Références bibliographiques

- ALTHUSSER Louis, 1967, *Philosophie et philosophie spontanée des savants*, Paris, Maspero.
- BADIOU Alain, 1982, *Théorie du sujet*, Paris, Seuil.
- DELEUZE Gilles, 1968, *Différence et répétition*, Paris, PUF.
- DELEUZE Gilles et GUATTARI Félix, 1991, *Qu'est-ce que la philosophie*, Paris, Minuit.
- HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, 1980, *Logique et métaphysique*, trad. D. Souche-Dagues, Paris, Gallimard.
- HEIDEGGER Martin, 1927, *Etre et temps*, trad. John Macquarrie, Paris, Gallimard.
- HUSSERL Edmund, 2005, *La philosophie comme science rigoureuse*, trad. Marc B. De Launay, Paris, PUF.
- HUSSERL Edmund, 1985, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures I*, trad. P. Ricoeur, Paris, Gallimard.
- KANT Emmanuel, 1781, *Critique de la raison pure*, trad. Trémesaygues et Pacaud, Paris, Alcan.

KOYRE Alexandre, 1961, *Etude d'histoire de la pensée philosophique*, Paris, EHESS.

LEVINAS Emmanuel, 1971, *Totalité et infini*, Paris, Librairie générale française.

LYOTARD Jean-François, 1982, *La phénoménologie*, Paris, PUF.

NIETZSCHE Friedrich, 1908, *Ecce Homo*, trad. J. Hollingdale, Paris, Flammarion.