

Groupe d'études « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

10/03/2004

Qu'est-ce que c'est, pour moi, la philosophie ?

par

Bertrand Binoche

(Université Paul-Valéry/Montpellier-III)

Comment faire une histoire *philosophique*, et non *historisante*, de la philosophie ? Ce peut être en s'essayant à une histoire *transitive* de celle-ci, c'est-à-dire en utilisant les textes pour penser ce qui les déborde. Ce peut être aussi en se livrant à une histoire *réflexive*, c'est-à-dire en se demandant à la fois de quelle nature sont donc les textes qualifiés de « philosophiques » que l'on s'efforce d'expliquer, et de quelle nature doit être l'histoire qu'il s'agit d'en faire. Si l'on s'aventure sur cette dernière voie, on rencontre à nouveau deux options. La première consiste à énoncer les règles d'une *méthode* avec pour objectif de stabiliser, une fois pour toutes, le travail de l'historien. La seconde prétend seulement disposer des points provisoires de repère, baliser un *chantier* dont l'on sait bien que la topographie n'a pas fini de connaître d'imprévisibles métamorphoses.

Le chantier, en l'occurrence, c'est celui de *l'histoire comparée des philosophies*, laquelle, en France ou ailleurs, n'existe tout simplement pas _sinon sous une forme qui demeure subordonnée à celle des « grands auteurs » (Leibniz/Descartes, Hume/Kant, etc.). Partons alors de la question suivante : pourquoi donc pratiquer une telle histoire ?

a) Discerner l'hétérogène

Comparer les discours philosophiques, c'est se donner les moyens de mettre en relief leurs spécificités respectives, soit les cohérences singulières où prennent forme les thèses doctrinales qu'ils soutiennent. Du fait de ces spécificités, ils ne peuvent immédiatement ni s'accorder ni se contredire, et l'on doit ici se rappeler la mise en garde par laquelle Bacon avait ouvert sa *Récusation des doctrines philosophiques*: « (...) si nous voulions approcher pour engager des combats réguliers, ce serait en pure perte, car nous n'aurions pas de règle de discussion, puisque nous ne sommes pas d'accord sur les principes, et plus encore parce que nous récusons les formes et la validité des preuves et des démonstrations » (trad. D. Deleule/G. Rombi, Paris, PUF, 1987, p.79). Pourquoi comparer ? Pour discerner précisément cela, qui interdit aux philosophes d'être même en désaccord, à eux qui, au propre comme au figuré, ne parlent pas la même langue. Pourquoi comparer ? Pour discerner l'hétérogénéité des philosophies comme pratiques.

A ce point, on comprend bien qu'il ne s'agit pas de repérer des convergences, ou des divergences, dogmatiques, mais encore ? En quoi donc un discours philosophique peut-il être qualifié de « pratique », et de pratique « spécifique » ? La réponse est la suivante : en ce qu'il effectue, sur certaines questions, certaines opérations, dans certaines institutions.

I) Les questions

La première difficulté est, en effet, de parvenir à déterminer de quelles questions s'empare le philosophe. Et la première réponse qui vient à l'esprit est qu'il a affaire à des questions

traditionnelles, c'est-à-dire à des questions qui lui sont transmises par ses prédécesseurs. Telle quelle, cette réponse est toutefois insuffisante.

Avant tout, parmi ces questions traditionnelles, il faut distinguer les questions d'école d'avec les questions réelles. La question traditionnelle devient une question *d'école* dès lors qu'elle n'a plus d'autre enjeu que la reproduction de l'école, c'est-à-dire de l'institution qui la pose. Elle est, si l'on veut, socialement endogène: peu importent les réponses qu'on lui apporte, seul compte le fait qu'en perpétuant la question, on perpétue la légitimité de ceux qui feignent de vouloir la résoudre. Mais cette justification, essentiellement fragile, se heurte tôt ou tard à l'exigence utilitaire: à quoi bon poursuivre indéfiniment ce jeu-là ? Et il ne reste plus alors à ladite école, en droit, que l'alternative suivante : soit elle satisfait à l'objection en s'assignant publiquement, et acrobatiquement, une fin d'intérêt général; soit elle en nie la pertinence en rejetant celle du critère d'utilité lui-même.

La question traditionnelle est pourtant au départ ce qu'on peut appeler une question *réelle*, par où il faut entendre qu'elle est en prise sur la conjoncture, ou encore qu'elle est lourde d'enjeux qui débordent largement la survie institutionnelle de ceux qui l'énoncent. Durant des siècles, par exemple, le problème théologico-politique a été, en Europe, une difficulté certes traditionnelle, mais aussi bien réelle, pour autant que les réponses concurrentes qu'on lui apportait mettaient en jeu rien moins que l'articulation des pouvoirs civil et religieux. Elle a pu devenir une question d'école dans la mesure où elle a été durablement réglée par l'instauration de la « tolérance » qui a certes pris des formes distinctes, mais qui a pour l'essentiel conduit à privatiser la religion en en faisant l'objet d'un choix individuel. Dans cette même mesure, elle a fait place à une question réelle inédite, celle de l'« opinion publique » : là où la religion devient privée, l'opinion devient publique, ce qui signifie que doit s'instituer moins une nouvelle croyance qu'un nouveau régime de croyances collectives. Le problème est alors d'articuler celui-ci avec l'appareil politique, ce sera celui de la liberté de la presse. Désormais, si l'opinion mène le monde, c'est donc bien en tant qu'opinion *publique* et si une religion subsiste comme religion dominante, elle « règne bien moins comme doctrine révélée que comme opinion commune » (Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, II, 1, 2). Tant qu'il en sera ainsi, la question théologico-politique ne pourra plus se formuler que comme une question d'école et l'on se demandera initialement, par exemple, ce que Montesquieu a pu en dire, sans savoir pourquoi on se le demande. Mais il est vrai aussi que la question peut *redevenir* réelle, c'est-à-dire peut à nouveau se lester d'enjeux qu'on croyait depuis longtemps caducs. Tel est bien le cas, aujourd'hui, du théologico-politique dont la résurgence ne peut alors nous apparaître que comme celle de nos plus vieux démons; il ne faut pourtant y voir que l'inévitable révision d'un compromis que rien n'autorisait à présumer définitif, sinon l'assurance hâtive que les lumières l'avaient définitivement emporté sur la superstition.

Les philosophes ont donc affaire à des questions réelles. Cette terminologie pouvant prêter à confusion, ajoutons ceci.

Primo, les questions réelles sont ainsi désignées pour autant qu'elles comportent des enjeux réels, c'est-à-dire que leurs solutions décident de l'existence réelle des hommes (et pas seulement de ceux qui les formulent). Mais il va de soi qu'elles peuvent avoir explicitement pour objets des irréalités. Beaucoup considèrent aujourd'hui le problème de la divinité du Christ comme un problème illusoire, mais il faut aussi bien le dire réel si on admet qu'il s'est trouvé longtemps connecté à des enjeux qui excédaient de loin le seul intérêt des théologiens. Bref, la question réelle s'oppose à la question d'école, elle ne s'oppose pas à la question *imaginaire*.

Secundo, les questions réelles peuvent faire l'objet d'une réponse *non* spéculative. Le problème théologico-politique, tel qu'il s'est trouvé relancé par l'éclatement confessionnel, a certainement contraint à de nouvelles solutions théoriques. Mais il a aussi été traité sur le terrain, on l'a pris en

charge dans le bricolage institutionnel quotidien, et c'est ici que s'ouvre l'espace d'une « histoire sociale du politique et de la décision politique, qui ne se confond pas avec l'histoire des idées politiques » (O. Cristin, *La Paix de religion*, Paris, Seuil, 1997, p.41). Autrement dit, les questions réelles ne sont pas le monopole des philosophes et rien n'autorise à préjuger qu'ils y répondraient mieux que les autres.

Tertio, et enfin, les questions réelles ne se définissent ni par la *tradition*, ni par l'*événement*. Elles ne se réduisent pas à la première car des problèmes peuvent s'imposer que la tradition est impuissante à formuler: ainsi, au XVIII^e siècle, les interrogations concernant l'« opinion publique » durent-elles inventer leur langage. Mais, d'un autre côté, on ne peut pas non plus raisonnablement concevoir cette même difficulté en termes événementiels: où donc est l'événement qui aurait conduit à inventer le concept d'opinion publique ? Revenons même à l'Événement par excellence, à la Révolution française: lorsque les philosophes s'efforcèrent de la penser, se donna-t-elle à eux comme un événement ? Il est facile de montrer que, si beaucoup la perçurent comme à nulle autre pareille et, en ce sens, inédite, ce fut pour l'inscrire dans le procès de la perfectibilité indéfinie. Il n'en alla pas ainsi parce qu'ils auraient voulu en recouvrir l'événementialité. Il en alla ainsi parce qu'ils utilisaient les instruments à leur disposition, quitte à les transformer – ainsi de la « perfectibilité » devenant « indéfinie ». On peut le dire autrement: sans doute les philosophes, en s'emparant de questions réelles, ont-ils parfois pour objet de penser ce qui se présente à nous, aujourd'hui, comme événement – à nous, mais pas à eux. Et il faudrait alors plutôt se demander: à partir de quand le réel fut-il déterminé comme Événement de telle sorte que les philosophes se donnèrent pour tâche prioritaire de le concevoir ? On ne dira donc pas que le philosophe, par définition, pense l'événement; ni que le philosophe moderne, depuis Kant, pense l'événement; mais que le philosophe contemporain est celui qui se pense en référence à l'Événement (voir « Après l'Histoire, l'Événement ? », *Actuel Marx*, 2002/2, n°32).

II) Les opérations

Comment une question réelle devient-elle une question philosophique ? En se distribuant sur quatre espaces prédonnés de signification où le philosophe intervient à la fois.

Soit la question mise en oeuvre en novembre 1753 par l'Académie de Dijon : « Quelle est la source de l'inégalité parmi les hommes, et si elle est autorisée par la loi naturelle » ? A bien y regarder, elle se dédouble en une question de fait – quelle est la source de l'inégalité ? – et une question de droit – peut-on justifier celle-ci par la loi naturelle ? En tant que question de droit, elle n'admet pas seulement l'éventualité d'un écart entre ce dernier et le fait – peut-être l'inégalité est-elle illégitime. Elle suggère encore qu'il n'y a de légitimation valide que par référence à la « loi naturelle », et non, par exemple, à la faute adamique. L'enjeu est bien réel: c'est une question académique sans doute, mais pas une question d'école.

On sait comment, pour y répondre, Rousseau invoque la fameuse *perfectibilité*. Mais on ne voit pas comment, ce faisant, il occupe d'un coup quatre plans distincts quoiqu'indissociables.

Le premier est celui du *signifiant*. Parler de « perfectibilité », à l'évidence, ce n'est pas la même chose que de parler de « perfection » ou de « perfectionnement ». Ici s'enclenche une histoire bien particulière qui a été effectuée ailleurs (*L'Homme perfectible*, Seyssel, Champ Vallon, 2004), celle des aléas qu'a connus ce néologisme et au cours de laquelle il a pu faire l'objet d'esquives, de paraphrases, de traductions, de reprises, jusqu'à se trouver relativement stabilisé pour un demi-siècle environ sous la forme de la « perfectibilité indéfinie », très loin de son acception originelle. Cela revient à dire que le philosophe intervient toujours, d'une manière ou d'une autre (il ne forge pas nécessairement des néologismes), sur le plan de la matérialité linguistique, et qu'il y a là, pour

l'historien, un registre propre à étudier comme tel. Sans doute ne correspond-il qu'approximativement à l'habituelle « histoire des mots » pour autant que celle-ci se confond avec les approches qui suivent.

L'histoire d'un signifiant, en effet, n'est pas celle du *concept*. Sans doute, la perfectibilité est-elle un nouveau concept en même temps qu'un néologisme, mais on désigne alors autre chose, à savoir un critère inédit d'humanité: ce qui caractérise avant tout l'espèce humaine, c'est la faculté de s'approprier cumulativement ce dont les autres espèces ne jouissent qu'à titre d'instincts. De cela, l'histoire peut et doit aussi être faite, mais sur un autre registre: ce sera celle du concept anthropologique de perfectibilité qu'il faudra différencier des critères antérieurs –le *logos*, la liberté...– et dont il faudra montrer comment il a pu être employé pour comprendre les enfants sauvages, pour justifier la colonisation, etc.

Mais la perfectibilité n'est pas seulement un signifiant et un concept: elle est encore un *schème*, c'est-à-dire un métaconcept, ou un concept central, qui engendre d'autres concepts en même temps que les règles de leur agencement. De même que, par exemple, l'« esprit général de la nation » ou l'« histoire idéale éternelle » fournissent leurs schèmes respectifs à *L'Esprit des lois* et à la *Science nouvelle*, la perfectibilité vertèbre l'ensemble du second *Discours*. Elle en détermine la structure bipartite qui marque l'écart entre la perfectibilité et son actualisation par les circonstances, et l'on pourrait montrer sans trop de mal qu'elle détermine également l'ordre interne à chaque partie comme on pourrait encore montrer qu'elle infléchit le sens exact qu'il faut accorder aux vieux concepts d'état de nature ou de contrat social. Autrement dit, le mode d'argumentation bien particulier qui fait le second *Discours*, c'est d'abord la mise en oeuvre du schème « perfectibilité », et il en résulte quelque chose qui ne se confond pas plus avec la genèse contractualiste antérieure qu'avec l'histoire universelle. Argumenter, c'est donc effectuer un schème en ordonnant des concepts et en faisant résonner une terminologie.

Ce que Rousseau enfin, par définition, n'invente pas, ce qu'il ne peut au contraire que rencontrer comme des obstacles, ce sont des maîtres-mots. Ceux-ci sont des schèmes (ou de simples concepts) qui ont triomphé et qui, ayant triomphé, ont mal tourné. C'est que, l'époque les ayant hissés au rang de références inévitables, ils se trouvent *ipso facto* surdéterminés et le travail philosophique ne peut plus alors s'effectuer que *contre* eux –pour les redéfinir univoquement ou les récuser en bloc. Ainsi Rousseau, à qui on demande si la loi *naturelle* justifie l'inégalité, se voit-il contraint d'affronter la *nature* humaine dont ordinairement se déduisaient les normes immuables des contractualistes. Or la perfectibilité est ce qui lui permet d'évincer celle-ci au-delà de la métaphore convenue de Glaucus: au lieu que l'homme soit conservé intact sous les sédimentations millénaires, il se présente désormais comme actualisable en fonction des circonstances. Du même coup, la loi naturelle ne peut plus véritablement (dé)légitimer l'inégalité et il faut poser la question autrement –par exemple, en demandant comment *substituer* l'égalité civile à l'égalité naturelle. Effectuer un schème original, c'est donc toujours contredire un maître-mot. Mais ce peut bien sûr être pour, à terme, en produire un autre; cinquante ans après le second *Discours*, le « système de la perfectibilité » consacra un nouvel aimant spéculatif qui amalgama celle-ci avec le progrès et le perfectionnement, et dont Comte devra se débarrasser à son tour dans la 48^{ème} leçon du *Cours de philosophie positive* (Paris, Hermann, 1975, t.II, p.128).

III) Les institutions

Le philosophe s'empare donc d'une question réelle pour la traiter sur quatre plans distincts, mais enchevêtrés et communicants. Ce travail ne s'opère pas dans un milieu abstrait, c'est-à-dire à la fois libre de toute contrainte et commun à tous les philosophes. Il se réalise dans des institutions au regard desquelles ceux-ci doivent toujours prendre leurs distances pour autant qu'ils entendent

mettre en oeuvre des schèmes originaux. Il est possible de risquer l'énumération suivante, dont l'ordre ne préjuge aucune hiérarchie.

Primo, la *langue* : car un philosophe discourt toujours dans une langue donnée qu'il force de manières diverses –par exemple, en forgeant des néologismes. Il s'agit d'abord, en effet, de ressources à exploiter et de limites à repousser. Il s'agit ensuite de l'appropriation d'éléments étrangers plus ou moins facilement assimilables. Le cas échéant, on peut entreprendre de carrément forger une nouvelle langue savante dans la langue vernaculaire –et l'on sait, par exemple, tout ce que l'allemand philosophique doit aux entreprises simultanées et concurrentes de Kant et de Herder. Ou encore le problème consistera, à l'inverse, à faire l'expérience de la désappropriation linguistique, que celle-ci résulte de l'imposition d'un médium dominant à la communauté « scientifique » ou de l'exil individuel. De toute façon, on philosophe avec des mots articulés par une grammaire, et c'est dans l'oubli de cette réalité parfaitement indépassable que se logent aussi bien l'idéalisme d'une langue imaginaire dans laquelle se seraient toujours exprimés les représentants de l'Europe spirituelle que la dévaluation de l'activité du traducteur.

Secundo, le *statut social*. Quand Rousseau médite le second *Discours* dans le silence de la campagne, c'est en s'arrachant à son « métier » de copiste (*Confessions*, VIII).et il occupe ainsi une position singulière, qu'il revendique d'ailleurs comme telle. Celle-ci n'est pas seulement symbolique, elle crée un lieu où l'auteur bénéficie d'une relative liberté en même temps qu'il s'assujettit à de nouvelles contraintes et cela ne peut guère rester sans conséquences sur la nature même de ce qu'il écrit. Certainement, le statut social ne doit pas être représenté comme une sorte de diktat idéologique: il ne force pas sans recours le philosophe à philosopher pour le justifier (ou le dénoncer); Montesquieu ne fut pas le simple porte-parole de la noblesse de robe, des armateurs bordelais ou de qui l'on voudra. Mais cela ne signifie pas que cette condition, au double sens du terme, soit indifférente à l'activité spéculative elle-même, puisqu'elle implique des possibilités et des limites en termes de loisir et d'accès au savoir en même temps qu'un certain point de vue; que Montesquieu ait été magistrat ne fut certainement pas sans rapport à ce qu'il a pu penser. Ici encore, le philosophe digne de ce nom est sans doute celui qui surmonte partiellement ces contraintes, il pense là où celles-ci se relâchent, ne le contraignent plus qu'approximativement. Soit encore l'exemple –aujourd'hui la règle– du professeur de philosophie dont on considère qu'il « n'est pas un philosophe au sens plein du terme » (J.L. Fabiani, *Les Philosophes de la République*, Paris, Minuit, 1988, p.88): par là, il faut entendre, d'une part, et négativement, que le philosophe-fonctionnaire de nos jours occulte, avec une obstination bien compréhensible, la réalité de sa condition; mais il faut entendre aussi, d'autre part, et positivement, qu'il commence à philosopher là où il ne s'ajuste plus tout à fait à la fonction institutionnelle qui lui est dévolue –et dont il lui est donc d'autant plus nécessaire de mesurer l'efficace. Ce n'est pas qu'il doive mépriser ses tâches d'enseignant pour devenir philosophe: au contraire, il les accomplira d'autant mieux qu'il s'efforcera d'y philosopher *de facto* en se refusant à y transmettre ce que F. Châtelet appela jadis, d'une formule hélas toujours d'actualité, *La Philosophie des professeurs* (Paris, Grasset, 1970). Ce n'est pas dire non plus qu'il faut impérativement être enseignant pour être philosophe et la coïncidence historique de ces deux activités doit toujours être rappelée comme telle aux défenseurs hexagonaux du sacerdoce républicain.

Tertio, *l'espace du discours*. Quand Rousseau s'interroge sur l'origine de l'inégalité, il entreprend de traiter une question académique, et ce n'est certainement pas la même chose que de rédiger, pour l'*Encyclopédie*, l'article « Economie politique ». Un espace institutionnel de discours, c'est en premier lieu un *cahier des charges*, soit une série de contraintes formelles plus ou moins précises, prescrivant le volume, l'architecture générale, les usages rhétoriques, etc. C'est ensuite une certaine *distribution du savoir*. Ecrire dans l'*Encyclopédie*, c'était certainement se plier à un mode d'exposition savamment tortueux en même temps que s'insérer dans un nouveau régime de

scientificité, un régime collectif où, comme le disait d'Alembert, nul philosophe ne pouvait plus se prétendre raisonnablement assez hardi « pour entreprendre de traiter seul de toutes les sciences et de tous les arts » (*Discours préliminaire*, Paris, Vrin, 2000, p.149).

Quarto, et enfin, la *matérialité du discours*. Un sermon ou un cours ont pour vocation d'être dits; un traité peut être destiné à se transmettre sous la forme de copies manuscrites magnifiquement calligraphiées, ou sous la forme de livres artisanaux dont l'historien aura aujourd'hui parfois bien du mal à reconstituer le lieu réel d'impression et les circuits clandestins, ou encore sous la forme d'imprimés industriels dont la commercialisation s'effectue selon des modalités dont l'épuisement se manifeste peut-être aujourd'hui. Dans tous les cas, le discours philosophique se trouve encore assujéti aux exigences d'une matérialité qui ne peut pas non plus demeurer étrangère à sa nature. Les Encyclopédistes ne pouvaient pas entreprendre de publier dix-sept volumes de texte et onze volumes de planches sans que cela ne puisse être, en principe, économiquement rentable, et cette exigence ne pouvait pas ne pas retentir sur la teneur même de l'ouvrage.

Il est bien certain que les quatre séries de contraintes institutionnelles qui viennent d'être ainsi rapidement mentionnées ont déjà fait l'objet d'études ponctuelles, parfois remarquables. Mais il est à remarquer qu'elles sont presque toujours l'oeuvre de linguistes, de littéraires, de sociologues ou d'historiens: les philosophes, eux, s'entêtent le plus souvent à ne voir là que des déterminations contingentes qu'ils pourraient, et même qu'ils devraient, ignorer pour mieux se consacrer à l'« essentiel ». Le mépris ne s'est toutefois jamais substitué avantageusement à la connaissance des causes.

IV) L'hétérogénéité interne

Tout ce qui vient d'être évoqué peut se dire des philosophies à différentes échelles. On peut opposer des corpus rédigés en des langues distinctes –par exemple, l'Ecole historique écossaise avec les théodicées allemandes de l'Histoire. On peut encore, à l'intérieur d'une même aire linguistique, confronter des blocs retenus comme suffisamment monolithiques –par exemple, l'Ecole historique écossaise avec celle des dissidents protestants. Mais on peut aussi comparer un discours à *lui-même*, en exhibant le travail des forces hétérogènes qui le font plus qu'elles ne le défont.

C'est, par exemple, ce qu'on pourrait faire à propos du *Contrat social* de Rousseau, quelque chose comme une lecture en trois dimensions. Au lieu de s'en tenir au schème du contrat ou, si l'on préfère, au mode contractualiste d'argumentation, il s'agirait de mettre en évidence le rôle de la civilisation et celui, ou plutôt ceux, de l'histoire mobilisée sur des registres très divers. La coprésence de ces schèmes conduirait alors tout naturellement à envisager l'existence d'un échangeur permettant de passer de l'un à l'autre –à savoir, le personnage surdéterminé du Législateur.

Pour mieux concevoir cette sorte de cohabitation, on peut songer à ce qu'avait entrepris Constant pour concevoir la nature composite du polythéisme sacerdotal. Il avait, en effet, élaboré à cette fin une remarquable théorie de l'agrégat qu'il formulait ainsi: dans de telles doctrines, les éléments les plus divers « se contredisent sans se supplanter » ; les dogmes et les rites s'y accumulent sans se remplacer, « et non seulement ils coexistaient, quelque contradictoires qu'ils fussent, mais chacun d'eux était lui-même forgé de plusieurs éléments incohérents et hétérogènes ». Dans la religion indienne, par exemple, il faut tenir compte de l'équivocité du soleil qui est, à la fois, principe abstrait, corps matériel « adoré par le peuple dans le sens littéral » et « dieu astronomique dans la doctrine savante » ; et Constant d'ajouter : « Dieu nous garde des gens qui ne veulent voir qu'une seule idée, là où toutes les idées se placent à côté l'une de l'autre, et se contredisent sans s'exclure, parce qu'elles ne s'entrechoquent pas » (*De la religion*, Arles, Actes Sud, 1999, pp.418, 539 et 797).

Ainsi pourrait-on suggérer qu'à l'intérieur de tout discours philosophique consistant, cohabitent différents schèmes qui ne peuvent à proprement parler se rencontrer, car ils se déploient en des argumentations irréductibles les unes aux autres.

Cela doit toutefois être corrigé pour au moins trois raisons. En premier lieu, tout ce qui précède nous contraint à renverser la formule: ces schèmes ne peuvent se contredire, mais ils doivent parfois, inévitablement, se choquer, et alors se brouiller de telle sorte que le lecteur ne sait plus très bien sur quel registre d'intelligibilité prendre position; par exemple, que signifie au juste, pour Rousseau, la formule « instituer un peuple » : donner des institutions à une multitude s'étant faite, d'un coup, contractuellement peuple, ou à une multitude se civilisant peu à peu, à son rythme propre ? Il vaut donc mieux parler ici de *tension* que de contradiction: que celle-ci soit logique –et ce serait alors une faute– ou dialectique –et elle serait alors motrice–, elle tend toujours à homogénéiser. La tension, en revanche, surgit là où deux schèmes rentrant en collision, le texte, aussitôt, s'opacifie.

En second lieu, il faut ajouter que si ces composantes sont dans l'impossibilité de proprement se contredire, elles peuvent et doivent néanmoins s'exclure (ou « se supplanter ») : là où l'une se développe pleinement, l'autre ne peut que s'effacer. Ainsi, dans le *Contrat social*, le contrat interdit-il à la civilisation d'acquérir une densité suffisante pour devenir opératoire. Pour paraphraser cette fois Hegel, il faut dire que les deux schèmes sont semblables à « l'huile et l'eau, qui ne sont qu'extérieurement associées, sans pouvoir se mêler » (*Préface de la Phénoménologie de l'Esprit*, trad. J.P. Lefebvre, Paris, Garnier-Flammarion, 1996, p.93). Et si l'on veut prendre au sérieux la métaphore, au lieu de l'invalider dialectiquement, il faut ajouter que les deux liquides ne peuvent remplir simultanément le même volume. Ici, il faut opposer à la contradiction la *concurrence*.

En troisième lieu, et enfin, nous devons avancer que la réduction d'un schème à un autre est toujours possible, moyennant un travail délicat, celui-là même de la systématisation. Lorsque Montesquieu fait de l'*historia magistra vitae* ou de « l'exemple des choses passées » (*De l'Esprit des lois*, XIX, 4) l'un des principes de l'esprit général de la nation, il l'anéantit comme schème au profit de ce dernier. De même, quand Condorcet inscrit le contrat dans le temps bien réel du tableau historique (*Esquisse...*, IX), il le vide de sa consistance propre en faveur de celui-ci. Et qu'est donc la dialectique, sinon une formidable entreprise pour médiatiser, c'est-à-dire pour homogénéiser et systématiser ce qui se donnait comme hétérogène, ainsi devenu contradictoire? Entre deux schèmes, les rapports naturels sont de tension, de concurrence et *d'absorption*.

A quelle aune alors faut-il mesurer la force d'une philosophie ? A son degré de systématisme? Mais encore doit-on, dans ce cas, être en mesure d'identifier la nature exacte de celle-ci. Ou à l'épaisseur que lui confèrent les strates hétérogènes dont il se compose? Mais on ne peut pas non plus se borner à faire du pur désordre une vertu. Au moins admettra-t-on que le défaut de système, comme le dit Derrida (*Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993, p.63), n'est pas toujours une faute. Au moins admettra-t-on également, et *a contrario*, que la cohérence et la clarté s'accroissent fort bien de la platitude : « un lieu commun s'explique nettement » (Chateaubriand). Enfin, on comprendra qu'une telle approche ne puisse qu'en faire apparaître d'autres comme obstacles, à titre de *fictions homogénéisantes* –ainsi, par exemple, de l'« Europe spirituelle »–, fictions dont le recensement reste à l'ordre du jour.

b) Objections et réponses

I) Un relativisme intempérant

Voici une première objection: du comparatisme au « relativisme », il n'y a qu'un pas, allègrement franchi dans ce qui précède. A force, en effet, de vouloir « discerner des pratiques hétérogènes », on voit mal comment ne pas en conclure l'égale pertinence. Certes, on pourrait toujours entreprendre de privilégier l'une d'entre elles en lui accordant un avantage décisif interne –par exemple, celui d'une plus grande richesse en concepts et en schèmes– ou externe –par exemple, celui d'une meilleure adéquation aux droits de l'homme. Certes, on pourrait encore, de toutes, tenter l'improbable synthèse au nom d'un nouvel éclectisme. Mais ne seraient-ce pas là de piteuses échappatoires ? Mieux vaut alors jouer cartes sur table : l'histoire comparative de la philosophie est un scepticisme qui ne dit pas son nom et c'est elle, plus que tout autre, qui fait spontanément abstraction de la vérité comme de l'intérêt des discours qu'elle dispose au regard les unes des autres en une sorte de catalogue plus vain que véritablement varié.

Si relativisme il y a, il faut d'abord répliquer qu'il est conséquent, et c'est d'abord d'elle-même qu'une telle histoire relativise l'envergure: elle ne prétend à aucune éminence, elle veut juste faire saillir ce qui doit rester inaperçu tant que l'on reste captif des susdites fictions homogénéisantes. Et cela à quoi elle s'attache, on ne voit pas qu'elle puisse en abandonner le traitement à ce que Günther Lottes recense comme les trois grandes formes d'histoire intellectuelle aujourd'hui prégnantes, à savoir la sémantique conceptuelle de Koselleck, l'archéo-généalogie des formations discursives selon Foucault et la contextualisation argumentative d'après Pocock (« "The state of art". Stand und Perspektiven der "intellectual history" » in F.L. Kroll (éd.), *Neue Wege der Ideengeschichte*, München, F. Schöningh, 1996, p.27-45). Un comparatisme bien entendu fait apparaître autre chose, mais il ne délivre aucun secret d'essence.

Et que fait-il donc apparaître, sinon de nouvelles alternatives ? Ou plutôt: il fait ressurgir de vieilles alternatives là où un schème l'ayant emporté sur ses rivaux, on ne voyait plus que lui, rayonnant d'une évidence trompeuse. Par exemple: c'est seulement une histoire comparée de la croyance en l'Histoire qui permet d'exhiber comme telle l'illusion germanocentrique, fort bien intériorisée en France, selon laquelle les « vraies » philosophies de l'Histoire seraient les théodicées allemandes émergeant à l'époque de Herder et dont le hégélianisme aurait été la consommation lucide et définitive. Il est clair, par exemple, que le schème écossais de la « civilisation », qui doit bien plus à l'expérience qu'à la vie, renvoie à une tout autre historicité dont il n'y a aucune raison *a priori* d'affirmer qu'elle serait moins consistante. Comparer, c'est encore, en ce sens, retrouver les équivoques d'un maître-mot –« philosophie de l'histoire », « perfectibilité indéfinie », etc.– dont l'usage a fait un obstacle spéculatif.

Or retrouver ces équivoques, c'est aussi un impératif conjoncturel pour autant qu'elles traversent ce qu'il est convenu de désigner comme « la construction européenne ». Les philosophes sont aujourd'hui des universitaires, et ces universitaires qui, du fait de cette (dé)construction, se heurtent de plus en plus à la divergence bien réelle des pratiques disciplinaires, savent bien qu'il faut poser à nouveaux frais la question de l'Europe philosophique. Le comparatisme doit aider à en mesurer les écarts constitutifs afin de comprendre pourquoi nous nous comprenons si mal. En appeler ici à une universalité spirituelle ne pourra, au contraire, que perpétuer les malentendus.

II) Quelle Europe ?

Voici la seconde objection: le comparatisme qui est ici défendu peut bien se réclamer de l'« Europe », mais il n'est pas besoin d'un examen très attentif pour constater que celle-ci se réduit en réalité à peu de choses: en fait, à Berlin, Paris et Londres –ajoutons Edimbourg pour faire bonne mesure. Et il suffit de formuler les choses ainsi pour que la critique se redouble: non seulement il s'agit là d'une Europe bien exiguë, mais c'est aussi une Europe, inconsciemment sans doute, très *allemande*. En effet, d'où vient donc ce tryptique, sinon d'une tradition que l'on doit reconduire à

Hegel (*Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Paris, Vrin, t. VI, 1985, p.1646-1647) et qui se poursuivra dans la célèbre *Triarchie européenne* de Moses Hess (1841), puis les non moins fameuses *Trois sources du marxisme* de Kautsky (1907). Cette fois encore, les Français ont suivi, à commencer par Deleuze et Guattari dans *Qu'est-ce que la philosophie ?* : « Mais pourquoi trois pays seulement furent-ils collectivement capables de produire de la philosophie dans le monde capitaliste » (Paris, Minuit, 1991, p.98). Bref, le comparatisme n'a jamais comparé que trois sources qui ont été identifiées comme telles en Allemagne au début du XIXe siècle, et l'on peut être germanocentrique par là précisément où on croyait cesser de l'être.

L'argument doit être pris au sérieux. Il est exact que les références dont il a été fait mention sont tributaires d'un privilège exorbitant accordé à celles que Hegel désignait comme les « trois nations qui seules comptent dans le monde civilisé ». Et il est d'autant plus important d'en reconstituer l'histoire véritable. Or celle-ci remonte au-delà de Hegel, et ailleurs qu'en Allemagne: en Suisse, où les langues se croisent, et où Pierre Prévost, en 1797, écrivait ceci : « Trois écoles partagent en ce moment l'attention des philosophes occupés de cet objet [l'étude de l'esprit]. Ces écoles peuvent porter le nom des pays où elles ont le plus de disciples. Je les nommerai donc écoles écossaise, française, et allemande » (Postface du traducteur à A. Smith, *Essais philosophiques*, Paris, Agasse, an V, t. II, p.232); la première trouve son maître en Bacon, via Hutcheson, la seconde en Descartes via Condillac, la troisième en Leibniz via Wolff. Et c'est cette même tripartition qui structurera la volumineuse *Histoire comparée des systèmes de philosophie relativement aux principes des connaissances humaines* de Degérando (1804).

Mais cela ne résout pas le problème car il reste que, allemand ou non, ce schème (car c'en est un) limite le champ des comparaisons à trois aires linguistiques, et pas plus, sans guère s'en justifier. Toutefois il n'y a pas là une objection au comparatisme comme tel: seul est en cause l'usage, excessivement restreint, qui en est fait. Aussi est-ce plutôt une incitation à « élargir l'Europe » et à mettre en oeuvre des matériaux plus diversifiés. Encore une fois: l'histoire comparée des philosophies est un chantier, pas une méthode.

III) Une histoire nationaliste des philosophies ?

Voici maintenant la troisième objection. On peut bien faire valoir ce schème, au moins en principe, au-delà de la fameuse triarchie européenne, mais le vrai problème est ailleurs: dans le fait qu'un tel comparatisme crée les fantômes de « philosophies nationales ». Et il faut bien qu'il les crée dès lors qu'il met en oeuvre deux expédients, qui sont plutôt deux subterfuges.

Le premier consiste à déterminer arbitrairement, à l'intérieur d'une aire culturelle donnée, l'une des composantes de celles-ci comme représentative d'un tout dont on présuppose ainsi la *simplicité*. Ainsi, par exemple, réduira-t-on les philosophies allemandes de l'Histoire au schème « théodicée », excluant ainsi tout ce qui y échappe, par exemple les si importantes productions de l'Ecole de Göttingen.

Et si l'on évite ce premier écueil en faisant leur part aux tensions internes d'un espace national, on en rencontre un second qui consiste, cette fois, à présupposer l'*étanchéité* de celui-ci. Clivées en elles-mêmes, les histoires philosophiques n'en seraient pas moins des développements endogènes. Et d'ailleurs, comment comparer les doctrines étudiées sans les distribuer en tableaux (voir Degérando, *Op. cit.*, t.I, p.XVI-XVII) et sans leur accorder, par cette disposition même, une autonomie qu'il aurait fallu établir préalablement? Ainsi entendu, essentiellement tabulaire, le comparatisme est à la fois indéfendable et dangereux; si vraiment l'on prétend concevoir l'« Europe », là-contre, il faut promouvoir « une démarche qui refuse les mises en parallèle dans l'étude des relations entre cultures », et c'est précisément à quoi s'emploie l'étude des transferts

culturels (M. Espagne, *Les Transferts culturels franco-allemands*, Paris, PUF, 1999, p.14).

En un sens, il a déjà été répondu à ce qui ne peut apparaître ici que comme une salutaire mise en garde et l'occasion de rappeler deux principes cruciaux. Primo, toute aire philosophique « nationale » est, en réalité, toujours déjà *conflictuelle*, pour autant qu'elle est configurée par le jeu instable de forces hétérogènes. Il convient donc de l'étudier différemment, ce qui signifie, autant que faire se peut, exhaustivement. Secundo, cette même aire ne doit pas être close hermétiquement sur elle-même: elle est toujours *perméable* car elle intègre toujours des éléments extérieurs qu'elle transforme en même temps qu'ils la transforment. C'est là ce qui nourrit l'intérêt de l'historien pour les réfractions conceptuelles qui se repèrent au mieux dans certains matériaux ordinairement négligés, tels que les traductions, les compte-rendus en langues étrangères, etc. Et sans doute faut-il ajouter que ces deux caractéristiques sont liées: c'est pour résoudre des conflits internes qu'on va chercher à l'extérieur des schèmes susceptibles de rééquilibrer le rapport des forces en présence. Ainsi Condorcet cherche-t-il en Price et Priestley une caution de la « perfectibilité indéfinie » que les Lumières françaises peinent à lui livrer; ainsi F. Schlegel cherche-t-il à son tour chez Condorcet une mise en oeuvre de la « perfectibilité indéfinie » que ni Kant ni Herder ne sont en mesure de lui fournir; ainsi, enfin, Constant cherche-t-il chez Godwin, un concept individualiste et réformiste de « perfectibilité indéfinie » qu'il ne peut trouver chez Condorcet (Voir *L'Homme perfectible*, p.13-35).

On ne peut toutefois pas en rester là. De quoi parle-t-on au juste sous le nom d'« aire nationale » ? Et si ces aires s'agencent, comme cela n'a cessé d'être dit et redit depuis le début de ce chapitre, en une *conjoncture*, il est bel et bon de réaffirmer inlassablement la nature « hétérogène » de celle-ci, mais c'est tout de même d'une *conjoncture* qu'il s'agit: à quoi tient donc son unité en laquelle viennent s'agréger des espaces dits nationaux, perméables et composites ? Finalement, nous n'avons fait que reculer pour mieux sauter car les difficultés se reportent alors sur ce concept de « conjoncture » qui constitue comme le point aveugle des présentes analyses et qu'il faut donc au moins essayer, pour conclure, de mettre à plat. Voici donc la quatrième et dernière objection:

IV) Qu'est-ce qu'une conjoncture philosophique ?

Posons d'abord ceci: une conjoncture philosophique est traversée par *de multiples lignes de fracture non superposables* –linguistiques, politiques, religieuses, universitaires, etc. Les enseignants écossais parlent certes aussi bien anglais que les pasteurs anglais dissidents, mais ils pensent tout autrement l'histoire. Isaak Iselin pense celle-ci en allemand, comme une théodicée (*Ueber die Geschichte der Menschheit*, 1764), mais il est suisse, tandis que Jakob Wegelin, suisse germanophone lui aussi, publie en un français déconcertant, dans les *Nouveaux Mémoires* de l'Académie Royale de Berlin (1770-1176), des considérations « Sur la philosophie de l'histoire » qui n'ont rien d'une théodicée. Ainsi les partages s'effectuent-ils sur divers axes qui se croisent sans se confondre (voir la troisième partie des *Trois sources des philosophies de l'Histoire*, Paris, PUF, 1994).

Ces frontières ne peuvent être désignées comme telles que parce qu'elles ne sont pas tout à fait poreuses, ou encore parce qu'elles ne peuvent être franchies sans transformer, à un degré très variable, l'élément voyageur. Revenons un instant à l'exemple du signifiant « perfectibilité » ; ses métamorphoses, de l'autre côté de la Manche, se répartissent sur une échelle significative qui va du calque immédiat (*perfectibility*) à la périphrase (*capacity for improvement*) en passant par ces intermédiaires que sont *perfectionability* et *improvableness*. Si l'on veut, le coefficient de réfraction est variable, mais, par hypothèse, il n'est jamais nul –sauf, peut-être, et encore, lorsqu'on importe tel quel le signifiant étranger (par exemple, *Dasein* en français), mais il ne fait en général résonner aucun écho et c'est en fait un échec du traducteur .

Le cas limite, mais pas exceptionnel, est évidemment celui où le barrage est total. Cela signifie que les philosophes ignorent alors, de part et d'autre, ou d'une part seulement, ce qui, de l'autre côté, se pense. Rien ne révèle mieux cela que ce que l'on pourrait appeler les problèmes *informulables*, c'est-à-dire ceux que l'on ne peut pas même poser parce que les schèmes employés les excluent. Ainsi les histoires naturelles écossaises de l'humanité ne justifient-elles en rien l'existence du mal, tandis que les théodicées allemandes de l'Histoire ne se demandent pas, et ne peuvent pas se demander, s'il existe un procès typique de développement. On prendra garde de ne pas confondre ce phénomène avec celui des problèmes *insolubles*, c'est-à-dire des hypothèques *a priori* dont nul schème n'est exempt. Ainsi les Ecossais ne peuvent-ils abstraire le cours *naturel* de la civilisation sans l'opposer aux cours réels observés par les nations réelles : mais cette abstraction est-elle effectivement praticable et peut-on vraiment superposer les histoires nationales pour en discerner la courbe commune ? D'un autre côté, on ne résorbera le mal dans l'Histoire qu'en concevant celle-ci comme un processus *finalisé* et on s'exposera alors inévitablement à la difficulté, très allemande, de savoir comment légitimer à son tour cette téléologie. Cela, en effet, commande l'adoption d'un « point de vue » (cosmopolitique ou autre) qui permette de démarquer les événements concourant à la réalisation du but d'avec ceux n'y concourant pas : mais cette démarcation est-elle plus réalisable que celle du naturel et du réel (Voir *Les Trois sources...*, part. II et III) ?

Une conjoncture est donc faite de multiples frontières. Pour autant que ces dernières sont perméables, elle est aussi faite d'appropriations innombrables. Mais pour autant que ces mêmes frontières sont étanches, on voit qu'elle est encore faite d'*analogies*, c'est-à-dire de formations contemporaines dont les similitudes ne peuvent s'analyser en termes de transfert : on comprend qu'il soit tentant de prêter à Montesquieu une connaissance directe de la *Science nouvelle*, mais l'esprit général de la nation n'est pas un avatar de l'histoire idéale éternelle. En vérité, au même moment, deux penseurs, qui ne se connaissent pas, élaborent deux schèmes semblables, et le problème est alors de savoir pourquoi : nous voici, cette fois, bel et bien acculés à nous demander quel mystérieux air du temps conduit les grands esprits à se rencontrer sans se connaître.

La réponse est la suivante : l'unité de la conjoncture tient ultimement à une négation. Si Montesquieu et Vico élaborent des schèmes comparables, c'est sur la base de ce qu'ils rejettent tous deux en demandant comment rationaliser les histoires de *toutes* les nations, soit comment *ne plus* concevoir l'histoire universelle en référence à la seule histoire sacrée. Et c'est ici que l'on commence à entrevoir à quoi tient la consistance paradoxale d'une conjoncture : à *l'homogénéité négative d'un refus*. Ce qui s'impose, c'est avant tout un non, et l'unité qui en résulte est celle d'un agrégat composite car « les choses qui s'accordent en une négation seulement, c'est-à-dire en ce qu'elles n'ont pas, ne s'accordent en réalité en rien » (Spinoza, *Ethique*, IV, 32, scolie). Ce qui fonde l'esprit d'un temps, ce n'est donc pas une substance, c'est un tiers exclu. Et ce qui le configure, ce ne sont pas des règles communes, ce sont des schèmes réciproquement intraduisibles. Une conjoncture est une coalition dont les parties tiennent d'abord ensemble par ce qu'elles refoulent comme indéfendables, ensuite par les miroirs qu'elles se tendent les unes aux autres, et enfin par les multiples fils sur lesquels elles voyagent et s'introduisent, tant bien que mal, les unes dans les autres.

C'est donc un non qui fait la conjoncture. Mais c'est le maître-mot, c'est-à-dire l'objet de croyance, c'est-à-dire encore le nom, qui fait l'*époque*. Il y a là deux historicités bien distinctes que l'on ne contraindra pas à coïncider. Les premières ne s'enchaînent pas en une série linéaire ; elles se découpent au gré du regard comparatiste et se mêlent sans dessiner aucune figure virtuellement totalisable. Les secondes nous ramènent à la grande succession des ombres de Dieu ; on en scande périodiquement l'inventaire pour y mettre fin, mais, bien sûr, elles se poursuivent, parce que Bayle avait décidément tort et qu'une société d'athées est impossible. Comment s'articulent une

conjoncture et une époque ? Précisément, elles ne s'articulent pas, elles se juxtaposent.