PRESSES
UNIVERSITAIRES
DE FRANCE

Pierre-Jean Labarrière

Le Discours de l'altérité

Une logique de l'expérience

« *PHILOSOPHIE D'AUJOURD'HUI* »

dirigée par Paul-Laurent Assoun

Cette collection doit s'entendre comme la revendication d'une actualité de la fonction critique du logos philosophique — et non comme l'idéologie d'une quelconque modernité lancée à l'assaut d'une philosophie qui serait « d'hier ». Contre un certain destin éclectique de la philosophie, dévoyant l'exigence de rationalité au gré des modes et des rumeurs, et au-delà du malentendu qui la réduirait aux sciences humaines, « *Philosophie d'aujourd'hui* » se propose de contribuer à ramener la fonction critique de la philosophie là où elle a à *dire* en personne, au point aveugle de son extrême lucidité : point de disjonction du réel et du rationnel mais aussi désir de rationalité — ce qui scelle l'actualité de l'objet et la pérennité du projet.

Elle regroupe donc d'une part des études de fond sur la généalogie des modèles dont se soutient l'exigence philosophique de rationalité, afin d'en dégager le champ objectif des contradictions, livré ensuite à la foire d'empoigne des idéologies; d'autre part, des textes fondamentaux rendant possible l'exploration historique des référents majeurs; enfin des études et des textes concernant les sciences dites de l'homme, du savoir de l'inconscient au savoir du politique, afin d'explorer les frontières du concept philosophique, requis de se penser jusque dans son altérité.

« *Philosophie d'aujourd'hui* » se prévaut en ce sens d'un logos qui ne désarme pas d'exercer son pouvoir de pensée, tout en s'ouvrant aux brisures de sens que lui impose la crise de la réalité et des savoirs. Que la théorie soit de quelque conséquence, partout où du réel est donné à penser, c'est ce dont elle entend convaincre quiconque se fie à la forme philosophique du désir, d'intelligibilité, qui cherche à s'éprouver *ici* et *maintenant*.

Le discours de l'altérité

8°R
75817
(24)

396

PHILOSOPHIE D'AUJOURD'HUI

Collection dirigée

par

Paul-Laurent Assoun

PIERRE-JEAN LABARRIÈRE

Le discours de l'altérité

Une logique de l'expérience

Philosophie d'aujourd'hui

PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

DL-15-04-1983-09997

« TU NE POURRAS ÊTRE MIEUX QUE
TON TEMPS,
MAIS TON TEMPS TU LE SERAS
AU MIEUX »

HEGEL, *Aphorisme du temps de Iéna*



ISBN 2 13 037602 9

Dépôt légal — 1re édition : 1983, mars
© Presses Universitaires de France, 1982
108, boulevard Saint-Germain, 75006 Paris

AVANT-PROPOS

AUCUNE philosophie consciente d'elle-même ne saurait s'accommoder de simples professions de foi. C'est que la philosophie est essentiellement une « voie », ou encore, si l'on veut bien restituer à ce mot sa splendeur d'origine, une « méthode ». Disons-le d'autre manière : il n'y a pas *de philosophie, dans la mesure où la philosophie, justement, s'épuise dans l'épreuve de ce que « il n'y a pas d'il y a ». D'autre manière encore : engendrement d'un sens né d'une parole où se dit l'essentielle contingence de l'homme et du monde,*

la philosophie, dans sa systématicité même, épouse le mouvement qui, de l'aujourd'hui à l'aujourd'hui, s'engage dans l'analyse de ce que j'appellerais la transitivité du présent.

C'est avec bonheur que je propose cet ouvrage dans une collection qui s'intitule « Philosophie d'aujourd'hui ». Car je viens de le dire : l'acte de com-prendre ce qui est — dans la mesure où ce qui est, fondamentalement, serait relation *— ne peut être qu'un acte original de présence au présent de l'homme et du monde. Ce que je me plais à entendre d'abord sous une acception négative : la philosophie s'inscrit en faux contre toute tentative qui viserait à constituer un univers de sens en marge de l'immédiateté — que cette distance la situe au-dessus ou en dessous, dans l'avant ou dans l'après de cette immédiateté. Pièges de l'imaginaire que déjoue seulement la signification positive des propos évoqués ci-dessus : la philosophie tient toute dans un effort jamais achevé, et non achevable, pour lier ensemble — pour « cohérer », dirait Rilke — les éléments d'une expérience qu'il s'agit de faire « fonctionner » en évitant les facilités, formellement distinctes et cependant identiques, du dualisme et du monisme, de la rupture et de la confusion.*

C'est dire que, comprise de la sorte, la philosophie se conjugue au présent, dans l'aujourd'hui de l'expérience. Les plus grands de ceux qui se sont voués à sa culture — au-dessus d'eux tous Platon et Hegel — ont su tirer de ce présent, et singulièrement d'une prise en compte de l'homme au sein de la cité, ce qui justifiait, de contenu et de forme, la parole de sens à laquelle ils se vouèrent. S'ils furent grands, s'ils demeurent pour nous des lieux de référence, c'est parce qu'ils surent confronter l'unique question qu'ils héritèrent de la tradition — celle de l'articulation entre liberté et histoire — avec les conditions proprement déterminantes d'une époque. Et quand je parle de « détermination », j'entends une réalité qui est à la fois de l'ordre de la limite et de l'ordre d'une condition d'effectivité.

Je viens de parler de la confrontation — la crux philosophorum *— entre tradition, ou questions de toujours, et actualité. C'est sur ce point que je voudrais me prononcer ici de façon plus précise, conscient de pouvoir offrir là une clef pour la lecture de cet ouvrage. Et je voudrais le faire, non de front ou dans l'abstraction d'un traitement de méthode — au sens banal de ce terme —, mais en proposant quelques éléments du chemin qui me fut propre ; en*

somme, des linéaments de « biographie intellectuelle ». Rejoignant du même coup le ton dont j'ai fait choix pour cette étude, j'espère ainsi convaincre qui voudra bien me suivre que le « Je » n'est pas toujours haïssable.

Dans ce système à deux éléments — la tradition, l'actualité — il me semble, conformément au dessein que j'ai déjà avoué, devoir commencer par le second. Car le « choc de la philosophie », en ce qui me concerne, antécéda de loin le temps où je dus, par nécessité scolaire d'abord et bientôt par passion, commencer la lecture et l'assimilation personnelle des grandes pensées dont porte mémoire notre histoire culturelle. Mais je n'ai pas le goût de m'arrêter ici à ce qui, en tout état de cause et pour tout autre que moi, n'entretiendrait avec l'universel qu'un rapport incertain. Me situant donc d'emblée au niveau d'une interprétation seconde, je dirai que, si loin que je remonte, la première polarité de mon effort de pensée a toujours été une quête de l'unité. Ce qui, sous certains attendus, aurait pu inscrire cet effort en marge de ce que l'on appelle la modernité, attentive surtout, comme on sait, à souligner, en régime humain, l'irréductibilité des différences. Mais certain goût irrépressible pour les diaprures multipliées d'un monde infiniment divers m'a toujours gardé, ce me semble, de cette abstraction réductrice qui jouerait l'un et l'universel contre la multiplicité et la particularité. C'est pourquoi il m'a toujours été évident que la seule pensée adaptée au traitement de ces questions serait celle qui permettrait d'honorer l'une par l'autre ces deux dimensions — l'unité, les différences — que tant de philosophes avaient, semble-t-il, jugé incompatibles, et que je voulais pousser l'une et l'autre au maximum de leur propre logique. Dès lors était né en moi le désir de dire les chemins d'une véritable unité plurielle *— pour en venir déjà à cette lexie paradoxale retenue par après comme titre d'un essai que je tiens pour une sorte d'esquisse de la présente étude.*

A partir de cette intuition je proposerai donc un diagnostic sommaire portant sur la figure actuelle de la tâche philosophique. Sans m'arrêter pour l'heure aux hommes et aux œuvres, je mentionnerai deux types de problématiques qui, si je ne me trompe, ont largement marqué chez nous, pour parler de façon générale, le dernier quart de siècle ; deux problématiques où j'ai cru reconnaître beaucoup plus qu'une mode éphémère : la mise au jour, dans un vocabulaire et une sensibilité propres à notre temps, d'une

question qui est et qui sera sans doute de tous les temps. Je veux parler des courants que furent et que sont parmi nous les structuralismes, d'une part, et les pensées de la différence, d'autre part.

L'attention première que, voici vingt années, l'on porta, en de multiples disciplines, à l'analyse des « structures » de l'expérience — ou des « structures » du phénomène — est susceptible de bien des interprétations. Etant clair que s'inscrit là certaine défiance face à l'impuissance des philosophies du sens à tracer une voie quelque peu commune, on peut dire qu'alors est primairement en cause un repli sur un type d'organisation « formelle » ; ainsi le transcendantalisme d'il y a deux siècles était-il né de semblable constatation : l'échec de la métaphysique à articuler un sens qui prenne de façon tant soit peu convaincante figure d'universalité. Pourtant, nos structuralismes, au lieu d'opérer un retour aux catégories intérieures du connaître, ont engagé au contraire un mouvement qui porte l'interrogation au niveau de l'extériorité phénoménale, sondée dans ce que l'on pense être son organisation et son fonctionnement « objectifs » ; et c'est pourquoi tels d'entre nous n'ont pas craint de déchiffrer là le principe de ce que l'on appela un nouveau matérialisme.

Dilemme qui ne ferait que reconduire une insoluble querelle si tels étaient, ultimement, les termes de la question. Or il doit être possible de déborder l'opposition nouvelle que l'on instaure ici entre l'intérieur et l'extérieur, la liberté et ses propres conditions. Ce qui alors est requis, c'est un schème de pensée qui, misant sur la primarité radicale de la relation, régresserait en deçà de ce prétendu dualisme d'origine, pour aborder ses termes, en instance seconde, comme les éléments d'une dualité fonctionnelle. A ce compte seraient réconciliés la structure et le mouvement, au titre d'une logique qui épouserait réellement l'expérience, à la fois dans son advenir de nouveauté et dans sa cohérence de langage et de raison. Nul ne saurait plus désormais mener un effort d'intelligence hors d'une analyse de la structure — synchronique et *diachronique ; mais une telle analyse, loin d'aboutir à une localisation du vrai hors des « lieux » où se dit une parole de sens, peut et doit être reconnue comme l'étude de ce que j'appellerais le corps d'effectivité de cette parole. Ce qui exige, de part et d'autre, une conversion de chacun de ces éléments à sa propre origine, une origine en laquelle il se reconnaît précisément en articulation « structurelle » avec l'autre de lui-même.*

Ce débat est encore nôtre, et attend toujours sa résolution, Mais il a pris, ces derniers temps, une forme nouvelle, avec ce que j'ai appelé les philosophies de la différence. Disons qu'entre celles-ci et les tenants du discours se joue maintenant une opposition qui n'est pas sans rappeler celle existant naguère entre les philosophes de la structure et ceux du sens : sous ce vocabulaire « nouveau » — qui réactualise l'antique débat de l'autre et du même — vient peut-être au jour la même irréconciliation de principe entre l'extériorité indéfiniment multipliée et une parole intérieure unificatrice. Comme ce vocabulaire est celui que l'on trouvera dans le présent ouvrage, on me permettra d'insister quelque peu sur la problématique qu'il recouvre.

Une nouvelle fois, le soupçon de beaucoup se porta contre ceux que l'on accusait d'être les tenants d'une unité réductrice. Hegel et les siens polarisaient ces soupçons, eux qui, disait-on, croyaient possible un discours de pleine cohérence comprenant tout et lui-même en acte de comprendre. Eric Weil opposa à ce modèle trop parfait l'irréductibilité de la « violence » et de « l'œuvre » ; Jacques Derrida dénonça une tradition tout entière marquée par l'obsession d'une « clôture » logique ; Michel Henry rappela le tragique du destin de l'individu et sa solitude essentielle ; Emmanuel Levinas opposa à l'idée de « totalité » celle d'un « infini » échappant par principe à toute prise de l'homme ; et, dans un autre esprit, les lecteurs de Heidegger partirent en guerre contre les uniformisations techniciennes auxquelles, pour une part, mène « l'oubli de l'être ». En deçà même de ces œuvres marquantes et de tout cercle de pensée explicite, tant de voix convergentes s'élevèrent, dans les domaines de la politique, de la culture, de la gestion économique, de l'art, de la religion, pour exiger la reconnaissance des particularités et faire entendre des requêtes d'autonomie qu'il faut bien le confesser : ce qui là est en cause relève sans nul doute d'un sursaut de la conscience en marge duquel aucun véritable effort de pensée ne saurait désormais s'inscrire.

Une tâche s'impose alors à qui, dans ce contexte, veut mener ce que je viens d'appeler un effort de pensée. Qu'est-ce donc que la différence ? *Question pertinente, pour peu que l'on prenne garde, justement, aux « différences » qui existent, sur ce point, entre ceux que je viens d'évoquer ; question qui remet en jeu, paradoxalement, le* discours *contre lequel on avait dessein de se prémunir. Alors, en deçà ou au-delà des univers bloqués à quoi mènerait le*

durcissement de cette aporie, s'ouvre à nouveau le champ de la seule réflexion qui puisse être féconde : celle qui, ne renonçant ni à l'unité discursive ni à la pluralité événementielle, s'attache à cultiver à la fois les deux parts de toute logique de l'expérience — que, pour faire court, j'appellerai ici le « vécu » et le « dit ».

Une condition pour que cette tentative nouvelle ait chance d'éviter les pièges de la réduction discursive (prévalence moniste du « même ») et / ou de la dispersion des différences (durcissement dualiste ou pluraliste de l'« autre ») : que discours et altérité soient réinterrogés l'un et l'autre dans l'hypothèse de leur connivence d'origine, et que soit marqué à quelles involutions ou révolutions chacun de ces moments est appelé pour trouver sa propre substance dans son « autre » propre, qui, pour chacun d'entre eux, est l'autre pôle de l'unique expérience. Pour le dire d'un mot, qui antécède sur le contenu de cet ouvrage : la différence commune d'opposition s'appréhende alors elle-même comme altérité de relation, tandis que le discours s'éveille à certaine plasticité intérieure qui lui fait « relativiser » — c'est-à-dire, en dernière analyse, « relationner » — ses propres catégories, appréhendées comme transitives, c'est-à-dire, et de façon essentielle, comme des « structures-en-mouvement ».

Tels sont les attendus et les présupposés de la réflexion qui suit : l'altérité véritable, celle qui peut avoir signification pour l'homme, ne peut être celle, à tous égards irréductible, du simple donné, mais celle posée et reconnue comme telle par un discours qui, pour sa part, aurait renoncé, au contact de cette différence, à sa propension à tout ramener à la fixité de ses schèmes. Pour le dire de façon imagée : ce qui réellement est différent de moi et exige que je le traite comme tel, ce n'est pas le bois auquel je me heurte, mais l'individu dont je serai peut-être le commensal, par la médiation, entre beaucoup d'autres, de cette table qui nous rassemble. Ce qui ramène toute expérience à son origine véritable : la relation du même et de l'autre, comprise de telle sorte que ce même et cet autre soient l'un et l'autre, et l'un par l'autre, poussés jusqu'aux dernières implications de leur propre logique, tirant leur contenu différencié de cette relation même.

Disant cela, j'ai déjà plus qu'esquissé le type de réflexion que je crois adapté au traitement de cette problématique d'actualité. Il me reste à avouer quelles références furent miennes au cours de cette élaboration logique. Je le ferai en montrant comment, à mes

yeux, ce nouvel ouvrage se rattache à ceux que j'ai précédemment publiés, à ceux d'entre eux du moins qui sont explicitement philosophiques. Ressortira mieux de la sorte aussi bien l'unité de contenu entre ces différents essais que la nécessité que j'ai éprouvée de passer ici à une autre formulation de ce contenu.

Le type de logique à l'œuvre dans les monismes aussi bien que dans les dualismes communs, avoués ou non, je le caractériserai, reprenant un mot dont j'ai usé ailleurs, comme une « logique des solides ». Je veux dire par là que discours et altérité, puisque c'est de ces termes qu'il s'agit, y sont traités comme des entités compactes, chacun d'eux étant constitué pour lui-même dans sa juxtaposition à l'autre et en vertu de son propre principe organisationnel, de sorte que leur relation seconde est telle que ce que l'on accorde à l'un est nécessairement soustrait à l'autre, et vice versa. *Autre serait le principe d'une « logique dialectique », qui pourrait s'énoncer de la sorte : chaque fois que deux termes sont en rapport de nécessité — autrement dit chaque fois que leur dualité est l'expression d'une relation d'origine, qu'ils présupposent l'un et l'autre, et qui les met tous deux, par conséquent, en rapport de présupposition mutuelle —, tout ce qui se trouve reconnu à l'un, dans son ordre propre, l'est aussi à l'autre. Ou encore : la distance maximale, entre eux irréductible, est aussi la raison de leur identité.*

Ce principe logique m'est apparu vivant au travers des expressions qu'il revêt dans les deux philosophies dont j'ai dit qu'elles me sont plus parlantes que d'autres : celle de Platon, celle de Hegel. Mais comme je n'ai pas encore eu la joie de publier quoi que ce soit sur le premier, je m'en tiendrai ici à Hegel.

C'est par l'étude de la Phénoménologie de l'Esprit *que, sous la conduite de Joseph Gauvin, j'ai abordé cette œuvre. C'était il y a vingt-cinq ans, et depuis lors je n'ai pas cessé de lire cet ouvrage, avant d'en accompagner bien d'autres en cette exploration. Deux études sont les témoins de cette lecture et de cet enseignement :* Structures et mouvement dialectique dans la « Phénoménologie de l'Esprit » de Hegel *(1967), et* Introduction à la lecture de la « Phénoménologie de l'Esprit » *(1979). Aujourd'hui encore, fidèle à ce que l'on pourrait appeler l'école phénoménologique hégélienne française, je pense que cette première des grandes œuvres systématiques de Hegel, qu'il faut évidemment tenir pour un ouvrage de maturité, constitue le porche normal vers la simplicité de ce*

philosopher. Cela vaut pour nous encore, en raison de ce que j'ai appelé l'aporie philosophique de notre temps ; car l'opposition prétendument irréductible que nous instaurons entre l'immédiateté des différences, que nous disons être absolument première, et la médiation du discours relève en son fond du type même de ce dualisme conscientiel que Hegel eut dessein de réduire dans sa Phénoménologie. *Il nous est donc important de suivre à nouveau ce « chemin du doute, ou plutôt du désespoir », au fil duquel la conscience est engagée à régresser en deçà de ce dualisme premier, laissant l'Esprit dans son ampleur totale — historique et religieuse — façonner, purifier, simplifier ce qu'elle est elle-même, jusqu'à ce qu'elle fasse sienne l'attitude de liberté face au monde et face à elle-même que Hegel, d'une lexie dont la modestie réelle ne prend sens que de ce procès total, appelle le « savoir absolu ».*

Ainsi la Phénoménologie de l'Esprit *permet-elle à la conscience, délaissant ses illusions, d'aborder au seuil de « la science », qui n'est autre que la philosophie venue à maturité. Joseph Gauvin aimait à nous redire qu'il s'agit là du seul ouvrage de notre tradition qui dise le tout de la pensée tout en posant la nécessité de redire ce tout sous une nouvelle formalité — une forme de vérité. S'impose donc de soi le passage à cette expression véri-fiée, à cette « logique » dont Hegel dira un jour, avec justesse, qu'elle est déjà pleinement à l'œuvre, « derrière la conscience », dans la* Phénoménologie. *Lire et étudier la* Science de la Logique, *ce fut donc pour moi répondre à une double nécessité : accéder enfin au mouvement par lequel le savoir « scientifique » s'expose dans son propre élément, et découvrir du même coup le ressort caché qui mène la conscience dans son périple de purification.*

La Science de la Logique *n'avait guère été étudiée chez nous. Tout ou presque était à faire. Il convenait en premier lieu d'établir une version française de cette œuvre, en sorte qu'elle devienne accessible à ceux qu'arrêtait l'abord de ce texte dans l'original allemand. Commencée en 1968, en collaboration quotidienne avec Gwendoline Jarczyk, cette traduction a abouti aux publications successives de* L'Etre *(1972), de* La doctrine de l'essence *(1976), enfin de* La logique subjective ou doctrine du concept *(1981). Avant même que ne soit produite la seconde version de* L'Etre, *qui nous reste à réaliser, on peut dire que notre dessein est arrivé à son achèvement. Au fil de l'établissement du texte, nous avons proposé, au travers de nos notes, une sorte de guide de lecture qui,*

relayé par des « présentations » introductrices à chacun de ces volumes, s'engage dans les problèmes de l'interprétation de l'œuvre et de sa signification spéculative. C'est aussi dans ce contexte qu'un certain nombre d'études ont vu le jour, en particulier l'excellent Système et liberté dans la Logique de Hegel *de Gwendoline Jarczyk ; d'autres études sont sur le point d'aboutir, et l'on peut espérer qu'elles fourniront un ensemble d'instruments permettant à qui le voudra une étude personnelle et suffisamment balisée de cette œuvre.*

Je me suis étendu quelque peu sur cette réalisation, car c'est elle qui me paraît rendre compte au mieux et du thème et de l'allure de l'ouvrage que je présente ici. C'est près de Hegel que j'ai recueilli et fait mienne l'idée d'une « logique ». J'en soulignerai ici deux aspects. Tout d'abord, en situant cette science particulière dans l'ensemble du corpus philosophique. La logique, qui tient dans l'exposé des structures-en-mouvement de toute pensée et de toute expérience, est une discipline essentiellement « relative » ; je veux dire par là qu'elle n'accède à sa véritable autonomie que lorsqu'elle confesse avoir sa signification hors du cercle où elle expose l'enchaînement de ses catégories ou de ses déterminations. Je dirai la même chose en rappelant que la logique est réalité de médiation. Dotée d'un lieu et d'un temps propres — celui du « volume » où se dit son discours et du « temps » qu'il faut pour le lire —, elle est en fait, et par rapport à l'immédiat qu'il lui revient de com-prendre, parfaitement illocale et a-temporelle, comme l'est l'acte simple de l'intelligence rassemblant dans l'éclair de la compréhension les processus complexes qui autorisent une parole de cohérence et de sens sur la réalité de dispersion qu'est, de soi, la contingence.

Lénine pour sa part — et il dressait cette exigence contre ce qu'il pensait être un mauvais idéalisme rémanent chez Hegel — demandait que la logique puisse être considérée, non seulement dans l'abstraction de sa figure propre, mais dans son efficience historique : Logik in Aktion. *Laissant ici la question de savoir si Hegel lui-même a prêté ou non le flanc à la critique qui autorise l'énoncé de ce programme, je ferai mienne sans réticence la requête positive en laquelle s'enracine cette mise en cause. C'est précisément la conception que j'ai cherché à mettre en œuvre dans un petit ouvrage déjà évoqué ci-dessus,* L'unité plurielle, *un essai dans lequel j'ai tenté de montrer comment un telle*

« logique » se trouve requise pour articuler l'une à l'autre une « phénoménologie » — prise en compte première de l'immédiat simplement donné — et une « symbolique », autrement dit une intelligence de ce même immédiat sous la raison de son advenir signifiant. S'ouvre alors, et précisément par la grâce de cette logique, le champ indéfini des instances de sens, qu'il s'agisse de créations d'art ou de toutes les formes, religieuses ou profanes, de ce que l'on peut appeler l'expérience « spirituelle ». Simple esquisse d'un syllogisme global que j'ai eu dessein de reprendre de façon plus développée dans les pages qui suivent, en essayant de dire quelle logique originale serait susceptible de mener jusqu'à ces plages de liberté et de gratuité.

Il me reste à dire en quoi cette logique, non plus tant en raison de sa situation dans l'ensemble du corpus philosophique que dans son économie interne, me paraît susceptible d'être ainsi créatrice de sens. J'évoque là la place essentielle que tient dans cette économie la catégorie de l'altérité. Pourtant, on le sait, le discours logique est souvent soupçonné d'être une immense machine à réduire l'altérité du monde. Il y a donc sur ce point un lourd handicap à remonter. Deux tâches peuvent y aider. La première consiste à mettre en cause l'opinion qui, je l'ai déjà dit, voudrait que la différence véritable soit du côté de ce qui est simplement « donné », en extériorité « naturelle » ; purification du regard qui conduira à reconnaître que l'altérité radicale est celle au contraire que pose un discours de liberté, en réponse à la « liberté » du monde : première tâche, qui reprendrait le dessein de ce que représente justement, dans l'œuvre de Hegel, la Phénoménologie de l'Esprit. — *Viendrait alors la seconde des tâches annoncées, la plus essentielle et riche d'avenir : montrer comment cette logique, délivrée d'un tel soupçon, est susceptible de s'organiser à l'intérieur d'elle-même, dans le mouvement de sa « réflexivité » doublement « présupposante », pour faire droit précisément à la double liberté de l'homme et du monde. Ce que l'on peut analyser de la sorte : pour que je puisse m'exprimer — qu'il s'agisse de langage ou d'une figure d'histoire — il me* faut présupposer que le monde existe *(réalisme absolu) ; mais pour que cette expression soit réellement expression, autrement dit pour qu'elle évite de se perdre dans une étrangèreté aliénante, il me faut, dans l'être-posé de cette figure,* présupposer durablement l'origine qui la posa *(idéalisme absolu).*

L'ambition d'une telle logique, c'est de dire cette mutuelle

présupposition du « donné » et du « construit » — de l'altérité et du discours — en refusant qu'aucun de ces termes, selon l'ordre de sa parfaite distinction, ne s'affirme d'abord dans une différence d'origine, et donc dans un certain type d'autosuffisance. « Au commencement la relation », tenterons-nous de dire dans cet ouvrage ; c'est sur l'intelligence de ce point que l'on pourra juger si j'ai atteint ici, un tant soit peu, le but que je me suis fixé.

C'est là que pour la première fois je développe avec quelque technicité les implications logiques *de cette intuition. Mais elle m'avait déjà permis naguère de produire deux autres ouvrages de style plus particulier, traitant de ce que j'appellerais une anthropologie spéculative, et tentant de mettre au jour, au sein de l'expérience, le lieu où la question du sens, sous ses formes dernières, se pose* nécessairement *à la* liberté ; *un point sur lequel j'ai engagé une option personnelle, dont j'ai voulu dire la signification en raison. Ces deux ouvrages sont intitulés* Dimensions pour l'homme. Essai sur l'expérience du sens ; *et* Dieu aujourd'hui. Cheminement rationnel, décision de liberté.

En fonction de ces antécédents, j'ai éprouvé le besoin, dans ce nouvel ouvrage, de renouer tous ces éléments, et de proposer, avec le maximum de cohérence possible, les linéaments d'une « logique fondamentale ». Désirant n'être apprécié que sur la rigueur d'un procès spéculatif, j'ai pris une double option, dont j'espère que l'on ne me fera pas grief : la première fut de concevoir cet ouvrage comme une libre méditation qui ne craint pas de prendre la forme du « Je » ; et la seconde, d'oser pour l'ordinaire me passer de référence explicite aux grandes doctrines d'hier et d'aujourd'hui. On voudra bien ne voir en cela aucune forme d'ignorance, moins encore de mépris ; j'ai seulement voulu me tenir à l'écart des légitimes contestations qu'entraîne tout jugement en la matière, et faire en sorte de surcroît que l'attention ne soit pas détournée de ce qui commande la cohérence du discours.

C'est à cette dernière que je remets la justification du mouvement de ce texte, et, par suite, des relations qu'entretiennent entre elles l'introduction et les deux parties qu'il comporte.

EN GUISE DE BIBLIOGRAPHIE

On comprendra maintenant que je me refuse à dresser une liste d'ouvrages de référence, qui, à défaut d'exhaustivité, aurait

pour ambition de respecter un certain équilibre. Faut-il encore l'avouer ? L'ouvrage qui suit, dont j'espère qu'il n'a pas trace d'esprit partisan, n'en est pas moins franchement orienté. Ce que je puis faire de plus honnête est de confesser cette orientation, en proposant ici la simple nomenclature des œuvres qui ont été et qui resteront pour moi des livres de chevet ; à tout le moins des types de réflexion par lesquels j'ai été influencé, ou avec lesquels je me suis reconnu quelque connivence de fond.

J'ai parlé de Platon. *Les grands symboles de la* République *me sont des lieux de référence. Et le dessin global d'une pensée qui, selon le mouvement qu'esquisse la* Lettre VII, *va du monde au monde (du* Ménon *au* Timée*) par la médiation de l'univers des Idées, dans le pur mouvement logique de son organisation intérieure* (Sophiste, Théétète, Parménide).

S'agissant de Hegel, *je me suis surtout cantonné, par rigueur de méthode, aux quatre grands ouvrages systématiques qu'il publia lui-même de son vivant : la* Phénoménologie de l'Esprit, *la* Science de la Logique, *l'*Encyclopédie des Sciences philosophiques, *et les* Lignes fondamentales de la Philosophie du Droit. *Quatre ouvrages dont le dernier trouve sa place spéculative, ainsi que l'on sait, à l'intérieur du troisième, dont il n'est qu'une partie détachée et développée pour elle-même ; restent donc, en rapport syllogistique, trois exposés principaux du système total : une première fois dans son rapport à l'immédiateté de la conscience, une seconde fois dans l'abstraction de son principe logique, une troisième fois dans le mouvement advenu de l'histoire. Thèmes inépuisables de méditation, que j'ai nourrie aussi de lectures prises dans les quelque quatre-vingts études originales dont, bon an mal an, cette œuvre est l'objet chaque année dans presque toutes les parties du monde.*

Avec un certain nombre, je ne suis pas loin de penser que les cent cinquante années écoulées depuis la mort de Hegel peuvent s'entendre comme une façon, pour chacun, de se situer, positivement ou négativement, face à cet héritage bientôt dépecé, un héritage dont peu ont réussi à reconnaître le dessein unitaire dans son exigence paradoxale. Témoin nos querelles multiples, qui sont fruit d'unilatéralismes et refus de gérer les tensions dont Hegel voulut montrer le « fonctionnement » signifiant.

Pour en venir à la plus proche actualité, j'ai déjà dit comment j'entendais nos débats récents concernant les structuralismes ou

*les philosophies de la différence. Mais je voudrais aussi citer deux noms, qui débordent la particularité de ces courants. Celui d'*Eric Weil *tout d'abord. Eric Weil est le seul pour lequel, au cours du présent ouvrage, je fasse une entorse à la règle de réserve que je me suis imposée et que j'ai justifiée ci-dessus. Au terme de l'« Introduction » que l'on va lire, je lui consacre un certain nombre de pages, ne cachant pas l'admiration que je porte à la* Logique de la Philosophie, *et aussi les questions que me posent la place et la fonction qui sont celles du négatif dans ce type de penser tout à fait original.*

Quant au second des noms que je tiens à évoquer, c'est celui de Maurice Merleau-Ponty, *auquel j'ai emprunté le jugement rappelé il y a un instant concernant la trace historique dominante de Hegel au cours des cent cinquante dernières années. Si je suis réticent face à son incompréhension concernant justement certains thèmes hégéliens essentiels — en particulier son véritable contresens à propos de la signification du « savoir absolu » — je tiens que son intuition fondamentale, la fragilité d'un monde qui ne cesse de « commencer », est apparentée au type d'expérience que je vise dans les pages qui suivent.*

Me reste à confesser ce qui fut et demeure pour moi une source d'inspiration permanente : la tradition mystique. A travers Hegel, j'ai relu Echkardt et Böhme ; et si je devais privilégier quelques autres noms, je nommerais Suso *le Rhénan,* Jean de la Croix *et* Angelus Silesius. *Trois auteurs profondément enracinés dans une tradition religieuse particulière, mais dont la rigueur de pensée, moins sous forme de constructions d'ampleur que sous celle d'aphorismes où s'ouvrent des univers, déborde souvent cette particularité en direction d'une expérience accessible à un grand nombre. Dans cette ligne, j'ai été marqué par l'étude de Georges Morel intitulée* Le Sens de l'Existence selon saint Jean de la Croix. *Les développements qu'elle comporte sous le titre « Structure de la vie mystique » (2e tome, 2e livre) m'ont fourni pendant plusieurs années matière à un Séminaire au cours duquel j'ai pu constater que ce type de lecture interprétative et de systématisation était susceptible d'être entendu.*

J'ai scrupule à ne pas nommer telles autres œuvres récentes avec lesquelles je consonne en large part ; mais il faudrait y apporter à chaque fois des nuances, et entrer par conséquent dans le jeu de discussions qui excéderaient le dessein de cette « bibliographie ».

Introduction

SINGULARITÉ DE LA PHILOSOPHIE

Il est passé le temps où l'on en appelait à la philosophie pour décider ce qu'il en va de l'homme. Ne se souviennent de sa splendeur d'antan — de la perfection de ses constructions théoriques, comme aussi de son poids sur la vie des individus et des groupes — que celles et ceux qui gardent l'attrait des vieux grimoires ou des procès initiatiques ; à moins qu'ils ne se résolvent, dans un contexte culturel qui les tient volontiers pour représentants d'une singularité rare (le passé est à la mode), à une sorte d'exil

intérieur, loin des véritables lieux de décision et des paroles qui font autorité.

Qui ne le sait ? L'antique idéal d'un savoir universel n'a plus de place dans le monde tel qu'il va. Certes, nous sommes prêts à rendre l'hommage qui convient aux géants de la pensée dont les œuvres imposantes et obscures se trouvent encore dans nos bibliothèques. En ce milieu de 1978 où je commence d'écrire ces pages, certains nous ont rappelé qu'Aristote le Stagyrite était mort voici deux mille trois cents ans, et que la dette diffuse que nous gardons à celui qui fut peut-être le fondateur de la logique occidentale valait bien l'hommage d'une pieuse pensée. Mais enfin, cette justice rendue, on saura bien le dire : la philosophie, repue de titres et de jours, s'est éteinte d'elle-même quand, par un bienheureux destin, elle eut délivré de soi les savoirs théoriques et pratiques qu'elle avait pour mission de mettre au jour. C'est ainsi que son efficace, que nul ne conteste, a désormais passé pour nous, par droit d'héritage, aux sciences qu'elle guida dans leurs premiers pas, avant que de les affranchir de sa tutelle. En sorte qu'elle ne demeure, grand corps vidé de sa substance, que comme l'ancêtre vénérable dont toute la vitalité revit pour nous maintenant dans sa nombreuse descendance.

Certes, on aurait beau jeu de reprendre les termes et les attendus de ce requiem en forme d'humour pour en faire les éléments d'un épithalame célébrant les épousailles nouvelles de la pensée et du temps. Et chacun, au gré de ses options plus ou moins raisonnées, pourra bien montrer la résurgence dans notre monde d'*une* philosophie façon Kant, ou Hegel, ou Marx, ou Nietzsche, ou Heidegger... Mais *la* philosophie ? On n'hésite pas à dire — en marge de l'éclosion des pensées « nouvelles », plus politiques que philosophiques — qu'elle a délaissé ses lieux d'expression traditionnels, pour s'investir dans quatre domaines bien spécifiés, comme dans autant de champs d'investigation apparemment autonomes.

I / LA PHILOSOPHIE AU PLURIEL

1

Philosophie et science. Philosophie et politique
Philosophie et théologie. Philosophie et littérature

La première discipline à se détacher d'elle — je ne parle pas en chronologue — fut peut-être ce qu'on appelle communément *la science*. Certes, je sais que ce vocable couvre aujourd'hui bien des réalités, et qu'il est de plus en plus d'excellents esprits pour refuser — à juste titre sans doute — ce terme générique, dont il faut bien dire, à tout le moins, qu'il n'a effectivité que dans la pluralité fortement différenciée en laquelle il se diffracte. Mais je me place ici en ces instants premiers — peut-être justement au temps d'Aristote — où la question de l'être en tant qu'être laissa s'éloigner de son champ de vision celle d'une organisation concrète des éléments du monde. Certes encore, la reine des sciences conserva longtemps, au moins dans certains cercles, un droit de regard sur les principes de classification et d'intelligibilité que mettait en œuvre l'homme du compas, de la lunette et de la balance. Mais le branle était donné, et la métaphysique, reléguée dans l'étude des questions les plus générales, dut laisser le champ libre, à l'étage inférieur, à cette raison calculatrice, mesurante et pondérante, à laquelle l'homme s'en remit pour comprendre le comment de son existence en ce monde et tenter de l'orienter en fonction de ses intérêts premiers. Avant que, désertant les lieux, la science ne vienne à dresser son propre édifice à côté de celui où elle avait vu le jour.

Parallèlement à ce développement autonome d'une pensée technicienne, on vit aussi prendre sa liberté ce que l'on peut nommer une pratique plus ou moins éclairée des rapports sociaux, je veux dire la *politique*. Platon, à l'orée des temps, avait enraciné pour une large part son système de pensée dans ce type de préoccupation, faisant devoir au sage, averti de la vérité des Idées, d'ordonner la vie de la cité selon ce modèle, et dressant hardiment l'image d'un prince éclairé tout dévoué au bien commun, seul apte à révéler aux aveugles que nous sommes la vérité d'un monde dont nous ne contemplons que l'hésitant reflet. Mais

comment mener les hommes sans s'accommoder de toute la part de déraison qui sommeille en eux ? La politique, art du possible et lieu des compromis, devait bien se tailler son lieu propre, loin de la clarté trop tranchée des principes absolus.

Un autre phénomène allait entraîner une autre scission. Chez les présocratiques, chez Platon, chez Aristote, point de distance entre l'étude des principes et l'approche de la réalité absolue, en elle-même immobile, par quoi toute chose vient à se mouvoir. Mais le choc des religions à mystères d'une part, avec l'ésotérisme de leurs pratiques initiatrices, et d'autre part la rencontre, dans le creuset méditerranéen, avec les grandes doctrines qui s'autorisent d'une révélation, détachent bientôt la *théologie* du tronc commun de la philosophie première. Commence alors un long cheminement parallèle, ponctué de combats aux issues douteuses, dans la lueur des bûchers et le cliquetis des argumentations. Histoire souvent sans merci, que n'absolvent ni ne terminent des compromis toujours provisoires ; ces sœurs ennemies n'ont guère cessé de se mesurer pour s'assurer la maîtrise d'un terrain revendiqué par l'une et par l'autre avec quelque apparence de droit et de raison : celui de l'homme dans son histoire.

Reste le dernier — ou le premier ? — de ces divorces qui sont à l'origine de notre paysage intellectuel : la philosophie, d'abord seule à constituer le contenu des traités, dialogues, récits et poèmes, vit progressivement se constituer à côté d'elle, non plus une science, mais un *art du bien-dire,* sans autre but que lui-même, cultivant dans leur miroitement toutes les formes de la description et de l'évocation, donnant asile à l'homme en deçà — ou au-delà — de sa raison, dans le foisonnement d'une littérature qui échappe par principe à tout didactisme.

Certes, nul ne prétendra que ces différents domaines s'offrent à nous sans communication les uns avec les autres. Il faudrait au contraire évoquer leurs recoupements : l'histoire est pleine d'individus d'une discipline ou de l'autre qui ont allègrement transgressé des frontières tracées souvent à grand-peine, et ce furent souvent ceux-là dont la pensée fut la plus féconde et la plus savoureuse. Dans l'aventure, d'ailleurs, il s'est agi souvent de tentatives en lesquelles la philosophie, bien ou mal traitée, se voyait requise d'occuper à nouveau quelque situation centrale, étant lieu et moyen d'universalité pour quelque région du savoir. Jamais, en effet, un astronome ne s'est déclaré directement

compétent pour la culture des radis, non plus que l'exégète des livres saints pour la gestion de l'économie ; mais science, politique, théologie, littérature ont souvent cherché à s'ériger en sagesse de vie, et à proposer quelque vue englobante à partir de leur spécificité respective — non sans espoir d'obtenir en retour quelque surcroît d'autorité pour leurs élaborations particulières. C'est ainsi que la philosophie, *nolens volens*, et quoi qu'on ait contre elle, demeure souvent au carrefour des controverses. Et, si l'on ne prête plus guère attention au message propre qu'elle voudrait délivrer, du moins exige-t-on de pouvoir camper sur ses terres pour qu'elle répercute de ses puissants échos ces voix venues d'ailleurs.

En ce sens la philosophie, reine déchue, garde plus qu'un souvenir de ses anciens pouvoirs. N'est-ce pas encore par elle que ses nombreux descendants — ceux dont j'ai parlé et ceux qui sont nés de là — pourront déborder leurs querelles pour communiquer dans la recherche de quelque trait commun ? Il est frappant que notre monde, tout occupé à justifier un « pluralisme » plus lourd de dangers que de promesses, n'ait jamais pris son parti d'un émiettement des vérités et des valeurs, et soit sans cesse à la recherche d'une parole axiale qui permette la libre articulation les unes aux autres de théories ou de pratiques largement régionalisées. C'est pourquoi la philosophie, quoi que l'on dise ici ou là, demeure à l'ordre du jour ; et l'actuel recul, chez nous, de son impact universitaire, laisse place en fait, nous ne le voyons que trop, à toutes sortes de tentatives incontrôlées qu'il faut entendre comme un appel à naître. Mais saurons-nous, philosophes, répondre à cette exigence ?

Une conviction m'animera ici : pour retrouver la possibilité de remplir ce rôle qui lui revient, la philosophie, en notre temps, doit s'imposer retraite. Par quoi je ne prône pas quelque fuite impossible hors du bruissement des choses : l'histoire, nous le savons, contourne sans peine les îlots de paix et de sérénité que d'aucuns voulurent édifier sur nos chemins et sur nos places. Mais enfin, comment faire l'économie de quelque dessein nouveau si nous avons l'ambition d'échapper à l'impuissance qui marqua tant de tentatives du passé ? Qui voudrait répéter la formidable entreprise d'une philosophie encyclopédique, somme prétendue de tous les savoirs ? Qui pense encore à assurer l'affirmation d'une quelconque hégémonie par le gain d'une méthode

qui copierait l'idéal de la science ? Qui songe à traiter de l'homme et de sa liberté en empruntant à la mathématique les canons d'une logique quantifiable ? Toutes ces tentatives ont fait long feu, et la philosophie, instruite de ces échecs, se retrouve devant la tâche qui consiste à définir, à la croisée des savoirs, quelque modèle de pensée, quelque logique originale, qui sachent conjoindre — pour aller tout de suite à l'extrême de nos formulations — les structures et le sens, le particulier et l'universel, ou encore, en inversant les termes, l'idée et sa réalisation, la liberté et l'histoire.

Je reviendrai sur cette notion de *logique* quand sera venu le temps de préciser la tâche actuelle de la philosophie *(5.2)* : par-delà nos pensées attributives, par-delà les rapports fixes et quantifiés d'une logique d'identité souvent muée en simple logique des solides, nous avons besoin de nous familiariser, en tout contenu, avec ce que l'on appelle la *dialectique* — terme-protée chargé de tous les espoirs ou de tous les maux, mais réduit souvent à un rôle de talisman plus ou moins magique, scellé sur son propre secret. Nous prêter à l'épreuve du mouvement qui l'anime, sans rien négliger des analyses techniques par quoi nous pouvons comprendre son dynamisme et peser sur lui, tel sera l'essentiel de l'étude qui s'ouvre ici. Et c'est pour l'aborder en meilleure posture que je voudrais, ayant évoqué les relations de la philosophie avec les sciences et les arts issus d'elle, dire maintenant les formes possibles de sa confrontation avec elle-même. Ainsi se dessineront mieux les contours de sa « singularité ».

2

Philosophie et non-philosophie. Philosophie et philosophies Philosophie et philosophes

Ce qui est singulier dans la philosophie, c'est justement qu'elle soit ce qu'elle est : totalité inachevée, ne pouvant être cernée ni discernée de l'extérieur d'elle-même, hors de l'exercice qu'elle requiert — vouée cependant, par destination exclusive, à la communication qu'il lui faut promouvoir, d'elle-même à elle-même, d'elle-même à tout autre domaine d'existence, d'elle-même à ce qu'elle n'est pas. Impossible de l'enserrer dans une définition préalable, qui nous enfermerait dans l'illusion du bien-connu

— à moins que pareille définition ne demeure formelle. Et cependant, qu'on le veuille ou non, l'acceptation première ou le refus initial de ce terme, et même si l'on remet à la suite du discours l'exposition de son contenu, est déjà une détermination. Comment l'exprimer ? Il me semble bon de le faire ici en refusant la loi décevante du tout ou rien pour pratiquer une approche qui prenne en compte son fonctionnement concret, dans l'univers des hommes — cette quête inlassable d'une raison entendue comme principe d'intégration et de pondération de l'expérience totale. Ainsi peut-être ferai-je partager la conviction qui soutient ma recherche et ma vie : il n'est rien en nous qui vaille hors l'exercice savoureux d'une rationalité qui, étant procès de liberté, n'admet aucune détermination « étrangère », de quelque ordre qu'elle soit — scientifique, politique, religieuse, culturelle — et cela non par totalitarisme, mais simplement parce que en dehors de ce qui est il n'y a rien.

N'est-ce pas alors dresser à nouveau une prétention exorbitante, celle-là même qui a mené à une quasi-disparition de *la* philosophie du champ de l'expérience commune ? Sans peine, je reconnais que les formulations que je viens de produire *peuvent* être versées, selon l'apparence des choses, au compte d'une prétention quasi démiurgique, sans principe intérieur de limitation, partant sans effectivité. Or toute Babel ne s'est-elle pas brisée sur l'incontournable diversité des langages ? C'est donc de là qu'il faut repartir. Ce qui nous amènera à procéder ici de l'extérieur vers l'intérieur. Si la philosophie, en effet, ne cède pas à quelque vue paranoïde quand elle murmure qu'elle sait la clef de l'attitude unique qui ouvre à la vérité multiple du monde et de tous les mondes, nous pouvons procéder à une première mise à l'épreuve de la véracité de ce dire en laissant sourdre de nous, face à cette assurance, les questions qui naissent d'un environnement culturel apparemment rebelle à ces forces et à ces formes d'universalité.

2.1 / Et d'abord la philosophie, ainsi comprise, doit pouvoir nous dire comment elle se situe et se juge par rapport à ce qui, dans l'univers des relations et dans celui de l'intelligence, s'oppose ou semble s'opposer — par incompréhension, par option délibérée, ou simplement par absence d'intérêt — à la prétention

qui vient d'être rappelée. En bref, la philosophie se heurte à ce que, pour faire court, j'appellerai une *non-philosophie*, englobant sous ce terme toute résistance, active ou passive, à ce qui paraît être une réduction de la vie à la trompeuse simplicité d'un schème sans saveur.

Premier front de refus : celui qu'érigent, du fond de leurs différences ici réconciliées, les sciences, les techniques et les arts qui trouvèrent origine, précisément, dans la contestation d'un savoir omnivalent. Qu'ont à faire avec l'être en tant qu'être ceux qui prétendent à l'organisation des mondes de la nature et de l'homme ? Que signifie une logique universelle pour celui qui se veut simplement attentif à la diaprure des mots et des sons, soucieux des harmoniques que recèle toute particularité honorée comme telle ? Et même la théologie, plus proche semble-t-il de cette origine commune, comment, étant en possession de l'ultime raison des choses, s'intéresserait-elle encore vraiment aux approches et aux présupposés d'un savoir qui ferait profession de se cantonner à l'homme et à son expérience ?

Ce n'est pas tout. Occupée à se défendre contre d'anciennes provinces qui ont obtenu statut d'empire, la philosophie se voit encore plus directement contestée par deux réalités aussi anciennes qu'elle — sinon plus — mais qui ne se sont que récemment avisées de se tailler à côté d'elle une place au soleil : je veux parler de l'irrationnel et de la violence. S'agissant du premier de ces éléments, la cause paraît claire : l'exacte raison qui calcule et qui pèse — celle aussi qui cherche à comprendre le mouvement total de la réalité — ne peut qu'elle ne se heurte à ce qui ne se laisse ni pondérer ni mesurer, étant du registre de l'imprévisible et du discontinu. Et par là je n'évoque pas simplement le foisonnement ou la complexité de situations qui échappent à la maîtrise de l'individu — le progrès des choses, l'adjonction d'instruments peuvent toujours faire espérer que l'on en vienne à bout — mais cela qui, naissant de l'irrépressible contingence du monde ou de la liberté ressourcée dans l'inconscient, émerge tout à coup à la conscience, venant de son propre fond ou d'éléments extérieurs, pour troubler la stricte ordonnance des causes. Folies sans nom à quoi s'ajoute le second élément : l'agir conscient de qui choisit la voie de la lutte et de la destruction pour faire prévaloir, comme en deçà de toute raison, une image ou une idée que l'on dira violentes parce qu'elles mettent à mal nos visions cohérentes de l'homme et de son destin.

Violence, irrationnel — ou simplement rationalité différente : la non-philosophie contraint la raison à se mesurer à elle-même. Celle-ci peut-elle encore postuler une audience universelle ? Il n'a point manqué de voix pour conseiller aux défenseurs du vieux bastion de consentir noblement à leur défaite : ils auront la vie sauve ! Que la philosophie, revenue de ses rêves, s'attache donc à la culture de son petit jardin. On acceptera de se pousser un peu, s'il est besoin, pour lui laisser ou pour lui faire une place au soleil. Vive la philosophie « régionale » ! Lui sera abandonné le vaste champ de ce qui échappe encore à la raison, puisqu'on entend désormais par ce terme ce qui se laisse clairement appréhender par les canons d'une technique ou d'un art — la violence et l'inconscient étant eux-mêmes souvent devenu objets de programmation.

Je ne répondrai pas en deux phrases à ces contestations très radicales. Toute l'étude que l'on va lire sera là, je l'espère, pour montrer, avec la technicité requise, comment la philosophie doit se réformer si elle entend honorer ce qui lui est essentiel : se présenter en service de l'universel — telle est en effet sa « singularité » — sans se fermer pour autant à ces mises en cause, mieux, en formulant à leur bénéfice cela même qui les meut et fait leur validité. En deux mots pourtant : l'universalité de la philosophie ne se mesure pas au pouvoir qui serait sien de se présenter comme la somme de tous les savoirs ou comme la résultante de toutes les problématiques ; elle implique bien plutôt le renoncement effectif à tout « lieu » qu'on lui contesterait : la philosophie n'est en effet d'aucun lieu, déployant son épure — selon une formule qu'éclairera la suite du développement — dans l'u-topie et l'u-chronie d'une *logique* qui se situe, ainsi qu'on l'a dit de nos jours, à l'articulation des choses ou des mots ; son universalité réelle, ces multiples contestations lui sont occasion d'en prendre conscience, dépend de la possibilité qui est sienne d'assurer, à la racine des choses, relation et communication entre elles, au titre même de leurs différences.

2.2. / Autre instance oppositive, moins redoutable en apparence, mais tout aussi chargée d'exigences : la philosophie se voit contester sa prétention à l'universel du simple fait qu'au long de son histoire elle n'a pu maintenir sa propre unité, éclatant en une

pluralité — sinon en un pluralisme — d'expressions qui toutes, de prime abord, semblent avoir un droit égal à se présenter comme réceptacles de la raison qu'elles disent servir. Philosophie et *philosophies :* ou bien il s'agit là d'un abus de dénomination — mais qui sera autorisé à en décider dans chaque cas ? — ou bien il faut reconnaître que l'intention la plus claire, tout à fait essentielle à la véracité des choses, se trouve ici mise en échec, et ne laisse place qu'à la confusion. Certes, on peut lire ce destin comme une preuve de ce que la philosophie est encore à naître, et n'est-ce pas ce qui autorise chaque nouveau système, intégrant le passé ou cherchant à en faire table rase, à se présenter comme point de départ d'une perspective si neuve qu'elle pourrait à l'avenir rallier les divergences ? Espoir peut-être nécessaire à qui se met en route, espoir en tout cas tôt déçu : il n'est pire ambiguïté que celle qui ne veut s'avouer telle, et celui qui prétend proposer une harmonique neuve qui tout réconcilie ne réussit le plus souvent qu'à augmenter la cacophonie.

Des solutions ont été proposées. J'en évoque ici deux. Elles épuisent, on le verra, les possibilités étroites qui semblent ici s'ouvrir. On peut en effet, et tout d'abord, rejeter en bloc ces errances passées, et conclure de pareilles divergences qu'elles dénoncent à tout le moins l'absence d'un principe organisateur susceptible de s'imposer à tous, un principe qui tirerait son crédit des vérifications objectives et des preuves auxquelles on pourrait le soumettre. Et comme, dans le même temps, on constate un consensus de plus en plus vaste pour tout ce qui regarde les sciences, on peut venir à cette pensée que la philosophie doit à son tour emprunter cette voie, et, faisant sienne la méthode qu'elles suivirent, se soumettre aux critères d'une expérience à tous accessible, à tous concevable. Programme apparemment simple, mais qui peut induire à des procédures assez profondément divergentes. Par exemple présenter les exposés philosophiques sous formes d'énoncés de type mathématique — propositions, définitions, corollaires, théorèmes, lemmes ; mais a-t-on changé par là la nature du contenu et forcé la confiance que l'on devrait lui faire ? Par exemple encore, chercher à asseoir les affirmations en cause sur l'introspection psychologique ; mais celle-ci n'échappe-t-elle pas précisément à toute vérification de type expérimental ? Par exemple enfin, opter pour une logicisation de tous les énoncés, en sorte que cette confrontation du

contenu de la pensée avec les modèles formels le fasse bénéficier de l'objectivité sans faille de ce traitement quantifié ; mais alors, et même si l'on espère de là quelque extension essentielle de l'actuelle logistique, ne risque-t-on pas de réduire le savoir et la pratique philosophiques — l'expérience, dans son unité spirituelle et dans ses différences — à une banale optimisation de type mécaniciste ? Toutes questions qui laissent place, par conséquent, à la quête des structures propres du connaître, *sous son mode spéculatif*. Telle est, dans cette ligne, l'une des convictions qui me mèneront ici quand il s'agira de montrer à quel point la philosophie est « singulière » : ne la comprend en vérité que celui qui s'éveille à la rationalité tout à fait propre qu'elle met en jeu. La philosophie n'a pas besoin d'emprunter sa rigueur à quelque méthode née sur d'autres terres : il faut qu'elle se dise selon ses propres canons, lesquels ne manquent point d'objectivité, et se laissent à tout le moins vérifier à leur efficace, je veux dire à l'authenticité de l'engagement de liberté qu'ils permettent.

Autre solution possible de cette aporie : on ne tourne plus le dos au passé pour tenter d'inventer un avenir qui échappe à ses erreurs et à ses errances, mais on se penche sur lui pour relire ce chassé-croisé d'approches divergentes comme les « moments » plus ou moins complémentaires d'une totalité qui les dispose et les rassemble. L'histoire des idées et des systèmes, celle des théories et celle des engagements pratiques, se présente alors comme l'enchaînement ou plutôt comme l'emboîtement des morceaux du vaste puzzle que constituerait l'Esprit : tantôt les perspectives s'ajoutent l'une à l'autre pour mener à son terme un principe incomplètement exploité — et s'affirme, dans sa cohérence plus ou moins visible, une école de pensée — tantôt l'unilatéralisme du fondement suscite de soi sa propre contradiction — et naissent, entre individus ou mouvements de pensées, des querelles bruyantes, sans qu'aucun des disputants prenne garde qu'il est autant que l'autre le simple mandant d'un Esprit usant de ces divergences pour construire son propre équilibre. Vue grandiose, et qui a l'avantage de ramener ce foisonnement apparemment confus à la simplicité d'une épure. Mais elle implique deux options qu'il vaut la peine de laisser venir au jour : la première est que l'unité, par principe ou par décision, prévaut toujours sur les différences ; et la seconde, que le philosophe qui procède à pareille récapitulation se donne la liberté de ne point se situer

lui-même dans la série qu'il juge, étant au terme celui qui prétend révéler la loi de son déploiement. L'histoire montre alors que nulle de ces « synthèses » ne fut jugée comme définitive, soit qu'on la rejette d'emblée comme irrespectueuse de la particularité d'un chacun, soit que l'on conteste les termes de son affirmation unitaire, et que, la lisant à son tour comme l'une des particularités de la chaîne, on tente quelque totalisation nouvelle qui l'intègre à son rang. D'ailleurs, il y a plus, et plus grave : de quel droit penser que tous les rameaux puisent leur vitalité à une sève commune ? Question déjà pertinente à l'intérieur d'une aire culturelle d'apparence homogène : mais que dire de traditions et de civilisations éloignées les unes des autres, si manifestement ancrées dans des vues différentes de l'homme et du monde ? Interrogations redoutables, qui condamneraient à la solitude chaque forme de pensée, n'était l'existence d'une faille étroite que je tenterai d'explorer : celle qui procède d'un réenracinement conscient de toutes les plantations de l'Esprit, légitimement diverses, et qu'il serait vain de vouloir ramener à l'unité, dans l'humus commun qui se trouve porteur du vivre et du dire de l'homme, selon la radicalité de leur épure absolument universelle.

Prétention exorbitante ? Je demande que l'on sursoie à toute condamnation précipitée, n'en étant encore qu'à poser les premières touches d'un tableau dont le dessin d'ensemble est loin de pouvoir apparaître. Restons-en pour l'heure à ce plan programmatique. Et constatons que la philosophie est chose bien singulière, elle qui ne peut renoncer ni à l'unité ni aux différences, ni à l'universel ni aux particularités qui sont le corps de son effectivité. Une chose au moins doit être claire : aucune théorie, aucune perspective d'ensemble ne peuvent se satisfaire d'une mise à l'écart de l'un ou de l'autre de ces éléments. La philosophie n'est pas du côté d'une universalité qui serait en marge des particularités — celles de la vie commune, celles aussi qui s'expriment dans la pluralité des systèmes de pensée — et elle n'est pas non plus dans l'incessant va-et-vient entre ces aspects du réel que l'on maintiendrait extérieurs les uns aux autres : elle est plus exactement, dans chaque particularité, ce qui fait que cette particularité s'appréhende précisément comme particularité — selon l'ordre des accentuations légitimes qu'elle impose au réel — et *donc* en puissance de communication ; ce qui implique un art de l'articulation, tant au plan de la production des langages qu'à celui des pratiques.

2.3 / Reste une dernière instance qui peut sembler mettre en échec pareil procès : la philosophie, au singulier comme au pluriel, ne peut tirer au clair sa nécessaire confrontation avec elle-même si elle ne prend en compte le fait qu'elle n'apparaît pas dans l'univers tout armée et casquée, mais se construit laborieusement par les mains de femmes et d'hommes — les philosophes — qui sont largement tributaires des limitations de leur temps, et qui, même s'ils se veulent à l'écoute de ce que l'on nomme curieusement les questions éternelles, sont tous tissés d'essentielle contingence, et n'offrent en conséquence à qui les approche qu'un reflet fragmentaire de la lumière qu'ils s'efforcent de percevoir.

Une solution de cette aporie peut s'imposer à ceux qui, avec pleine raison, veulent prendre en compte cet effet de prisme sans renoncer pour autant à la simplicité et à l'universalité de la visée fondamentale : ne suffit-il pas de considérer que les philosophes, serviteurs de l'unique parole, doivent se vouloir simples organes, spéculativement neutres ou innocents, de la grande voix qui s'exprime par eux, et qui les transcende dans l'instant même où elle les fonde et les authentifie ? Question qui rebondit pourtant sous cette forme abrégée : *qui donc est sujet de la philosophie ?* Si ce qu'il y a en elle de plus « singulier » — dans tous les sens de ce terme — c'est que, malgré tout, elle se sache et se veuille universelle, serait-elle encore fidèle à ce paradoxe si elle se soustrayait aux variations qui lui viennent de son inscription dans la contingence, pour recomposer son unité dans quelque ailleurs idéel qui ne serait d'aucun temps et d'aucun lieu ? Certes, on comprend que devoir soit fait à qui se livre à pareille tâche d'acquérir liberté vis-à-vis des conditionnements les plus immédiats ; il faut en effet quelque hauteur de vue pour tenter d'apercevoir comment s'organisent nos dualités constitutives ; et, si l'on ne s'en tient pas de trop près à l'aspect moral de cette requête, il est parfaitement normal d'attendre de l'ami de la sagesse qu'il cherche à déjouer les pièges de tous les unilatéralismes passionnels. Mais cela ne peut en aucun cas mener à dépersonnalisation qui s'engage en pareille aventure. Car ce n'est pas la philosophie qui parle dans l'homme, mais c'est l'homme qui parle de la philosophie ; mieux : c'est l'homme qui s'efforce de parler et de vivre en philosophe. Ce qui, pour reprendre les choses à l'inverse,

s'énoncera de la sorte : la philosophie ne peut *avoir lieu* que dans le singulier libre ou en instance de libération. Pour être encore plus précis : elle n'a lieu que dans les singuliers qui s'adonnent à sa culture — je veux dire à sa pratique commune, laquelle n'est pas nécessairement technique ; dans celles et ceux qui consentent à accorder en eux le vivre et le dire, et à l'accorder de telle sorte que le principe et la réalité de leur être soit en état de pouvoir être communiqué à toutes celles et à tous ceux qui, dans un *autre* contexte de vie, tentent à leur façon cette *même* aventure.

Nous voilà, de ce coup, loin des systèmes longuement polis et soigneusement équilibrés. Car la philosophie, à ce compte, n'est pas affaire de construction ou de simple doctrine : elle est réalité d'*expérience*. Première émergence, significative à mes yeux, d'un terme auquel j'ambitionne de faire porter tout le poids de la présente étude. Je n'essaierai pas d'épuiser ici son sens ; le chemin est encore long, austère et raide, qui nous mènera, je l'espère, vers sa pleine intelligence et sa réhabilitation. J'en resterai ici aux quelques notes préliminaires que nous sommes en droit de tirer de ces premières considérations. D'abord celle-ci, moins évidente et déjà plus déterminée qu'on pourrait le croire : la philosophie — l'être-philosophe de tous les philosophes — ne se cultive pas dans un empyrée qui serait en avant ou au-dessus du temps, elle procède d'une prise en compte des particularités contextuelles de celles et de ceux qui se décident à sa culture. Elle ne reste pourtant pas murée dans ces particularités, ni même, à proprement parler, mesurée par elles : se jugeant à la communication qu'elle permet entre les formes diverses de l'humain, elle implique en effet un détour médiateur, le passage lucide par ce que j'appellerai plus loin *une épure logique universelle*, un geste premier, une attitude fondatrice, susceptibles d'inter-venir en position de moyen-terme entre toi et moi, entre ton attitude et la mienne, entre les façons différentes et cependant comparables — comparables parce que différentes — que nous avons, toi et moi, d'animer spirituellement, effectivement, les particularités que nous sommes.

Ainsi peut s'analyser, à un premier niveau de simple description, le procès de l'expérience qui fait de l'homme un philosophe. La philosophie ne consiste pas dans une liste d'énoncés bien charpentés et solidement noués entre eux par quelque lien d'évidence ou de convenance notionnelles ; elle est tout entière attitude,

mouvement d'invention, art de l'articulation ; elle ne s'exprime en discours que parce qu'elle est parcours — transition signifiante, devenir ordonné. Et elle est telle par la grâce d'une distension et d'un reploiement qui vont du vécu au vécu, de la particularité à la particularité, par le jeu médiateur d'un dire universel. Disons maintenant, en termes techniques, mais qui ne valent encore que dans le formalisme où nous les accueillons : du phénomène immédiat, par le mouvement d'une logique, jusqu'à la détermination idéalement plénière de ce même phénomène saisi comme instance de liberté. D'une phénoménologie, par une logique, vers une métaphysique — ou une poïétique. En comprenant qu'il ne s'agit pas là de moments chronologiquement disjoints ; car rien ne se situe hors du phénomène dès l'abord pris en compte, et la poïétique — l'effectuation en liberté — n'est autre que la lecture et la facture logiques *de ce phénomène*.

3

Le philosophe, parmi les hommes : un être singulier
Le philosophe occidental : l'homme d'un langage

Il est temps de faire une première pause. Bien des choses ont déjà été dites, qui requerront d'être explicitées et longuement polies. Mais je voudrais les rassembler ici en un premier portrait, qui sera encore, par la force des choses, dessiné à l'estompe. Il laissera apparaître pourtant les traits d'une « singularité » que l'on ne peut manquer de reconnaître.

3.1 / Qui donc est le philosophe, homme parmi les hommes, et cependant si singulier ? En première approche, et pour m'en tenir encore à l'ordre d'une formalité universelle qui déborde les frontières d'une civilisation ou d'un monde, je dirai que c'est un homme qui vit son *métier d'homme* en assumant de façon consciente, parmi les multiples voies qui permettent d'honorer cette aventure, celle qui incarne ce que j'appellerai le *métier de penser*. Deux concepts qui appellent quelque explication.

La philosophie a pour « lieu » — elle a aussi pour tâche — le devenir-homme de l'homme. Certes, il fallait le rappeler d'emblée, elle n'est pas seule, elle n'est peut-être même pas, dans

l'esprit commun, au premier rang des disciplines, théoriques ou pratiques, qui ont quelque droit à faire valoir pour assumer cette fonction : science, politique, théologie, pratique de l'art peuvent souvent se prévaloir de titres en apparence plus convaincants. Et il ne suffit pas à la philosophie de déclarer qu'elle s'agrège à cet ensemble, fût-ce en qualité de membre discret renonçant à son antique prééminence, pour être habilitée à le faire : il faut encore qu'elle s'en prouve digne — de cette dignité qui ne peut s'autoriser d'un titre héréditaire, mais doit s'accorder ou se refuser au vu d'une procédure, à l'efficacité d'une réalisation. Que peut donc proposer la philosophie ? Qu'a-t-elle à faire valoir pour sa propre authentification ?

Elle ne saurait s'instituer, à tout le moins de façon directe, en régente de l'existence naturelle ou sociale de l'homme : mieux qu'elle, et même s'ils lui demandent quelque surcroît de clarté, hommes de science et politiciens suffisent à cette tâche. Elle n'entend pas non plus traduire pour l'homme du temps les secrets de l'éternité : que le théologien, ici, entre en scène. Enfin, nul n'attend d'elle qu'elle décide, au nom de quelque idéologie, de ce que doit dire et faire l'homme des formes, des couleurs et des sons, et celui-ci a toute raison, quand il en va autrement, de faire valoir bien haut sa totale autonomie. Non, la philosophie n'a pas à reprendre ici la liberté qu'elle a dû accorder à ces formes du connaître et de l'agir humains.

Et pourtant, son « lieu » n'est pas différent de celui de ces sciences ou de ces disciplines. Car c'est ainsi : sans les prendre en compte dans la technicité de leur contenu, elle s'affirme pourtant *en elles* — entre les choses, entre les mots, à la jointure de tous les discours, fût-ce pour thématiser, s'il arrivait que ce fut le cas, leur irréductible divergence. Et c'est alors qu'elle rejoint, dans la particularité qu'elle assume ainsi, le commun « métier de l'homme ». Qu'est-ce qui est de l'homme, en effet, au plan du savoir ou à celui de la technique ? Etre homme, c'est toujours *faire et dire l'unité* (sensée) *d'une pluralité* (donnée). Propos dont d'aucuns dénonceront peut-être l'idéologie sous-jacente : car de quel droit affirme-t-on que l'homme puisse jamais dépasser, en direction de quelque unité, les aspects foisonnants, inattendus, proprement contingents qui forment, au jour le jour, le contenu de son expérience ? Je ne trancherai pas ici sans justification ce qui est peut-être le problème central où bute notre temps, à tout