

LIEU ET NON-LIEUX DE LA PHILOSOPHIE

DÉTRONÉE CES DERNIÈRES ANNÉES PAR LE DÉVELOPPEMENT DES SCIENCES HUMAINES ET DES SCIENCES DE L'ESPRIT, LA PHILOSOPHIE SEMBLE S'ÊTRE DISSOUTE AU CONTACT DES SAVOIRS. MAIS SON LIEU EST DANS L'INTERROGATION, INDÉFINIMENT RECONDUITE, DU SENS DE LA RÉFLEXION.

Pour peu que l'on accepte de prendre une distance ou un recul, qui sont nécessaires à la critique, sur l'ensemble de l'activité philosophique d'aujourd'hui — telle qu'elle se développe le plus souvent dans les universités, en résonance parfois étrange avec les lieux médiatiques destinés à un plus large public —, on est conduit à ce sentiment que la philosophie est menacée de disparition, par éclatement ou dissémination de son discours au contact des « objets » sur lesquels elle prétend réfléchir : qu'il s'agisse de la science, de la technique ou de leurs objets, des discours philosophiques eux-mêmes, de la culture, de la société, de l'histoire, etc., chaque fois le sens de l'interrogation paraît capté par les contraintes apparentes de l'objet examiné. De la sorte, si l'on se réfère à ce qui a déjà eu lieu dans la tradition occidentale, la philosophie apparaît de plus en plus comme un *mode de discours* qui médiatise, de manière plus ou moins savante ou pédante, d'autres modes de discours ou de manifestations comme en une sorte d'élément aussi souple que neutre qui n'est rien d'autre qu'une nouvelle *rhétorique* — sorte de théorie implicite, mais censée être générale, de tous les discours et pratiques de culture. Comme si la philosophie, censée être, classiquement, dans ses modalités institutionnelles issues du XIX^e siècle, la science directrice des autres sciences, celle qui, seule, peut ouvrir à celles-ci leur accès à leur objet spécifique, avait éclaté en une sorte de méthodologie méta-théorique et méta-pratique, mais elle-même toujours théorique, plus ou moins critique et plus ou moins asservie à ce qu'elle prétend étudier.

LES NON-LIEUX DE LA PHILOSOPHIE

Si je dis « comme si », c'est que ce jugement, très souvent prononcé sur le mode assertorique, sans la moindre modalisation, est en fait, pour parler comme Kant, un jugement téléolo-

gique réfléchissant, faisant de la contingence historique (la dispersion du sens et de sa question dans une multiplicité éparse de sens partiels et régionaux) une nécessité, qu'il n'y aurait plus lieu que d'admettre comme l'inéluctable nécessité de la modernité, coextensive de la mort, tant de fois proclamée depuis plus d'un siècle, de la « métaphysique ». Or, que faut-il constater, précisément, et en préjugant le moins possible de son sens, comme l'état-de-fait régnant aujourd'hui de la culture ? Ce qui apparaît comme une « crise du sens », bien plus profonde encore que ne le soupçonnait Husserl dans la *Krisis*, c'est un éclatement et une dispersion du sens en divers sens, manifestes depuis la seconde moitié du XIX^e siècle, et que la philosophie scolaire, dans sa forme institutionnelle, a plus ou moins maladroitement tenté de conjurer par un encyclopédisme teinté d'éclectisme. Tentative manifestement vaine si l'on se souvient que la plupart des grandes inventions de notre temps se sont effectuées contre elle, ou lui sont demeurées étrangères : depuis les refontes de la mathématique (théorie de la relativité, mécanique quantique) jusqu'à l'élaboration de nouvelles disciplines anthropologiques, parfois abusivement traitées de « sciences » (psychanalyse, ethnologie), parfois plus proches d'un abord nouveau de la démarche scientifique (linguistique). Ces champs se donnent aujourd'hui avec une telle autonomie, au moins apparente, que les examiner tels qu'ils *prétendent se donner* à nous peut conduire la démarche philosophique, et donc critique, à s'y *dissoudre* purement et simplement.

Ces examens soi-disant philosophiques des diverses pratiques contemporaines conduisent à ce que je désigne comme autant de *non-lieux* de la philosophie. Non-lieux au sens courant puisque, dans cette sorte de rhétorique dont je parlais, le champ envisagé demeure finalement indifférent. Mais non-lieux, également et surtout, au sens juridique, puisque l'examen en question demeure le plus souvent *non concluant* eu égard au but poursuivi, qui est celui de comprendre davantage. Par exemple, une démarche épistémologique qui étudie une axiomatique sans s'interroger sur ses motivations, sur les problèmes et questions insolubles qu'elle vise à dissimuler sous le tapis, revient à l'accepter telle quelle et à transformer la démarche philosophique en démarche logico-mathématique.

De même, s'interroger à l'infini, comme les philosophes analytiques, sur les variations de sens d'une expression selon les contextes, revient à en faire l'inventaire, à sur-codifier l'exercice de la parole, et à en manquer l'énigme constitutive, qui est la mobilité des significations, non pas autour des pôles immuables fixés dans les dictionnaires, mais eu égard aux *sens* qui sont dits et sont à dire à travers et entre elles, et que rien ne peut codifier *a priori*, à moins d'un véritable hara-kiri de la pensée. Ce qui est ainsi péniblement inventorié n'est jamais qu'une faible part de ce que tout un chacun sait dans la pratique vivante et toujours relativement imprévisible,

car *inventive*, de la parole : manière de reconnaître, ici, le *non-lieu* dont je parlais.

L'encyclopédisme éclectique de la philosophie institutionnelle n'est donc pas mort aujourd'hui : il n'a jamais été aussi florissant, n'a jamais autant proliféré, favorisé, sans doute, dans cette prolifération, par l'extension sociale prodigieuse d'une certaine culture « universitaire ». À la limite, on pourrait produire, et cela a peut-être déjà été fait, une « sociologie philosophique » des problèmes de la circulation routière. Il y aurait là un beau pastiche à faire de bien des « discours » contemporains, qui mettrait en jeu les catégories de dedans et de dehors, d'identité et de différence, de flux et de stabilité, de représentation et de réalité, de conscience et d'inconscient, de social local et de social global, de privé et de public, d'incommunicable et de communication, etc. La question n'est donc pas que ce type de discours soit impossible, loin s'en faut, mais de savoir jusqu'où et à partir de quand il est susceptible de pouvoir être reconnu comme *philosophique*.

Aujourd'hui comme au XIX^e et auparavant encore, la grande illusion de la philosophie institutionnelle a été de croire qu'avec une certaine modalité de discours, dite philosophique, les individus pourraient acquérir au moins une certaine *maîtrise* des autres types de discours. Alors que, le plus souvent, l'encyclopédisme éclectique n'aboutit qu'à donner le pouvoir de parler plus ou moins habilement d'à peu près n'importe quoi. Il est toujours possible, et ce serait aussi drôle, accompli, que redoutable à accomplir, d'écrire le fameux chapitre de *Bouvard et Pécuchet* consacré à la philosophie. C'est aussi ce pédantisme philosophique toujours régnant qui a sans doute motivé, chez beaucoup de nos contemporains, jusqu'à un excès regrettable, mais dont nous sommes responsables en grande partie, une véritable haine de la philosophie qui est une autre expression de la « crise » du sens dont je parlais. Si les scientifiques, aujourd'hui, éprouvent une méfiance instinctive à l'égard des philosophes, c'est sans doute que, par leur sens commun, ils sentent qu'on ne les paie qu'en « monnaie de singe » — je parle de ceux, rares il est vrai, qui ne sont pas enfermés dans un dogmatisme lui-même très métaphysique.

LA PHILOSOPHIE COMME CHEMIN ET COMME FOYER

La grande découverte grecque de la philosophie définit son lieu véritable (qui n'est pas un territoire ou une chasse gardée) en ce que le chemin qui est tracé par la pensée pour *dévoiler* la chose fait déjà partie de la chose, ou que la chose envisagée ne se révélera telle ou telle que selon la démarche, le plus souvent déjà telle ou telle, que l'on entreprend de suivre pour l'étudier. Il n'y a

donc pas de philosophie sans mise en question du tracement du chemin, sans l'épreuve *concrète* que penser, c'est toujours aussi être pris *par avance* par des pas sur les traces desquels on va marcher pour accéder à la chose, donc sans la réflexion corrélatrice que le chemin suivi s'est déjà tracé comme à notre insu, et que ce n'est pas pour autant qu'il est le meilleur ou le plus approprié à la chose. Ou encore, sans la question de la justesse de ce que nous faisons par rapport à ce qui s'est déjà décidé, et de ce que nous avons à faire quant à cette décision qui nous précède et qui doit nous interroger, au moins autant que la chose même.

En ce sens, la philosophie est nécessairement *réflexive* et *critique*, non pas qu'elle ait à se fixer en une ou des méthodes, ce qui reviendrait à acquiescer sans critique aux pas déjà posés, et à se donner par là l'illusion d'une maîtrise qui n'est en fait que autologique dans l'adéquation de soi à soi, mais qu'elle ait à être habitée par la hantise que le chemin de la pensée est nécessairement chemin qui revient sur ses pas, qui rétrograde dans sa progression, à moins de s'évanouir dans la positivité insensée de tels ou tels *résultats*, qui étaient précisément ceux qu'on visait d'avance à mettre en évidence en emboîtant le pas déjà tracé.

Le lieu de la philosophie est celui d'une pensée *non tautologique*, car il réside dans cette exigence *de droit*, impossible à satisfaire en fait, de s'abstenir de toute présupposition, de refuser d'acquiescer tout simplement au donné, de remonter incessamment vers ce lieu critique où la pensée peut au moins se surprendre en suspendant son accomplissement, qui ne serait que tautologie. Certes, ce lieu critique est impossible à « occuper », mais dans son inaccessibilité même, il demeure le *foyer* critique qui donne sens à toute authentique interrogation, à toute question qui ne comporte pas d'avance, en elle-même, sa réponse.

L'ÉNIGME DU SENS AUJOURD'HUI

Le développement des sciences contemporaines a libéré la philosophie de la lourde tâche de la connaissance adéquate. C'est le côté positif de la « crise du sens », puisque, *sur leur terrain propre*, les sciences positives sont effectivement indiscutables. Reste dès lors, et quel que soit le champ envisagé de la pratique, le lieu philosophique comme lieu d'interrogation aporétique, où le sens, revenant sur lui-même, est pour ainsi dire *au travail*. Retourner sur ses pas, et y découvrir, par la même occasion, d'autres traces qu'il ne s'agit dès lors plus de suivre aveuglément, c'est découvrir l'irréductible dimension de *réflexivité intrinsèque* du sens, ou plutôt, c'est *faire* du sens en le réinterrogeant, car c'est découvrir que *du sens* ne se fait que dans son inadéquation à soi, dans son porte-à-faux de

soi avec soi, dans ce qui fait tout à la fois sa temporalité et sa spatialité intrinsèques, c'est-à-dire son *incarnation au monde*.

Le sens n'est pas dans l'identité de la signification ou la béatitude (apparente) de la contemplation narcissique, mais dans l'*inquiétude*, le mouvement irréductible par quoi il se cherche et par quoi il se perd. Le sens n'est pas concept, manipulable comme un boulon ou un levier, car il n'est jamais que partiellement déterminé. Philosopher, c'est donc interroger le sens et ce, non pas pour l'hypostasier en significations, mais *en vue de lui-même, en vue de sa propre énigme*. Travail in-fini, qui ne peut se faire qu'en commun, dans un esprit d'ouverture à l'indéterminité au moins relative du sens comme à la question qui nous anime, qui fait sens et histoire. Que cette inquiétude ait à rencontrer la *passion de la détermination* qui anime tant d'hommes, souvent jusqu'à la pathologie, qu'elle ait à lutter contre une sorte de peur panique de l'indéterminé pris pour « destructeur » ou « ravageur », nul doute. Cette entreprise n'est pas de tout repos : toujours cet esprit a été, est, et sera menacé. Car, selon le vieil adage : « qui n'est pas avec nous est contre nous », ces hommes nous sentiront toujours comme des étrangers, ayant un pied au-dehors de la foi qui les anime et pour laquelle ils ont énigmatiquement besoin de l'unanimité.

Voilà donc, peut-être, non pas tant le lieu de la philosophie que le lieu des philosophes : par rapport aux ordres établis, par rapport aux « establishments » de tous genres, avoir un pied dedans et un pied dehors, être en porte-à-faux. Voilà, en tout cas, ce qui, par principe, doit échapper à toute tentative univoque d'institutionnaliser la philosophie, de lui donner un ou des territoires socialement reconus ou déniés. Car, tel est le miracle, jamais aucune forme institutionnelle de la philosophie — que ce soit celle des « grands systèmes » ou celle, actuelle, de la dispersion — ne l'a arrêtée ou mise à mort. Pas plus aujourd'hui qu'autrefois. Son lieu, tel que j'ai tenté de le caractériser est mobile et fluent, en perpétuelle dissidence, pour peu qu'on regarde l'Histoire avec assez de recul, et non pas, comme c'est trop fréquent aujourd'hui, les yeux rivés sur l'actualité.

MARC RICHIR

Chargé de cours titulaire à l'Université libre de Bruxelles, FNRS, auteur notamment de *Phénomènes, temps et êtres*, J. Millon, 1987 et *Phénoménologie et institution symbolique*, J. Millon, 1988.

ÊTRE RÉSOLUMENT MODERNE

DANS LE DISCOURS PHILOSOPHIQUE DE LA MODERNITÉ, JÜRGEN HABERMAS A PRIS À PARTIE LES PENSEURS FRANÇAIS CONTEMPORAINS QUI, A DIVERS TITRES, REMETTENT EN CAUSE UNE CERTAINE IDÉE DU RATIONALISME. IL PLAIDE POUR UNE RELANCE VIGOUREUSE DE L'UNIVERSALISME CRITIQUE.

Autrement. - Votre projet de retrouver l'esprit de la modernité et de reconstruire une théorie unitaire de la raison vous a conduit à critiquer ceux que l'on a appelés post-modernes, et qui pensent qu'il n'est plus possible d'être « moderne » aujourd'hui (Lyotard, Derrida, Foucault... en gros ce qu'on peut appeler la « philosophie française »). Pourriez-vous préciser ce qui vous sépare de ces penseurs ?

Jürgen Habermas. - Je n'aime pas mettre des gens différents dans la même « boîte », comme celle de la post-modernité, qui est au demeurant plutôt une boîte noire. J'ai seulement essayé, dans le *Discours philosophique de la modernité*¹, de raconter une histoire : comment les philosophes (et particulièrement les philosophes allemands) ont pris position depuis la fin du XVIII^e siècle sur ce qu'ils ont eux-mêmes perçu comme modernité. Ce mouvement a démarré, d'une certaine manière, avec Kant, puis s'est particulièrement affirmé avec Hegel et les jeunes hégéliens, Marx compris. Nietzsche est venu s'inscrire dans cette histoire par sa critique radicale de la rationalité. Depuis Nietzsche, deux lignes de critiques se sont développées au XX^e siècle : l'une est une théorie du pouvoir aboutissant, via Bataille, à Foucault ; l'autre, une critique de la métaphysique, avec Heidegger et Derrida.

Mon intention a été de rappeler à ceux qui sont maintenant engagés dans une critique totalisante de la raison les racines de ce discours sur la modernité. On trouve en effet, dès la distinction entre la raison (*Vernunft*) et l'entendement (*Verstand*), une critique d'une conception purement subjective de la raison, une critique de la raison instrumentale, comme de la raison objectivante. C'est dire la précocité de la critique des figures répressives de la raison quand elle est resserrée dans une seule dimension, celle d'une objectivation, d'une manipulation instrumentale de la nature et de nous-mêmes. Cette auto-critique de la raison, cette critique de la subjectivité, regardée depuis Nietzsche comme quelque chose de tout à fait nouveau, était présente dès ce début kantien. Hegel a essayé d'atteindre un but fondamental : critiquer ce qu'il a appelé la pensée d'entendement (*Verstandesdenken*) — c'est-à-dire un type de raisonnement discursif qui n'est pas conscient de ses propres limites. Il reprochait à la pensée d'entendement (*Reflexionsphilosophie*) caractérisée par Descartes, Kant (sans doute le plus représentatif de ce courant) et Fichte, de prendre quelque chose de très relatif (l'entendement) pour un absolu (la raison). La théorie critique, avec