

Marc Richir

La république des philosophes

« La philosophie trouve dans l'instant du commencement ses plus sûres évidences », écrivait Merleau-Ponty en 1960, entendant par là la philosophie en train de se faire. Contrairement aux apparences, cette proposition ne vise pas quelque moment cartésien qui, sur une *tabula rasa*, délivrerait des évidences jusque-là embrouillées dans la tradition, mais les premiers pas du philosophe, cette remise en jeu des grandes questions – questions des origines, du sens de ce qui paraît aller de soi – que l'on retrouve chez tout « grand », et où c'est *comme si* la philosophie repartait de ses origines, mais autrement, selon un autre fil conducteur et un autre regard. On a souvent souligné, ou déploré, la pluralité des philosophes et des philosophies, leurs oppositions, voire leurs contradictions mutuelles. Étrange république, en effet, composée d'individus quasi sauvages, n'ayant que peu de respect les uns à l'égard des autres, refaisant chaque fois le tout depuis leur singularité et néanmoins « surcivilisés », pétris de ce qu'ont dit, sinon pensé, leurs prédécesseurs ou contemporains et reprenant à leur compte un faisceau de questions dont l'authenticité est garantie, non pas seulement par leur antiquité, mais surtout par le sérieux d'un souci qui paraît bizarre, sinon plus, aux non-philosophes. Les « évidences » sont donc à prendre ici, dans leur inchoativité, plus comme la conviction intime qu'il faut décidément tout refaire et que, pour cela, « on tient le bon bout », que comme les « évidences positives » qui, dans la science classique, étaient censées être condensées dans les axiomes. Aucune grande philosophie n'est un système logique, et, pourtant, il n'y en a pas qui ne vise à une cohérence à la fois plus forte et plus subtile que celle de la logique. Aucun philosophe qui ne soit profondément infidèle, et souvent injuste, à l'encontre même de ses prédécesseurs à l'égard desquels il se reconnaît une véritable filiation : les parricides abondent, depuis celui de Platon sur Parménide, d'Aristote contre Platon, jusqu'à ceux, plus récents, de Fichte et Schelling à l'égard de Kant, de Hegel contre Schelling, de Husserl par rapport à Brentano, de Heidegger par rapport à Husserl, etc. Longue suite de « trahisons », dira-t-on, mais c'est sans doute que, chaque fois, la question qui, à tel moment de l'Histoire et chez tel philosophe, paraissait, dans sa vivacité, comme la question *cruciale* de la philosophie, a vite paru, du même coup, prématurément vieillie, et nécessiter, par là, la sauvagerie de la remise en cause. Et ce paraître est aussi, précisément, de l'ordre de ces évidences dont parlait Merleau-Ponty. C'est comme si, en d'autres termes, l'ancêtre et son œuvre y paraissaient ne pas avoir été suffisamment à la hauteur de la question, par là plus ancienne, énigmatiquement, que la tradition elle-même. Le parricide philosophique ne procède donc pas, pour l'essentiel, d'une sorte de calcul de pouvoir visant à changer de dynastie – même s'il y a parfois de tels calculs, et surtout dans l'épigonisme des disciples qui a l'air de se généra-

Marc Richir est chercheur au F.N.R.S. (Belgique), chargé de cours à l'Université Libre de Bruxelles et directeur de programme au Collège international de philosophie. Il dirige la collection « Krisis » aux Editions Jérôme Millon (à Grenoble). Il est notamment l'auteur de *Recherches phénoménologiques* (2 vol., Bruxelles, Ousia, 1981 et 1983), *Phénomènes, temps et êtres* (Millon, 1987), *Phénoménologie et institution symbolique* (Millon, 1988), *La Crise du sens et la Phénoménologie* (Millon, 1990), *Du sublime en politique* (Payot, 1991).

liser aujourd'hui, nous y reviendrons –, mais il procède quant à son fond de l'exigence d'être encore plus fidèle aux questions et à leur vivacité, changeante dans la tradition. *La république des philosophes est une sorte d'anarchie d'institution*, parce qu'elle va chercher son *arkhè* plus loin ou en amont, et que chacun l'entre-aperçoit dans les évidences inchoatives d'un commencement qui ne cesse, énigmatiquement, de se dérober.

Fin de la philosophie ?

Car il reste le *mouvement* de la philosophie *se faisant*. Mouvement énigmatique qui, comme le disait à peu près Hegel, ne peut être saisi que par des esprits « de même famille ». Quand une philosophie se fait et s'élabore, elle ne peut le faire que dans la langue commune des philosophes, en remaniant et refondant ses tournures, ses concepts et ses idées, en s'efforçant de les recharger de la vivacité qui paraît leur manquer, au fil d'un travail extrêmement subtil et complexe, tellement subtil et complexe que, le plus souvent, il ne sera compris ni des contemporains, ni des disciples, ni des successeurs, trop enclins à se précipiter, pour s'y retrouver, sur la positivité de tels ou tels énoncés, à « prendre », littéralement, une philosophie « au mot » – fût-ce pour lui donner tort ou raison. À sa manière, chaque grand philosophe – c'est-à-dire tout philosophe qui l'est par vocation et non par profession, et qui arrive à se tenir à hauteur de sa vocation – vise les mêmes choses, reconquiert le sens des questions sur la pseudo-évidence de ce qui paraît aller de soi, et comme il le redit chaque fois selon la singularité de sa sensibilité à la langue comme de son regard sur les choses, le travail est incessant et toujours à reprendre sur l'usure. Sorte très étrange et très spécifique de « révolution permanente » – encore que les temps morts puissent parfois durer des décennies, voire des siècles, et que les reprises des questions puissent traverser de longues périodes de « sommeil dogmatique », voire de néant philosophique –, qui ne se remet en jeu, paradoxalement, chez les philosophes, que par une fidélité excessive et sauvage à leur cause publique. République au demeurant très pacifique, malgré son ouverture aux disputes et aux conflits incessants, dans laquelle il n'y a jamais ni vainqueurs ni vaincus, et que l'on a parfois rapprochée de la démocratie. Mais il faut penser ce paradoxe jusqu'au bout, car il ne s'agit nullement, dans cette paix, de respecter, de manière très civile, les opinions des autres, ni de convaincre ou de persuader : la chose même à penser est trop sérieuse pour qu'on puisse se contenter d'opinions ; elle relève, pour reprendre les catégories grecques, de l'*epistémè* et non de la *doxa*, ce qui ne signifie pas, et c'est là tout le problème, que la « science » philosophique puisse être réductible à un corps méthodique de procédures reconnaissables et reproductibles par une communauté de savants – dans l'élimination, précisément, de la *singularité* d'une pensée se faisant. Ce sont, précisément, le sérieux philosophique – qui paraîtra toujours naïf ou enfantin à l'homme d'expérience – et la « science » philosophique, inaccessible car principiellement incodifiable, qui font l'irréductible anarchie et sauvagerie des philosophes. C'est de cette enfance sauvage, débordant largement et énigmatiquement son enfance empirique, que le philosophe, dans ce qui le met dans le mouvement même de philosopher, tire, selon le mot de Merleau-Ponty, « ses évidences les plus sûres ». Car c'est là que, paradoxalement encore, il est appelé à être lui-même. Il y a donc, dans la philosophie à son commencement – qui n'est certes pas empirique –, c'est-à-dire dans la philosophie en dehors de ou derrière son élaboration dans la langue – qui exige un extraordinaire travail de raffinement dans le labyrinthe des mots et des concepts –, une sorte d'enchantement ou

de ravissement qui la rapproche parfois, aux dires d'Aristote (et de Hegel), de l'enchantement ou du ravissement divins.

Certes, dira-t-on, mais il s'agit là de la « grande » ou « vieille » Histoire de la philosophie classique, qui s'achève avec Heidegger – ou, selon les préférences, avec Wittgenstein –, dans la mesure, peut-être, où nous vivons désormais dans un monde désenchanté. Ce n'est pas que le « désenchantement du monde » ne soit pas un fait social global, en tant que tel incontournable et incœrcible. Mais toute la question est de savoir si d'un tel « fait » – qui relève plus proprement de la facticité de notre temps que du fait brut empiriquement constatable – peut se dériver plus ou moins univoquement la fin ou la mort de la philosophie, et non pas plutôt la nécessité, en un sens salutaire car vivifiante, pour la philosophie, de repartir *autrement* dans ses questions, avec d'autres moyens. Problème immense, et complexe, d'autant plus qu'il devient très difficile de distinguer ce qui se fait vraiment en matière de philosophie dans ce que H. Arendt nommait si bien « la vie de l'esprit », des répercussions médiatiques, spectaculaires et immédiates, qui tendent à l'époque le miroir où elle est censée narcissiquement se reconnaître. Peut-être, après tout, le problème n'est-il pas aussi immense qu'il n'y paraît, tout simplement parce que, depuis la mort de Merleau-Ponty et de Heidegger, nous ne disposons pas d'un recul suffisant, et parce que c'est déjà un narcissisme médiatiquement auto-entretenu que de répercuter les seuls philosophes dont on parle comme les seuls signes de la nouveauté philosophique – étant manifeste, du moins en France depuis vingt-cinq ans, que cette répercussion relève plutôt d'un ressassement perpétuel qui fait irrésistiblement penser à un conformisme ou à un *establishment* intellectuels, même si ceux-ci, nous le verrons, ne vont pas sans des paradoxes évidents. Tout semble conduire, il est vrai, si l'on ne cherche pas cette distinction, à l'*apparence* de la disparition de la « grande » philosophie – de celle que nous disions par vocation et non par profession. Il nous faudra donc analyser cette apparence, non pas pour distinguer dans l'actualité du présent les signes d'un avenir par essence problématique – ce qui serait retomber dans l'illusion –, mais pour en dévoiler les mécanismes qui sont, plutôt que ceux d'une fin de la philosophie, ceux de sa perversion, celle-là même qu'il faut déjouer pour maintenir ouvertes les questions de la philosophie dans le « désenchantement du monde ». Car s'il y a des processus de fabrication sociale des philosophes par profession, il n'y en a pas, nous l'avons indiqué dans notre préambule, des philosophes par vocation. Simplement, sans doute, leur vie est-elle rendue, aujourd'hui, un peu plus difficile, occultée qu'elle paraît être par les feux toujours aveuglants de l'actualité quasi rituellement représentée – et d'autant plus, nous l'avons vu, que le raffinement du travail philosophique est appelé par constitution à échapper à la lecture facile, rapide et apparemment boulimique.

L'esprit de l'époque

Dans tout cela, il faut tout d'abord prendre conscience que les médias, tenus dans les meilleurs des cas, en philosophie, par des philosophes par profession, ne constituent qu'une sorte de gigantesque résonateur de ce qui leur échappe finalement comme mode intellectuelle ou esprit du temps en son sens le plus superficiel. Tout homme cultivé et sensé sait depuis longtemps qu'en matière intellectuelle les médias n'informent pas de ce qui se passe – ce phénomène n'est pas nouveau, il date au moins de près de deux siècles, et ce qui a sans doute changé, c'est le fait que les critères actuels de rentabilité éditoriale font que le plus souvent les grandes maisons sont dans l'impossibilité de publier un livre, donc de le faire accéder à la visibilité sociale, si elles ne sont pas *d'avance* assu-

rées de sa répercussion médiatique : il y a une convergence très perverse de l'éditorial et du médiatique qui, cela va de soi, tend à l'uniformisation dans le conformisme ou la médiocrité. Les signes en sont tellement multiples dans toutes les sphères d'activité qu'il est inutile d'y insister, sinon pour prendre conscience de ce que cette amplification mutuelle fait beaucoup de bruit qui dévalue l'autorité de la chose publiée et qui empêche le plus souvent le discernement de s'exercer. Il faut donc apprendre, tâche difficile aujourd'hui, à mettre le médiatique entre parenthèses, pour apprendre à voir, dans ce qu'il répercute, un certain esprit du temps qui est, par définition, plus proche de l'idéologie que de la philosophie.

Or, sous cet angle, il ne peut manquer d'apparaître que nous sommes peut-être en train de sortir d'une étrange période de notre histoire intellectuelle. Étrange période en effet, qui commence dans les années soixante, et où l'on passa presque sans transition du structuralisme et de sa triade Marx-Nietzsche-Freud portée en drapeau, aux fabrications idéologiques à mesure plus délirantes et plus pauvres et qui n'ont plus laissé le champ, semble-t-il, qu'à un monde philosophique *éclaté* – celui où nous paraissions vivre aujourd'hui, où le meilleur semble cohabiter avec le pire, dans une indifférence mutuelle à laquelle les interdisciplinarités, interfaces et autres spécialités de la « communication » tentent frénétiquement de donner le change. Plutôt que d'un monde désenchanté il semble que ce soit un monde tendant à son état d'entropie maximale. Il semble que la philosophie comme *question* se soit appauvrie, épuisée par des gens qui, tout en faisant profession de philosophie, paraissent proclamer n'en faire encore que pour ne plus jamais en faire.

Au mieux, quand les enjeux de pouvoir académique ou de visibilité médiatique ne sont plus en question – ce qui est assez rare –, tout est respectable et estimable : dans ce simulacre de démocratie, où les conflits philosophiques doivent à la limite s'évaporer dans un consensus mou et de bon aloi, c'est peu de dire que la république des philosophes comme anarchie d'institution s'est dissoute dans la sorte de *fast food* international qui est le plus souvent l'objet visible de la consommation philosophique d'aujourd'hui. Entre en jeu la catégorie étonnante de l'« intéressant » dont on sait qu'elle couvre, par définition, tout ce qui est pensable, mais n'est pas suffisante pour faire courir l'aventure propre du penser. Car celle-ci est toujours l'aventure d'une *singularité* prenant le risque de s'exposer aux aléas qu'elle ne maîtrise jamais totalement, du faire, qui est énigmatiquement, dans le même mouvement, faire de son propre sens *et* du sens du monde. Mais « la mort du sujet » ou « la mort de l'homme », tant de fois autoproclamées, sont là pour en préserver et en protéger, pour évacuer le bébé avec l'eau du bain.

Il ne peut être question d'entrer, ici, en quelques pages, dans les détails d'une situation aussi complexe que ses théorisations et que les mécanismes sociaux de son amplification médiatique. Nous nous bornerons à indiquer brièvement ce qui nous paraît constituer les axes principaux de ses motivations de fond. Ceux-ci nous semblent être deux, et se recouper quelque part, comme en un foyer invisible : l'absorption très étrange de la philosophie par lesdites sciences humaines, et la croyance, *grosso modo* post-heideggérienne et post-wittgensteinienne, que la philosophie est arrivée à sa fin, subsumable qu'elle paraît être sous le nom de « métaphysique ».

La postérité heideggérienne

Commençons par le second, qui semble le plus simple. La postérité d'un grand philosophe est parfois difficile – la postérité hégélienne, quoique bien plus féconde, en a déjà donné l'exemple. Mais

le paradoxe de la postérité heideggérienne est qu'elle a changé de pays, s'est installée en France, alors que c'était impossible en Allemagne, après les ravages du nazisme, très profonds aussi pour la vie de l'esprit – à tel point qu'ils continuent d'y faire sentir leurs effets. Et ce paradoxe en a engendré un autre : la plupart des lecteurs français de Heidegger l'ont d'abord lu en français et, en particulier, dans une langue passablement ésotérique et compliquée – quelle qu'ait été la bonne volonté des traducteurs, puisque la langue de Heidegger porte les mêmes caractères – qui, étrangement, perdant son sol d'origine, a été propice à la fabrication idéologique : suffisamment ésotérique pour impressionner, pour ainsi dire en sus de ce qu'il y a d'impressionnant chez Heidegger lui-même, et suffisamment détachée du réel quotidien pour marcher toute seule et entrer dans la combinatoire de bricolages divers. On a pu recommencer, en ayant l'air intelligent, à brasser des pans entiers de problèmes et d'époques couvrant des siècles comme les pièces d'un jeu de construction. Et ce, d'autant plus que le maître-ouvrage, *Sein und Zeit*, a attendu longtemps sa traduction – et encore, existe-t-elle vraiment ? Cela seul explique, sans doute, cette conjonction bien française d'un heideggérianisme plus ou moins idéologique avec un certain marxisme, voire avec un certain freudisme. La croyance en la fin et en la nécessité d'un nouveau commencement s'en est trouvée confortée, jusqu'à chercher chez Nietzsche – qui est, en effet, l'un des ancêtres intellectuels de Heidegger –, des nouveaux motifs propres à l'alimenter, Heidegger étant jugé, à mesure, comme encore trop engagé dans ce qui fait le sens et les questions de la philosophie, et Nietzsche comme un destructeur bien plus virulent, bien plus en écho, en tout cas, avec Freud. Et c'est non moins curieusement *en écho* à cette dérive idéologique qu'est venue, plus récemment, l'invocation de Wittgenstein : mouvement complexe, dû aussi, pour une part, à la volonté œcuménique de rencontrer le monde anglo-américain axé, on le sait, le plus souvent jusqu'à l'absurde d'une scolastique qui fait penser aux pires moments de la scolastique médiévale ou de la sophistique, sur les problèmes de la logique et du langage. Il y aurait pareillement beaucoup à dire sur la postérité de Wittgenstein – grand nihiliste de notre temps, ce qui n'a pas peu contribué à son succès –, d'abord dans le monde anglo-saxon, ensuite dans le monde germanophone, enfin en France.

Les sciences humaines

Les choses semblent encore, si c'est possible, plus complexes, avec l'autre axe de motivations, qui est l'absorption de la philosophie par les sciences humaines. C'est en effet plutôt le résultat du processus que le processus lui-même qui conduit à parler d'absorption : on peut par exemple écrire des articles très brillants sur tel grand texte classique de la philosophie sans y aborder une seule fois les problèmes philosophiques fondamentaux qui en font le fond, comme si la caractérisation de « science » pour l'anthropologie la mettait en situation d'extraterritorialité par rapport à la philosophie. Cela nous fait comprendre cette chose étrange que si, chacun à leur manière, les *fondateurs* des dites sciences humaines étaient portés, en profondeur, par des questions qu'en un sens ils savaient philosophiques, si donc, sans parler de Marx chez qui c'est une évidence, tant Durkheim que Mauss, Max Weber ou Jakobson étaient attentifs à la portée et à la teneur philosophiques de leurs questions et de leurs élaborations, cette complicité d'origine a été vécue, dans ce qu'il est convenu d'appeler le structuralisme, comme un péché d'origine : la haine de Lévi-Strauss pour la philosophie n'est peut-être pas, mais devrait être légendaire – elle l'aveugle d'ailleurs sur plus d'un point concernant les présupposés de sa méthode –, et celle de Lacan n'est pas moindre, quoique très habilement dissi-

mulée – comme le sont ses pillages successifs dans le corpus philosophique –, sans parler de celle de Foucault, encore plus habilement masquée par sa trop apparente modestie d'historien. Le mouvement de l'idéologie structuraliste a cela de paradoxal que, visant un statut d'extra-territorialité par rapport à la philosophie (ce qui a été schématisé jusqu'à la caricature par le pseudo-concept de « coupure épistémologique »), pour s'assurer de son statut de science des structures intemporelles de l'esprit humain, elle a conduit, certes, à une certaine prise en compte de ce que l'expérience humaine a *toujours déjà* et irréductiblement de symbolique, mais pour hypostasier le symbolique à ce point, qu'agencé inconsciemment par des structures, il semble désormais marcher tout seul, les hommes n'y étant eux-mêmes que des pièces codées ou recodées dans le système, sans distance par rapport à lui, c'est-à-dire comme des animaux symboliques. L'absorption, qui a été voulue et proclamée comme telle, de la philosophie dans le structuralisme, est donc très étrange, puisque c'est en un sens l'absorption du tout de la philosophie par cette part d'elle-même qui s'est pour ainsi dire sédimentée en méthodes et doctrines, et il va de soi qu'à l'intérieur de cette situation conflictuelle, qui tend à une sorte de schizophrénie doctrinale, toutes espèces de transactions et de compromis sont possibles, depuis les raffinements apparemment les plus extrêmes sur ce qui n'est jamais que le statut de positivité des systèmes symboliques, jusqu'à la mise en forme plus ou moins explicite de la pensée philosophique dans des sortes d'équations symboliques à une ou plusieurs inconnues. De toutes les manières, l'être humain, l'ipséité (un peu rapidement recouverte par le « sujet », voire la « subjectivité ») et les questions de sens ont disparu, se sont volatilisés : ne restent que des effets de structures et des effets de sens. Mais ce qu'il y a de très subtilement pervers dans tout cela, c'est que le joueur de ce jeu apparemment gai n'est autre que le constructeur de théories. S'autoproclamant comme disparaissant, c'est lui qui définit simultanément les pièces et les règles du jeu : il resurgit par là en situation d'hyper-maîtrise, puisqu'il se situe dans l'oscillation entre le soi et le jeu.

C'est au recroisement de ces deux axes comme en un foyer invisible – le cœur du cyclone ou du trou noir où nous sommes censés nous évanouir, ce qui ne se produit jamais, et tant mieux, puisque ce ne sont là que des objets professionnels –, que la fin de la métaphysique proclamée dans le heideggénisme a pu entrer en résonance avec la fin du sujet ou de l'homme dans le structuralisme. Il suffisait, dans cette sorte de conglomérat, de quelques reliquats du marxisme et du naturalisme freudien pour envisager toutes espèces d'économies ou de machines à penser ou à désirer. Le signe que tout cela est décidément idéologique, et fort peu sérieux du point de vue philosophique, est que, d'un côté, nulle part Heidegger n'a jamais proclamé la fin de l'homme – cette « disparition » n'est jamais que tendancielle, et c'est peut-être ce qui lui a été reproché plus ou moins explicitement –, nulle part les sciences de l'homme n'arrivent, si elles sont dignes d'intérêt, à faire disparaître l'homme concret derrière leur objet – cela les rendrait définitivement contradictoires et stupides –, et que, de l'autre côté, si cette disparition aboutissait, elle signifierait que notre rapport au langage, à la société et à l'Histoire ne serait pas intrinsèquement différent du rapport de l'animal à son *Umwelt*, tel que l'a décrit l'éthologie animale. La prétention à la scientificité des sciences humaines signifie, si elle est poussée à bout, son alignement sur les sciences de la nature (modèle implicite), c'est-à-dire la *naturalisation* de tout ce qui est humain. La culture ne serait qu'œuvre de la nature par des moyens apparemment plus sophistiqués. La question philosophique qui ne peut dès lors manquer de surgir est celle-ci : de quel droit sommes-nous appelés à parler de la sorte ? Quel est le statut structural de la science structurale ? Certes, répondra-t-on, mais l'ère structuraliste est bien passée : on parle aujourd'hui d'un post-structuralisme affublé, par surcroît, du qualificatif de « post-

moderne ». Qui ne voit qu'il ne s'agit là que de positions de repli, permettant de continuer à bricoler, au mieux un peu moins naïvement, et dont la faiblesse se défend, convulsivement par l'inouïe prétention du qualificatif.

L'université

Mais tout cela n'est manifestement qu'une mousse, flottante et changeante, sur les profondeurs insoupçonnées d'un monde désenchanté. Peut-être vaut-il mieux, au moins pour un moment, nous tourner vers des analyses plus réelles. S'il n'y a pas, nous l'avons dit, de processus de fabrication sociale des philosophes par vocation, mais seulement des philosophes par profession, il n'empêche que ce dernier est une condition nécessaire pour l'apparition des premiers – ne serait-ce que comme lieu social où se transmet, derrière les mises en scène rhétoriques, un certain langage, la langue philosophique qui, d'une certaine manière, recèle quelque chose du type d'interrogation, de mise en forme très spécifique des problèmes, qui est celui de la philosophie. La situation de la France est à cet égard exceptionnelle et mérite d'être préservée, dans ce qu'on appelle la « classe de philo » dans les lycées – et c'est bien en vertu d'un esprit, parfois teinté de progressisme, en réalité très scientifique et très démagogique, que d'aucuns veulent aujourd'hui la supprimer. Car elle laisse des traces, un certain type d'ouverture d'esprit qui fait que la France est sans doute le seul pays au monde où il existe encore un *public* philosophique distinct d'un public académique, étant entendu que la confusion de la vie de l'esprit avec la vie universitaire conduit rapidement la première à mourir sans phrases – c'est manifeste dans la plupart des pays occidentaux et à son comble dans les pays occidentaux extraeuropéens. Quoi qu'il en soit, les lieux de fabrication sociale des philosophes de profession sont les universités. Il y aurait beaucoup à dire sur ce qui, d'un côté, n'a cessé de constituer leur sorte de sommeil dogmatique, leur nivellement tendanciel de la philosophie à la doxographie, leur méfiance frileuse à l'égard des innovations et des nouveautés, les règles institutionnelles d'une profession muée en carrière, avec toutes les intrigues d'intérêt et de pouvoir que cela comporte, les mécanismes de rejet, d'absorption ou de promotion qui y sont impliqués : en un sens, il y a une contradiction d'origine entre les codes de professionnalisation de la philosophie et la philosophie par vocation, et il faut souligner que le statut académique de philosophes tels, par exemple, que Husserl, Heidegger ou Jaspers – et en France : Merleau-Ponty – relèvent plutôt de l'exception (et, par la suite, de l'alibi) et sont plutôt le signe de la chance ou de périodes d'une exceptionnelle vitalité intellectuelle. Or, dans ce contexte, et que ce soit en France ou à l'étranger, l'université est gagnée par une double dégénérescence : d'une part, son explosion démographique après la guerre, précisément depuis les années soixante, a eu pour effet de brouiller les critères de sa reproduction sociale, qui deviennent de plus en plus arbitraires, allant de la sélection de ses agents au poids (c'est-à-dire au nombre) des travaux publiés, indépendamment de leur qualité intrinsèque, jusqu'à l'élection de tel ou tel postulant selon son être plus ou moins bien en cour auprès des commissions responsables de plus ou moins haut niveau – le brouillage des critères de choix qui les indifférencie renforce évidemment un pouvoir de plus en plus quasi discrétionnaire.

Qu'il subsiste, dans les universités, des hommes de valeur – et il en subsiste –, cela tient, serait-on tenté de dire, au moins autant du miracle, du hasard ou de l'inadvertance que de ce qui serait, malgré tout, la « sagesse » rémanente des institutions. À cet égard, le signe de corruption sans doute le plus marqué est que plus personne ne l'ignore et que tout le monde semble s'accommoder

cyniquement de cette situation : les intrigues sont certes de tout temps, les hommes ne sont pas, n'ont jamais été et ne seront jamais des anges, mais la dégénérescence est là quand vient l'impuissance à réagir, et même la considération de cet état de choses comme normal ou fatal.

Les choses se compliquent encore par les interférences qui ne cessent de jouer, depuis à peu près vingt ans, entre les promotions universitaires et les promotions médiatiques – certains se montrant particulièrement habiles pour avancer en zigzag des unes aux autres. Mais cela a lieu, surtout, dans les pays étrangers à l'Hexagone, et y donne ce que nous nommons d'un mot cette sorte de *fast-food* philosophique international consommable (et consommé) en tout lieu académique de la planète, donne l'illusion d'une communauté philosophique idéale, alors qu'il ne s'agit que d'une sorte de club s'autopromouvant dans des congrès, colloques ou rencontres de toutes sortes et de plus en plus fréquents, où il s'agit d'entretenir ses relations publiques. Club qui comporte, lui aussi, ses règles et ses codes et où le tourisme s'allie agréablement à la conversation.

La situation paraît un peu différente en France, où l'institution universitaire, tenue par le centralisme de tradition jacobine, persévère remarquablement dans son être en résistant, avec une constance étonnante, aux séductions du médiatique. Il est, par exemple, quasi incompréhensible pour un Américain que telle vedette de la scène médiatique parisienne ne soit pas au moins professeur à la Sorbonne. Mais on aurait tort de se réjouir trop univoquement de cette situation puisque, d'une part, cette résistance est aussi le symptôme d'une volonté presque farouche d'autoconservation qui prend inévitablement, parfois, l'allure d'un très réel conservatisme sur le plan des idées, et que, d'autre part, cela a pour effet pervers d'autoriser ceux qui sont apparemment dans le vent de l'Histoire (en réalité de la mode) de s'autodésigner comme les victimes d'une institution crispée sur ses valeurs traditionnelles (et dépassées), et d'y voir la preuve renforcée de leur prétendu pouvoir subversif à l'égard d'une philosophie par ailleurs fantasmatiquement réduite à ses seuls cadres institutionnels, réactionnaires ou métaphysiques. Que, de la sorte, on se trouve piégé dans un langage binaire, qu'il faille toujours, plus concrètement, choisir son camp – ceux qui ne sont pas avec nous sont contre nous – n'est pas fait pour assainir ou éclaircir le débat philosophique. Car celui-ci, du moins en France, reste toujours surcodé ou transcodé, surdéterminé par des enjeux qui n'ont rien de philosophique.

L'aventure de la pensée aujourd'hui

Voilà, dira-t-on, un état des lieux bien noir et bien noirci. C'est que le bruit est si assourdissant qu'il faut apprendre à prendre ses distances, ne serait-ce que cette distance ultime à ce qui nous ferait croire, selon le même effet pervers, que nous avons par là saisi l'esprit même de notre époque, qui serait celui d'une catastrophe, d'un éparpillement de la vie de l'esprit en éclats qui n'auraient plus de relations les uns aux autres que par rapport au centre absent d'une explosion. Rares, sinon inexistantes, sont les époques historiques où la vie de l'esprit se serait déployée librement, sans les illusions que se font irréductiblement les hommes sur leurs activités. Les exemples abondent trop pour être cités de ceux que l'Histoire a retenus en sa mémoire et qui ont eu à lutter contre l'adversité, à se débattre dans d'inextricables difficultés de tous ordres. Les exemples abondent pareillement de ce que le public cultivé, celui où se fait la vie des idées, n'a jamais excédé un millier de personnes, et encore, dans de grands pays – qu'il suffise de rappeler, puisque nous parlons de philosophes, que le tirage de la *Phénoménologie de l'Esprit*, inférieur à mille exemplaires, était à peine épuisé vingt-cinq ans plus tard ou que Nietzsche dut publier nombre de ses livres à compte d'auteur. Pourquoi

en irait-il différemment aujourd'hui ? Il faut apprendre à distinguer la culture (au sens sociologique du terme) de masse de ce qui fait, mystérieusement et souterrainement, la continuité d'une tradition vivante. Mais là, précisément, ce qui fait la fortune ou le destin historique d'une pensée *échappe à tout contrôle*, y compris à celui de l'auteur, car ce qui l'inscrit dans la mémoire est cette extraordinaire et subtile alchimie de ce qui fait chaque fois le génie humain – nature en l'homme comme le disait si justement Kant. Cela, sans doute, on l'a su dans une certaine mesure jusqu'à une époque relativement récente : on a su qu'il y a des œuvres de pensée – et des œuvres tout court – qui, énigmatiquement, nous *agrandissent*, nous font voir, penser, imaginer des choses dont nous n'aurions pas été capables par nos propres moyens. Il y a, dans la situation contemporaine, une forme très perverse de l'espace public – elle remonte en réalité à plus d'un siècle, et déjà, au début du nôtre, Musil en avait très lucidement repéré les traits – que l'on pourrait nommer « démocratisme » et en vertu de laquelle, non seulement une extraordinaire et anonyme censure s'exerce sur l'expression de « génie humain », mais encore, ce qui explique ladite censure, tout un chacun se voit autorisé à penser à l'égal de tous les autres, même si, ce qui n'est pas contradictoire, il va pour cela puiser dans le sabir ou le jargon qui retombe, comme des étincelles, de l'avant-garde ou de la compétence. C'est comme s'il suffisait d'être dans le coup, dans l'actualité de son temps, en résonance harmonique avec ce qu'il est censé être, pour que son propre bricolage ou sa propre fantasmagorie trouve dans l'ampleur de ses échos et la quantité de ses tirages la preuve *immédiate* d'une certaine immortalité, donc d'un certain génie. Comme si, par ce déni très pervers de ce qui fait l'historicité, les intellectuels parvenaient enfin à maîtriser l'immaîtrisable irréductible de toute postérité historique. Et finalement, c'est cela, sans doute, qui est le plus insupportable, en dehors de sa bêtise manifeste : car c'est cela qui, pour tout philosophe par vocation, porte le plus gravement atteinte à l'anarchie d'institution dans laquelle il vit.

Par cette analyse de la perversion fondamentale de l'esprit public dans son rapport à la mort et à l'Histoire, nous sommes déjà plus près d'avoir une chance de ressaisir, non seulement ce qui se joue dans les profondeurs de l'esprit du temps, qui chemine littéralement dans l'ombre de la mort qu'il s'applique fantasmatiquement à effacer ; mais encore, dans le même mouvement, à retrouver le discernement nécessaire pour distinguer, malgré tout, ce qui peut se faire d'important aujourd'hui, indépendamment des projecteurs de l'actualité. Du point de vue de la conjoncture historique des choses, nous pouvons, à la mesure des deux axes de motivation que nous distinguons en commençant, entre-apercevoir deux sortes de chances pour l'aventure de la pensée.

La première est l'effondrement progressif de l'héritage heideggérien et de ses divers épigones, plus ou moins proches ou lointains, dans la prise de conscience de ce que l'une des origines de l'idéologie philosophique contemporaine est l'œuvre de Heidegger lui-même. Heidegger est bien celui qui, dans notre siècle, a couvert cette dérive de son autorité en manœuvrant à son tour des grands blocs comme « la » métaphysique, « la » science ou « la » technique, etc. Il faudrait un jour engager l'étude de l'œuvre heideggérienne comme *symptôme* de la maladie de notre civilisation : comment un homme, qui fut incontestablement un philosophe par vocation (comment comprendre autrement *Sein und Zeit* ?), s'est-il à ce point trouvé obnubilé par son non moins incontestable génie pour se croire autorisé à se représenter à la fois comme fin et commencement, au prix de simplifications ou d'aplatissements des philosophes qui étaient seuls propres à les faire entrer de force dans la métaphysique – et nous ne dirons rien, ce serait beaucoup trop long, de ce qui apparente cet aveuglement à l'aveuglement politique. Il faut manifestement philosopher autrement et *tout* reprendre, y compris dans l'irrespect et le parricide, mais au sens où cela appartient, nous le savons, à la constitution non

écrite de la république des philosophes. Car *tout* reprendre veut dire aussi et surtout : reprendre la philosophie, dans l'*epokhê* des catégorisations historiques de Heidegger.

La seconde, qui est en résonance avec la première, est l'attention qu'il faut porter aux dites sciences humaines, qui, derrière leurs idéologisations, nous ont apporté, il est vrai, quelque chose de neuf et de tout à fait fondamental. Bornons-nous, pour être concis, à l'essentiel. Tout d'abord, elles ont rendu irréductible ce fait anthropologique qu'il n'y a pas d'humanité sans culture, que tout groupe humain, quel qu'il soit et quel que soit, en particulier, son développement technologique, se définit, se reconnaît, se pense, agit et se représente dans une culture, nous disons une institution symbolique en tant qu'ensemble extrêmement complexe et enchevêtré de pratiques (politiques, techniques, matrimoniales, etc.), de pensées et de représentations couvrant tous les champs d'activité du groupe. Corollairement, cette complexité extraordinaire de toute institution symbolique implique qu'il n'y a pas, en elle, de gradualités, de plus ou de moins, et que l'apparence d'une plus grande simplicité ne vient que de notre incapacité à la saisir dans ce qui fait sa vie, ou de la pauvreté extrême des vestiges ou documents susceptibles de nous renseigner sur elle. En ce sens, par exemple, telle branche de la physique contemporaine, par exemple la mécanique et l'astrophysique quantiques, ne sont pas plus complexes que tel système sociopolitique et mythologique. Enfin, cela conduit à la pensée de la *relativité irréductible* des institutions symboliques, sans que cela implique un relativisme qui serait lié à leur subjectivisme philosophique. La relativité des institutions symboliques est en effet liée à leur *contingence* (ce que le structuralisme a pensé sous le nom de l'arbitraire), en vertu de laquelle, l'homme y étant toujours déjà tout entier et non pas plus ou moins (en fait, plus ou moins proche de la nature), toute institution symbolique, dont le caractère intrinsèque est de se donner en l'absence de son origine, couvre chaque fois à sa manière le tout de l'agir, de l'être, du penser et du pensable. Toute institution symbolique est dès lors en quelque sorte partie totale d'une globalité de l'humain que, pour ainsi dire, elle met en perspective au fil de ses codages – rendant impensable toute autre mise en perspective qui nécessiterait d'autres codages. À cet égard, l'énigme des sociétés historiques est qu'en un sens cette remise en perspective s'effectue, et parfois se pense, dans ce que nous nommerons civilisation comme travail d'élaboration symbolique amenant l'institution symbolique à se transformer et, parfois, à se réfléchir dans ce qui est dès lors sa fondation. Cela signifie déjà que la philosophie est elle-même une institution symbolique, celle d'un être extérieur censé ne pas en dépendre, la réalité pourtant insaisissable autrement que par les codages de ses pratiques et de sa langue, et que c'est cette sorte de contradiction interne qui est en quelque manière le lieu où elle s'aménage, se réfléchit, se cultive, s'élabore, se civilise en se transformant. Cela signifie aussi que la science est parente de la philosophie en ce qu'elle aussi cherche la vérité de ce qui est censé exister hors d'elle, mais par des procédures symboliquement instituées comme canoniques et dans lesquelles est censée disparaître la singularité du sujet connaissant. C'est dire qu'il n'y a pas moins d'impensable et d'inconnaissable dans la philosophie et dans la science que dans toute autre institution symbolique, même si, dans le second cas, les procédures de rencontre du réel, pour pratiquer l'élimination de la singularité connaissante, paraissent incontestables. Le paradoxe épistémologique qui reste à comprendre est que, se faisant, de l'intérieur même de sa propre circularité symbolique, la science, du moins la science moderne, est *eo ipso* technique, c'est-à-dire transformation active de son objet, élaboration de son extériorité lui donnant un visage différent et créant l'illusion que l'efficacité de la transformation est un témoignage en faveur de sa vérité. Il n'y a pas, par exemple, à s'émerveiller que la science marche, puisque, précisément, elle est *faite pour cela*.

Si notre monde est désenchanté, nous l'avons dit après d'autres, il n'est pas pour autant, très loin s'en faut, dépourvu d'énigmes. On pourrait même presque dire qu'au lieu que, comme dans les époques antérieures, les énigmes réussissent à se localiser plus ou moins, dans la nôtre, elles prolifèrent, se multiplient, nous donnant l'impression de nous assaillir – mais c'est là un comportement réactif, frileux ou nostalgique –, alors même qu'elles ouvrent à la pensée – et peut-être à l'agir et à l'être, mais c'est là une toute autre affaire, indéfiniment complexe, et encore plus immaîtrisable –, la chance peut-être inouïe d'une nouvelle liberté. C'est de celle-là, sans doute, que tant de nos contemporains ont *peur*, réagissant convulsivement, dans les domaines les plus divers, par ce que Flaubert nommait si bien « la rage de conclure ». Il n'y a finalement pas à s'étonner que, dans cette situation, tout un chacun soit pressé de « se monter le coup » en s'évadant dans l'imaginaire de toutes les représentations narcissiques possibles. Il faut voir les choses avec cette sagesse que pas plus que les autres générations, nous ne faisons ce que nous voulons, mais seulement ce que nous pouvons, alors même que tout semble conspirer pour exiger de nous de plus grands pouvoirs, que nous n'avons précisément pas. Mais ce qui reste requis, peut-être davantage aujourd'hui, de tous ceux qui se vouent à l'aventure du penser, c'est de garder la tête froide et les sens sobres : telle est peut-être, en notre temps, l'*éthique* nécessaire de la pensée, qui ne coïncide pas avec la fausse modestie dominante dans le démocratisme contemporain, mais avec l'authentique modestie devant l'immensité de ce qui est à penser et, où, à tout le moins, il faut d'abord en rabattre quant à la dérive de la langue philosophique dans un jargon qui se prend pour le tout – la sobriété des sens est aussi sobriété de la langue, critique opérante de toutes les illusions dont les mots sont porteurs et au terme de laquelle, au reste, personne ne parviendra jamais. Il s'agit avant tout, en effet, de retrouver *le sens* de nos questions, qui ne cessent d'affluer, en masse, de nos énigmes.

Pour qu'elle ne réduise pas au silence, cette modestie doit s'allier à une grande fermeté d'âme : il s'agit de retenir toujours le sens au bord de ses effets d'autosaturation, qui sont des effets de *séduction* – ceux auxquels, sans doute, Heidegger, avant bien d'autres, a trop facilement cédé. Prises de cette manière, les choses sont telles qu'il n'y a aucune raison pour qu'il n'y ait pas, *hic et nunc*, autant d'êtres de cette qualité qu'à d'autres époques. Et il y en a, en effet, dans des milieux très divers, y compris dans les milieux professionnels. L'esprit de liberté et l'esprit de recherche s'allient toujours, que ce soit dans le champ philosophique ou dans le champ des sciences humaines. Simplement, c'est le bruit qui, le plus souvent, nous empêche de les discerner. Il serait long, et fatalement partial, d'en dresser ici l'inventaire. D'autant plus que la qualité des travaux véritablement engagés dans ce qui relève de nos énigmes n'a qu'un rapport souvent très lointain avec la visibilité sociale qui leur est accordée : notre partialité ne serait pas seulement due à la singularité de notre engagement propre, mais aux inévitables brouillages statistiques de cette visibilité dont nous avons vu que ses critères sont tout autres. Après un temps de folie de tous les simulacres de communication, il faut réapprendre, peut-être, à réinstaurer un nouveau type de socialité philosophique et intellectuelle : réapprendre, certes, comme à toute époque, à penser et à écrire, mais aussi réapprendre à parler, à se parler, à exercer librement ce que Kant nommait si bien sa faculté de juger, à discuter et à disputer, et cela, non pas eu égard à la valeur supposée de tel ou tel hiérarque culturel, mais eu égard à la chose ou à la question même. Sans, donc, viser quelque consensus raisonnable qui ne pourra ramener que le conformisme ambiant, mais en sachant que nous vivons, comme philosophes, dans une anarchie d'institution. En sachant, par exemple, qu'entre phénoménologie et philosophie analytique le conflit est irréductible, non moins, autres exemples, qu'entre phénoménologie et philo-

sophie de la logique, ou entre philosophie et linguistique ou, encore, entre philosophie et psychanalyse, etc. Il y a, certes, des rencontres tangentielles, mais c'est précisément sur la chose même, et rien n'est plus stérilisant pour la pensée qu'un œcuménisme qui, en aplanissant les différences, les aplatit – et il faut non moins se méfier de ce qui serait théorie des différences, qui serait rapidement appelée à se confondre avec une codification rhétorique détachée de la chose. Au fond, les philosophes ont aujourd'hui cette chance, seulement entre-aperçue par Heidegger, que le développement, il est vrai inouï, des sciences positives, les ont délivrés du souci de la théorie et de la connaissance de ce qui est censé être. Non pas qu'elle ait nécessairement à régresser dans l'interrogation des conditions de possibilité de cette dernière, mais qu'elle soit libre, enfin, de reprendre l'interrogation de cette énigme que nous sommes pour nous-mêmes par notre vie et notre mort, énigme renforcée par cela qu'elle est indissociable de l'énigme du monde, dont on ne peut l'abstraire sans l'appauvrir. Énigmes qui nous engagent, et dont nous avons à prendre, comme philosophes, l'engagement en cours de route, tout en sachant que nous ne sommes pas les seuls, et que, sur ce tout du pensable et de l'impensable, il y a aussi d'autres engagements, d'autres traditions. Le génie humain est trop grand pour être condensé en une seule tête, cela va de soi, mais aussi pour l'être dans une seule époque historique, dans une seule tradition et dans une seule institution symbolique. C'est dire que, à nos yeux, l'anarchie institutionnelle des philosophes va de pair avec un *agnosticisme méthodique ou de position* : agnosticisme au sens fort de celui qui ne se sait pas d'avance, qui ne fait pas de son non-savoir un savoir-faire ou, plutôt, dont le savoir-faire est tout au plus *praxis* de questions qui ne contiennent pas d'avance leur réponse, parce que, à de telles questions, il n'y a pas plus de réponse pour lui que pour les autres. Telles sont, en effet, les vraies questions comme questions *de sens* : le sens est *infini*, en lui-même et dans sa dispersion en multiplicité de sens. Il y a toujours de quoi œuvrer, le désenchantement ne signifie pas *eo ipso* la désespérance et, nous pouvons en témoigner, il y a dans les générations plus jeunes de multiples promesses, dont il faut espérer qu'elles ne seront pas gâchées.

Marc Richir.