HAL
open science

Peut-on philosopher par hypothèses?

Anne-Françoise Schmid

To cite this version:

Anne-Françoise Schmid. Peut-on philosopher par hypothèses?. 2005. halshs-00006576

HAL Id: halshs-00006576

https://shs.hal.science/halshs-00006576v1

Preprint submitted on 2 Dec 2005

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Peut-on philosopher par hypothèses ?

Je dédie cette conférence à M. Daniel Christoff, à l'occasion de ses quatre-vingt-dix ans.

« Une philosophie aussi n'est point une cour de justice. Il ne s'agit pas d'avoir raison ou d'avoir tort. C'est une marque de grande grossièreté (en philosophie), que de vouloir avoir raison : et encore plus, que de vouloir avoir raison contre quelqu'un. Et c'est une marque de la même grossièreté que d'assister à un débat de philosophie avec la pensée de voir un des deux adversaires avoir tort ou avoir raison. Contre l'autre. Parlez-moi seulement d'une philosophie qui est plus délibérée, comme celle de Descartes, ou plus profonde, ou plus attentive, ou plus pieuse. Ou plus déliée. Parlez-moi d'une philosophie sévère. Ou d'une philosophie heureuse. Parlez-moi surtout d'une certaine **fidélité** ***à la réalité, que je mets au-dessus de tout. »***

Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne, **avril 1914, pp. 82-83.**

Nous avions parlé Alexandre Schild et moi-même d'une suite à l'article écrit en l'honneur de M. Daniel Christoff, « Que faire de la multiplicité des philosophies ? ». Par ce nouveau titre, « peut-on philosopher par hypothèses ? », sous forme de question plutôt que de réponse, je voudrais caractériser à la fois une attitude et un programme de recherches.

L'attitude

Elle consiste à pratiquer la plus grande fidélité à la philosophie et à problématiser ce qu'implique cette fidélité. Parmi les conditions de cette fidélité, il y a celles qui évitent d'identifier la philosophie à la psychologie — c'est un problème classique —, à la sociologie, et même à sa propre histoire. Cette dernière condition est plus difficile, car nous ne connaissons *la* philosophie qu'au travers *des* philosophies. Pour la respecter, il importe à la fois de s'engager et de suspendre son choix, c'est une forme de l'ambiguïté entre « la » et « les » philosophie(s). On adhère toujours partiellement à un ensemble de positions philosophiques, mais on sait que

cela ne suffit pas à déterminer une démarche philosophique. L'engagement suppose à la fois identification et déplacement du matériau « philosophie », et de ces répétitions, on peut supposer que certaines sont meilleures que d'autres, puisqu'il s'agit d'un engagement. Ainsi, Russell préférait les philosophies qui n'affaiblissaient pas la distinction du vrai et du faux, mais d'autres peuvent préférer celles qui font voir les répétitions sont la forme de l'Eternel Retour du Même. Les répétitions remettent en jeu la philosophie. Mon problème est de comprendre quelle est cette force de fidélité à l'œuvre lorsque l'on admet la multiplicité des philosophies.

« Philosopher par hypothèses » est une façon — une façon parmi d'autres — d'être responsable de cette fidélité. Précisons que l'attitude-fidélité n'est pas un éclectisme ni un relativisme. Elle admet au contraire une forme d'objectivité des philosophies.

Le programme de recherches

Le problème du choix ou de la décision est peut-être la première donnée qui se manifeste de la philosophie à partir de la fidélité. De ce choix, on ne peut traiter directement, puisque le suspens même fait partie du choix. Ce sont là les données philosophiques. La philosophie parle aussi d'elle-même lorsqu'elle nous dit quelque chose du monde. On admet par conséquent que nous n'avons pas de critère pour distinguer la philosophie et la méta-philosophie. Le programme de recherche consistera à se donner des moyens pour traiter ces questions selon d'autres formulations, guidées par l'admission de droit de la multiplicité des philosophies.

L'ambiguïté entre « la » et « les » philosophies rend difficile de définir la philosophie, chacune d'elles élaborant d'autres critères pour sa reconnaissance. On ne peut caractériser la philosophie qu'indirectement, par postulats, comme on dit en mathématiques. Le programme de recherches établira les structures possibles d'une telle caractérisation indirecte. Il se donne donc la possibilité de parler sur les philosophies, tout en sachant que la philosophie ne se donne pas de critères de distinction de la méta-philosophie.

Les déterminations de ce choix sont multiples mais systématiques et concernent à la fois ce qu'on peut appeler grossièrement l'intérieur et l'extérieur de la philosophie : ces choix à la fois distinguent une philosophie des autres philosophies, et en même temps, la distinguent de ce qui n'est pas elle : science, art, technique, sens commun. Nous faisons l'hypothèse que ces deux jeux de limites ont des relations systématiques. Elles ont néanmoins une différence : les limites qu'une philosophie se donne avec les autres philosophies demande un travail indéfini d'éclaircissement, de protection de l'authentique ou du réel, alors que le rapport aux sciences ou à l'art semble l'effet d'une décision définie. Pour ce qui est du sens commun, sa position semble plus ambiguë : il est à la fois à l'extérieur de la philosophie, mais aussi dans son intérieur, parce que les philosophies qu'une nouvelle philosophie met à distance relèvent aussi du sens commun. Le sens commun, à la fois interne et externe à la philosophie, est une condition négative de l'individuation de celle-ci. Il assure l'unification du double jeu de limites, comme une sorte de commune mesure. C'est pourquoi d'ailleurs il a été si intéressant que certains philosophes prennent le sens commun pour un équivalent de

transcendantal. Notre idée est que la distinction avec la science et l'art permet la distinction continuée avec les autres philosophies. La science est pour la philosophie l'image projetée de l'objectivité philosophique, l'art, celui d'une rhétorique transcendantale qui permet de protéger cette objectivité du style malgré la multiplicité des philosophies.

C'est le jeu complexe de ces limites internes et externes qui assurent à la philosophie son objectivité, lui permettant à la fois et dans le même geste de prendre la science pour modèle et de maîtriser son style, afin que tout n'y apparaisse pas comme métaphorique par exemple, en élaborant une technique des relations entre empirique et transcendantal. Que dire alors de la philosophie ? On ne peut en parler directement sans reconstituer une philosophie particulière. Tout ce que l'on peut affirmer est indirect, et déterminé par les liens qu'elle suppose avec les autres disciplines, ou plutôt, je dirais, pour ne pas citer d'états historiques particuliers, avec les autres ordres, science, art, littérature, technique, etc. Elle est surdéterminée par les ordres autres que le sien, qui sont d'autres formes du rapport au réel. On connaît bien cette surdétermination par une illusion historique presque inévitable à laquelle elle donne lieu, selon laquelle au cours de son histoire, la philosophie perdrait ses objets au profit des sciences.

De cette surdétermination, nous sommes habilités à faire usage « dans » la philosophie de moyens extraits ailleurs : hypothèse — extraite des sciences —, rhétorique — extraite de la tradition littéraire —, technologie — extraite d'une conjoncture elle-même complexe entre les ordres. Toutes caractérisations que l'on trouve dès les temps les plus antiques de la philosophie. Elles sont autant de « dimensions » qui ensemble, dans leur combinaison, permettent de caractériser indirectement, comme par postulats, la philosophie.

Une philosophie se distingue des autres par une suite indéfinie de délimitations. C'est là que trouve sa place la notion d'hypothèse. Du rapport aux sciences et aux arts, se mettent en place les limites de l'usage des hypothèses. Les philosophies en général réservent l'hypothèse aux sciences et le style à l'art. Nous verrons que si l'on admet de droit la multiplicité des philosophies, cette distribution se fera autrement.

Soit l'hypothèse dans la tradition. On sait que de Platon à Heidegger, la pratique de l'hypothèse pose problème dans la philosophie, parce qu'elle ne se pratique que lorsque qu'on ne connaît pas la nature de ce que l'on étudie. Si l'on suit le texte du *Ménon*, on formule des hypothèses sur des choses dont on ne connaît ni la nature ni les propriétés. Aussi la connaissance par hypothèses est-elle un intermédiaire entre la connaissance sensible, qui est changeante et dépendante des apparences, et la connaissance philosophique qui recherche la connaissance de la nature des choses par les Idées. Les philosophes sont ceux qui « sont capables d'atteindre à ce qui existe toujours d'une manière immuable » (*République*, début du livre 6), mais les géomètres « rêvent », comme l'a souligné Heidegger dans un de ses cours à partir de Platon. Il y a une hiérarchie entre l'opinion (élaborée à partir des sens), la science (qui pose des hypothèses) et la philosophie (dont la méthode est la dialectique) (il s'agit d'un dialogue entre Glaucon et Socrate) :

« Sans doute ceux qui étudient les objets des sciences sont contraints de le faire par la pensée, non pas les sens ; mais parce qu'ils les examinent sans remonter au principe, mais en partant d'hypothèses, ils ne te paraissent pas avoir l'intelligence de ces objets, bien que ceux-ci soient intelligibles avec un principe. Et il me paraît que tu appelles connaissance discursive, et non intelligence, la science des géomètres et autres savants du même genre, parce que la connaissance discursive est quelque chose d'intermédiaire entre l'opinion et

l'intelligence. » (*République*, fin du livre 6).

Mais je pense en particulier à Leibniz. Il a ajouté des caractérisations à l'hypothèse qui le distinguent partiellement de la tradition. Bien entendu, l'hypothèse garde chez lui quelque chose d'arbitraire. Dans le *Discours de métaphysique*, Leibniz fait tout d'abord remarquer au § III que les louanges que l'on fait de Dieu ne sauraient être faites « ex hypothesi » : cela supposerait que Dieu agisse à la légère et sans raison. « car de croire que Dieu agit en quelque sorte sans voir aucune raison de sa volonté, outre qu'il semble que cela ne se peut point, c'est un sentiment peu conforme à sa gloire ; par exemple, supposons que Dieu choisisse entre A et B, et qu'il prenne A sans avoir aucune raison de le préférer à B, je dis que cette action de Dieu, pour le moins ne serait point louable ; car toute louange doit être fondée en quelque raison qui ne se trouve point ici « ex hypotesi ». Au lieu que je tiens que Dieu ne fait rien dont il ne mérite d'être glorifié ». En ce point, Leibniz fait une distinction entre ce qu'on peut connaître par un principe, le principe de raison, et ce que l'on connaît par hypothèse. Mais quelques paragraphes plus loin, il en fera un autre usage.

Dieu ne fait rien sans raison (il faut qu'une raison le fasse *incliner* vers un choix plutôt que vers un autre – c'est le principe de raison), et cette raison est le plus de perfection (principe de perfection, dont l'importance a été mise en lumière dans le livre sur Leibniz de Nicholas Rescher[1]). L'une des façons d'exprimer cette perfection est que, parmi les mondes possibles, « Dieu a choisi celui qui est le plus parfait, c'est-à-dire celui qui est en même temps le plus simple en hypothèses, et le plus riche en phénomènes, comme pourrait être une ligne de géométrie dont la construction serait aisée et les propriétés et effets seraient fort admirables et d'une grande étendue » (*Discours de métaphysique*, § VI). Cet appel à la géométrie n'est d'ailleurs qu'une comparaison et non point une explication : Leibniz a toujours veillé à sauvegarder l'autonomie des disciplines les unes par rapport aux autres : « Je me sers de ces comparaisons pour crayonner quelque ressemblance imparfaite de la sagesse divine, et pour dire ce qui puisse, au moins, élever notre esprit à concevoir en quelque façon ce qu'on ne saurait exprimer assez. Mais je ne prétends point d'expliquer par là ce grand mystère dont dépend tout l'univers » (*ibid.*).

Mais cette comparaison aura une conséquence importante dans sa conception des lois de la nature. On ne saurait concevoir un monde désordonné : ce serait contraire au principe de raison. Tout monde possible présente un ordre. Donc tout monde « obéit » *nécessairement* à des lois. Mais ces lois pourraient ne pas être ce qu'elles sont actuellement. Que ce soient ces lois-ci plutôt que d'autres, est de l'ordre de la *contingence*. Les lois, en d'autres termes leibniziens, sont des « maximes subalternes ».

L'hypothèse a donc quelque chose à voir avec la contingence. Mais il faut aller plus loin dans le système pour le comprendre. Si Dieu ne fait rien sans raison, et choisit le monde le plus parfait, cela suppose que, si la notion d'un sujet nous est donnée, alors, par analyse de la notion, on peut comprendre tout ce qui lui arrivera. C'est-à-dire que les prédicats sont contenus dans le sujet (« praedicatum inest subjecto ») : tel est le grand principe de la philosophie de Leibniz, tel qu'il l'exprime dans le *Discours de métaphysique*.

La démonstration faite par Leibniz « suppose la suite des choses que Dieu a choisie librement, et qui

[1] *Leibniz. An Introduction to his Philosophy*, Oxford, Basil Blackwell, 1979.

est fondée sur le premier décret libre de Dieu, qui porte de faire toujours ce qui est le plus parfait, et sur le décret que Dieu a fait (en suite du premier) à l'égard de la nature humaine, qui est que l'homme fera toujours (quoique librement) ce qui paraîtra le meilleur. Or toute vérité qui est fondée sur ces sortes de décrets est contingente, quoiqu'elle soit certaine ; car ces décrets ne changent point la possibilité des choses, et comme j'ai déjà dit, quoique Dieu choisisse toujours le meilleur assurément, cela n'empêche pas que ce qui est moins parfait ne soit et demeure possible en lui-même, bien qu'il n'arrivera point, car ce n'est pas son impossibilité, mais son imperfection, qui le fait rejeter. Or rien n'est nécessaire dont l'opposé est possible. » (*Discours de métaphysique*, § XIII).

L'hypothèse marque alors la limite entre les vérités nécessaires (dont le contraire implique contradiction) et les vérités contingentes (qui dépendent du choix du meilleur entre une infinité de possibles) qui ne sont que *certaines*, et non *nécessaires*. Il y a deux types de connexion ou de consécution : « l'une est absolument nécessaire, dont le contraire implique contradiction, et cette déduction a lieu dans les vérités éternelles, comme sont celles de géométrie ; l'autre n'est nécessaire qu'*ex hypotesi*, et, pour ainsi dire, par accident, mais elle est contingente en elle-même, lors que le contraire n'implique point. Et cette connexion est fondée, non pas sur les idées toutes pures et sur le simple entendement de Dieu, mais encore sur ses décrets libres, et sur la suite de l'univers. » (*Discours de métaphysique*, § XIII).

Ainsi, du point de vue de l'entendement humain, le recours à l'hypothèse est nécessaire lorsque le contraire d'une proposition n'implique pas contradiction. Elle est nécessaire dans l'examen des maximes subalternes (dont les lois de la nature). Mais cela pose un problème que Leibniz a jugé crucial : il y a des vérités qui sont comprises dans la notion du sujet et qui sont contingentes, ou, pour prendre un autre vocabulaire, il y a des vérités qui sont à la fois analytiques et contingentes. Leibniz exprime cette difficulté comme suit, dans un texte rapporté de Hanovre par Louis Couturat (qui a édité au tout début du 20ème siècle un magnifique livre sur *La Logique de Leibniz*, ainsi qu'un recueil de textes, *Fragments et Opuscules de Leibniz*, a rapporté en particulier celui-ci dans sa correspondance avec Bertrand Russell[2]) :

« Atque ita arcanum aliquod a me evolutum puto, quod me diu perplexum habuit, non intelligentem, quomodo praedicatum subjecto inesse potest, nec tamen propositio fieret necessaria. Sed cognitio rerum geometricarum atque analysis infinitorum hanc mihi lucem accendere, ut intelligerem, etiam notiones in infinitum resolubiles esse ». Ce qui peut être traduit ainsi : « Je pense ainsi avoir expliqué quelque chose de mystérieux qui m'a laissé longtemps perplexe et que je ne comprenais pas, à savoir comment un prédicat peut être compris dans le sujet et comment cependant la proposition ainsi formée ne soit pas nécessaire. Mais la connaissance de la géométrie et l'analyse de l'infini m'ont apporté la lumière et m'ont fait comprendre que les notions peuvent être elles aussi résolubles à l'infini ».

L'hypothèse est ce dont on fait usage lorsque l'analyse des notions se résout à l'infini.

Ce qui importe ici, c'est que Leibniz, dans le même endroit à peu près, caractérise les travaux des

[2] Paru chez Kimé, novembre 2001.

autres philosophes avec des moyens tout semblables : « Il est vrai que rien ne coûte à Dieu, *bien moins qu'à un philosophe qui fait des hypothèses pour la fabrique de son monde imaginaire…* » (V, p. 32).

On voit donc ici le philosophe faire des hypothèses, et sa philosophie être traitée de « monde imaginaire ». Cela suppose que Leibniz, par le principe de raison suffisante, peut se mettre quasiment à la place de Dieu pour la fabrique de sa philosophie, Dieu, avec lequel il est en « amitié », amitié qu'il caractérise dans les termes suivants : « *Idem velle et idem nolle vera amicitia est* » (IV, p. 30).

La fabrique des mondes imaginaires ne peut ainsi qu'être imparfaite, et l'on sait par ailleurs que « les imperfections descendent à l'infini… » (III, p. 28). C'est de cet infini d'imperfection qu'il faut se distinguer si l'on veut faire une philosophie qui « crayonne quelque ressemblance imparfaite de la sagesse divine » (VI, p. 33), et ne se contente pas de « fabriquer un monde imaginaire ». Il peut donc y avoir une infinité de philosophies imparfaites, et elles sont la suite d'hypothèses. Pour Leibniz, les principes de raison suffisante et le principe de perfection limitent l'usage de l'hypothèse en philosophie.

Ainsi, dans la philosophie, l'usage de l'hypothèse est lié aux imperfections, et est la trace que le philosophe n'a pas voulu ou exclu les mêmes choses que Dieu.

Chez Kant également, l'hypothèse est liée à l'invention, sous le contrôle sévère de la raison. Dans la *Critique de la raison pure*, « Théorie transcendantale de la méthode », troisième section : « Discipline de la Raison pure par rapport aux hypothèses » (La Pléiade, p. 1339). Les hypothèses offrent « un champ où il nous fût au moins permis d'imaginer et de nous faire des opinions, à défaut d'affirmations certaines. » L'hypothèse est une opinion, mais qui n'est pas sans fondement, parce qu'elle est liée à la certitude de la possibilité de l'objet sur lequel porte l'hypothèse. Sinon, « le principe d'une telle hypothèse ne servirait-il proprement qu'à contenter la raison, et nullement à faire avancer l'usage de l'entendement par rapport aux objets » (p. 1341).

La conception de l'hypothèse chez Leibniz et Kant diffère de celle que l'on trouve chez Platon. Chez qui il s'agit de la recherche d'une « évidence commune à tous » ou de propositions « claires pour tous » (comme le dira Jean Beaufret dans ses *Leçons de philosophie 1*, seuil, 1998, p. 45). Leibniz et Kant soulignent au contraire le caractère d'invention, de « fabrique » de l'hypothèse. C'est ce sens qui nous intéresse le plus .

Notre propos est de faire un usage de l'hypothèse pour la fabrique des philosophies, comme Leibniz, mais un usage tout à fait positif. Cela suppose que nous admettons de droit l'infinité des mondes philosophiques, sans les résoudre l'un ou l'autre par un principe de raison qui élirait l'une d'entre elle et donnerait le devoir aux autres de lui rendre raison. Il s'agit d'admettre la multiplicité des philosophies de droit, sans lier celle-ci à une suite d'imperfections.

Admettre qu'il y a des philosophies est assez commun, admettre la multiplicité des philosophies sans avoir à rendre compte de cette multiplicité dans l'une ou l'autre de celles-ci est beaucoup moins habituel. Si l'on admet la multiplicité des philosophies, il y a une infinité d'hypothèses possibles. Comme dans l'exergue cité, je postule que les philosophies peuvent coexister sans avoir raison l'une contre l'autre et sans avoir de raison à rendre à la philosophie. Si l'on part de Leibniz, cela suppose l'abandon du principe de raison suffisante, mais l'acceptation, par provision, du principe de l'identité des indiscernables. C'est aussi, dans le renversement que Russell et Moore ont donné de Leibniz, l'acceptation, toujours par provision, du principe des relations externes appliqué à la philosophie, qui dira non seulement que les faits sont indépendants de

notre expérience, mais que les philosophies sont indépendantes de l'expérience du philosophe, et donc que tous les modes de « relations internes » que l'on pourra imaginer de l'une à l'autre au nom d'une expérience philosophique générale sera également suspendue.

« Par provision » : nous entendons par là que ce n'est pas la seule manière de faire, et qu'il y a bien d'autres principes apparemment très contraires l'un à l'autre dans la tradition que l'on pourrait mettre ensemble.

Mais j'aimerais aller un peu plus loin. Si je choisis le principe des relations externes, c'est que j'admets la multiplicité des philosophies comme autant d'identités. Si j'admets les indiscernables, je suppose que toutes les philosophies sont différentes. S'il s'en trouve deux distinctes, elles resteront distinctes, infiniment. Entre elles, pourront être créées d'aussi nombreuses combinaisons que l'on voudra, qui seront de nouvelles philosophies. A chaque fois, je postule non l'unité, mais l'identité de chaque philosophie.

Évidemment, c'est un postulat, et comme tel, ils peut paraître arbitraire. Mais la philosophie, elle aussi fait un tel postulat, mais elle le garde implicite. Dans l'un de ses cours (*Concepts fondamentaux*), Heidegger dit que l'un et l'être viennent ensemble à l'aurore de la pensée. Mais ensuite il s'est consacré à l'être et à l'oubli de l'être. Peut-être l'un ou l'identité n'est-il pas susceptible d'oubli, et n'a donc pas l'intérêt de l'être. Cette identité est pourtant le seul concept ou la seule catégorie sans lesquels il n'est pas possible de penser la multiplicité des philosophies. Sinon chaque philosophie est renvoyée à une totalité qui permet de la transformer dans une autre philosophie.

Une identité, et non une identification. Les philosophes de la différence, en particulier Derrida, ont « des-articulé » des principes, Eternel Retour du Même et Volonté de Puissance en particulier. Deleuze a identifié, à une différence près, l'Éternel Retour du Même et les machines désirantes. Ce n'est pas ce que nous cherchons. Nous admettons l'identité stricte de deux principes, ou, au contraire, leur séparation stricte, de façon que l'identité ne soit pas transformée dans une autre philosophie par une transformation topologique continue. Cette identité est le seul élément, sans contenu, sans concept particulier, qui permette de reconnaître une philosophie. Cette identité est la même chose que la « *fidélité* à la réalité » dont parlait l'exergue. Elle est ce qui précède la question leibnizienne : « Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? . On sait que Heidegger, encore une fois, l'a commentée (*Le Principe de raison*). Pour pouvoir poser une telle question, il faut bien qu'il y ait « quelque chose » qui précède l'acte de philosopher, juste l'énonciation de la question tout au moins. Nous postulons l'identité comme ce qui précède la philosophie — juste sa condition réelle.

Dans quelle mesure cette supposition minimale change-t-elle quelque chose à la pratique de la philosophie ? Elle laisse de côté ce qui en elle est totalisateur, son unité en tant qu'elle est propre et qu'elle la met en rapport avec « la » philosophie et qui permet la transformation continue d'une philosophie à une autre. En d'autres termes, l'unité d'une philosophie n'est plus rapportée à une totalité mais à l'identité. En second lieu, chaque philosophie doit admettre que quelque chose la précède et n'est pas co-déterminé par elle — soit le Réel ou l'identité. Les conditions d'une telle pensée ont été développées par François Laruelle, de *La Biographie de l'homme ordinaire* au *Christ futur. Une leçon d'hérésie*. « Philosopher par hypothèses » ajoute un axiome, à savoir que l'extension de la pensée philosophique par Laruelle sous le nom de non-philosophie

peut transformer la pratique de la philosophie elle-même.

Pour reprendre la description déjà entamée dans cet exposé, un tel axiome supplémentaire — que l'on peut philosopher par hypothèse — modifie le sens et les fonctions du système de surdéterminations des philosophies.

Soit sa surdétermination par la science que j'ai plus particulièrement examinée dans deux ouvrages. Nous allons lui donner un développement, tout en sachant que d'autres développements parallèles pourraient être donnés à propos des autres surdéterminations de la philosophie, l'art, l'éthique, la technique principalement. Le problème étant de traiter ces déterminations en les rapportant à l'identité et non à la totalité philosophique.

La science tient son importance pour la philosophie du fait qu'elle constitue son rapport à la connaissance objective. Cette surdétermination se décline dans la philosophie sous deux noms, celui de « philosophie des sciences » et celui d'« épistémologie », qui ne sont pas tout à fait identiques. La première permet à la philosophie de rendre compte de la science et de lui offrir éventuellement un fondement. La seconde, née du problème que pose la multiplicité des théories scientifiques, construit des passages entre la philosophie et les sciences, à peu près en tout point possible.

Dans la philosophie des sciences la démarche philosophique est prépondérante et il est admis sans discussion que la philosophie peut prendre la science pour objet. Elle suppose l'universalité et l'homogénéité de principe de son objet. La philosophie est un point de départ, mais elle se trouve justifiée par l'objet-science, qui est un modèle d'objectivité pour elle. La question du rapport entre la philosophie et son objet ne se présente pas de façon linéaire, puisque l'objet a un effet en retour sur la philosophie, et que ce retour donne lieu à une nouvelle synthèse, philosophique, des liens entre philosophie et sciences. L'hypothèse implicitement exclue par ce dispositif est que la philosophie et les sciences soient si différentes et hétérogènes, qu'elles ne permettent pas cette relation de philosophie à son objet. Et pourtant, cette hypothèse est toujours à l'horizon puisqu'il est dit souvent également que la philosophie n'a pas d'objet. C'est là une difficulté assez intéressante pour que nous la mettions au point de départ de la question de la philosophie des sciences. Nous la remplaçons par l'idée que la philosophie a des surdéterminations, dont l'une est la science.

L'épistémologie prend au contraire pour matériau les conjonctures scientifiques et les accidents disciplinaires, ce qui explique son attention aux controverses et aux débats scientifiques, ainsi qu'aux conceptions de la science élaborées dans d'autres disciplines (psychologie, sociologie, économie, gestion,…). Elle est donc dans sa pratique plus locale et spécialisée que la philosophie des sciences. Elle construit des passages d'une discipline à l'autre, quel que soit leur degré d'éloignement dans la géographie des savoirs. La possibilité de ces passages trouve son fondement dans son activité projective à partir de cas et de situations. Celle-ci suppose un usage généralisé de la philosophie, non au point de départ, mais comme idéal de réalisation des liens possibles entre les disciplines scientifiques. L'épistémologie réduit la philosophie a un jeu de thèses contradictoires en fonction des situations ou des cas historiques. L'hypothèse qu'elle exclut est que l'on puisse rompre le réseau de ces passages et les interconnexions entre disciplines en fonction d'un problème. Pourtant des usages contemporains de l'« éthique » impliquent une rupture possible dans ces

réseaux. Nous remplaçons ce problème par la non-continuation de la philosophie par l'épistémologie et par leur reconnaissance comme deux rapports de nature différente de la philosophie avec la science.

Notre démarche n'admet pas comme allant de soi les relations entre philosophie et science, d'une part, ni celles entre philosophie des sciences et épistémologie d'autre part. Il est fort probable que la « formule » des mixtes de philosophie et de sciences ne soit pas semblable dans la philosophie des sciences et dans l'épistémologie. On ne passe pas de la première à la seconde « naturellement » et impunément. C'est une question très compliquée et intriquée et qui ne trouve pas de solution si l'on ne formule pas de façon explicite les hypothèses permettant de les distinguer indépendamment du développement chronologique, l'épistémologie étant apparue lus tardivement avec la multiplicité des théories scientifiques, alors que la mécanique ne pouvait plus apparaître comme modèle pour les autres théories. On avait des critères pour identifier sous quelles conditions un phénomène pouvait être expliqué par la mécanique, mais on n'en avait pas pour reconnaître « la » science ou « les » sciences en général.

La continuité entre ces deux types de description de la science, tout à fait naturelle tant que l'on prend la mécanique ou la physique pour modèle de scientificité a eu un avatar intéressant. Les critères partiels élaborés par l'épistémologie pour identifier la science sont apparus comme des représentations universelles de celle-ci. C'est la transposition sur la science de l'universalité supposée des lois de la nature. Le problème ainsi posé montre que tous les « critères » élaborés dans cet horizon sont de part en part métaphysiques. On l'a souligné pour le principe de vérification, pourtant moins simpliste qu'on ne le traite habituellement, on l'a un peu moins vu pour celui de falsifiabilité. Ils sont métaphysiques parce qu'ils vont toujours au-delà de ce qu'ils croient pouvoir « vérifier » ou « falsifier », ou encore mettre en « programme de recherche » ou en « anarchie », puisque tous ces termes devaient englober l'ensemble de la science. Certains en ont conclu que nous n'avons pas de critère qui permette d'identifier la science. Après que la philosophie des sciences eut ravivé l'idée classique d'une mort de la philosophie par perte de ses objets dans les sciences humaines, l'épistémologie annonce la fin d'une science objective, universelle et neutre dans le champ des pratiques sociales. La superposition des deux disciplines a permis la floraison de tous types de relativismes et de patchworks culturels qui n'ont pas toujours été une libération. Le relativisme suppose que non seulement que tout ce que nous pouvons observer est essentiellement un mélange — mélange de cultures diverses, de science, de philosophie, d'économie, de religion, de croyances, d'éthiques et de mœurs, etc., mais, de plus, que la philosophie qui l'accompagne et l'explique relève de ces mélanges.

Nous proposons un autre point de vue. Nous admettons que dans tout ce que nous pouvons identifier empiriquement, on observe des mélanges , des mixtes de sciences, de philosophie, de conception du monde, de religion, etc. C'est le trait même qui distingue ce qui est empirique. Dans l'empirique, il n'y a pas de cas rigoureusement purs de science que l'on pourrait proposer en tant que « paradigme » ; il y a toujours, avec elle, des croyances, des pratiques sociales, de la philosophie, etc. Nous ne trouverons aucun critère « empirique » de la science, ni aucun critère positif — juste une condition négative relevant indirectement de l'examen de « théories dites fausses », c'est-à-dire prédisant des effets dont on sait qu'ils n'ont pas lieu. Ce point de vue permet de tenir compte des nouvelles pratiques de modélisation de la science, sans y voir la fin des théories mais leur changement de fonction. Dans la modélisation, les problèmes ont la priorité sur les

théories et supposent à chaque fois un nouvel arrangement de disciplines, et les conditions d'applications de cet arrangement seront pensées par le moyen des concepts de la philosophie des sciences, mais sans qu'il y ait continuité de celle-ci à l'épistémologie. La solution de chaque problème apparaît comme un nouvel arrangement kaléidoscopique où les fonctions de formes et de fond pourront changer à chaque coup et comme une mise en relation chaque fois nouvelle des connaissances disciplinaires, de la modélisation, des contraintes économiques et expérimentales, etc. Ce qu'exige la possibilité de ces arrangements extrêmement multiples en principe, c'est, à chaque fois de nouveau, l'*identité* du problème, et non pas son survol. C'est dans cette identité et dans la multiplicité du jeu des disciplines, d'autre part, que nous caractériserons la pratique de la modélisation dans les sciences contemporaines. Cette description de l'extrême variété et complexité des sciences contemporaines suppose l'usage de la philosophie des sciences la plus classique et de l'épistémologie, mais dans des fonctions différenciées.

La posture que nous proposons traite tout autrement de l'épistémologie et de la philosophie des sciences. Cette dernière n'est pas périmée et garde une fonction essentielle touchant l'épistémologie. La philosophie élabore, par ses concepts, les conditions d'application de l'épistémologie aux sciences. L'épistémologie voit ses critères devenir des descriptions dont la richesse et la valeur dépendent à chaque fois des conjonctures scientifiques. L'une et l'autre disciplines sont susceptibles de donner lieu à des *usages* techniques, scientifiques, philosophiques permettant, en fonction de la conjoncture, d'offrir une description de l'un ou l'autre des problèmes scientifiques étudié. Cela suppose une véritable modélisation où certaines connaissances seront utilisées comme modèle d'application pour des descriptions considérées par la philosophie classique comme « régionales ».

En quoi ce long développement sur la philosophie des sciences et l'épistémologie peut-il contribuer à modifier notre pratique de la philosophie ? Nous postulons que les descriptions des sciences décrit également, mais indirectement, la philosophie elle-même. Tant que l'épistémologie était vue comme suite naturelle de la philosophie des sciences, il était difficile de voir qu'elles mettent en jeu des connaissances concernant la philosophie. Leur séparation met en évidence qu'il n'est pas naturel de voir dans la philosophie une généralisation « sans équation » (comme dit Poincaré) de la science, ou dans l'épistémologie une philosophie réduite à des thèses. L'une et l'autre nous parlent de philosophie autant que de science. C'est en ce point exactement que nous pouvons voir les sciences comme une « surdétermination » de la philosophie. La philosophie des sciences et l'épistémologie sont les images philosophiques de la science telles qu'elles permettent de la surdéterminer. En séparant de la philosophie des sciences l'épistémologie, nous pouvons voir celle-ci comme une sorte de formation de savoir avec son autonomie relative, les règles de formation de ses énoncés et de ses stratégies. Mais du coup nous pourrons la comprendre comme un nouveau sens commun permettant de construire des liens entre les pratiques de la philosophie et celles des sciences. De ce sens commun, nous pouvons extraire des éléments qui pourront, selon les cas, rendre compte des pratiques scientifiques ou des formes de l'objectivité scientifiques.

Nous postulons que la même démarche est possible avec l'éthique, l'esthétique, la technologie et en

faire usage comme de nouveaux sens communs permettant de mettre en rapport la philosophie avec les problèmes de la vie quotidienne, avec ceux de l'art et de la technique respectivement. Ce nouvel usage des philosophies de X explique du même coup pourquoi le sens commun se trouve à la fois à l'intérieur et à l'extérieur du jeu de doubles limites par lesquelles une philosophie se constitue.

La philosophie est alors caractérisée indirectement par son rapport aux autres savoirs et aux autres pratiques, et pas seulement par ses techniques d'articulation de ce qui pour elle est empirique et/ou transcendantal. Chacune d'entre elle serait l'identité d'une forme des rapports possibles entre les autres expériences du réel — de ce réel qui, justement, la précède. Chaque philosophie présenterait une autre combinaison de ces surdéterminations et la règle de leur traitement transcendantal.

Cette vision limite la fonction des mixtes à la philosophie. Celle-ci devient par cette mixité la forme d'expérience pour la compréhension de l'empirique.

Habituellement, lorsque l'on prend pour thème la multiplicité des philosophies, c'est pour aboutir à une forme de relativisme. Ceux qui s'appellent parfois les "post-modernes" en viennent à un pragmatisme relativiste s'ils sont anglo-saxons, à une forme de nihilisme et de dissolution de la vérité s'ils sont continentaux. Ce n'est évidemment pas la façon dont nous tentons de résoudre ce problème : que nous ayons postulé la distinction des ordres interdit cette forme d'histoire philosophique où le progrès intellectuel se confond avec la « littéralisation des métaphores choisies » (Richard Rorty, *Contingence, Ironie et solidarité*[3], p. 75). Comment donc interpréter cette multiplicité ausssi positivement que si l'on était empiriste tout en tenant compte des travaux des « transcendantaux » ? Nous ne pouvons proposer que des hypothèses très générales, qui ne sont justifiées ici que par ce qu'elles permettent à la fois d'expliquer et de mettre en rapport :

Hypothèse générale. Primat de la multiplicité irréductible des philosophies sur l'unité de la philosophie. **C'est une thèse qui n'est pas elle-même philosophique, au sens où elle ne cherche pas à défendre le primat d'une philosophie *sur* ou *contre* une autre. Elle suppose déjà une identité qui précède la philosophie.**

Hypothèse a. Dès qu'il y a « une » philosophie, fût-elle solitaire, il y a non seulement une multiplicité de philosophies dont elle fait la théorie et qu'elle utilise, mais une multiplicité de philosophies en dehors d'elle.

De telles hypothèses supposent une interprétation d'une philosophie à la fois comme ayant une valeur objective, mais comme n'ayant pas à avoir raison contre les autres définitivement. Dans le débat qui oppose les « relativistes » aux « objectivistes », Rorty disait que « ...le monde ne nous offre aucun critère de choix entre métaphores alternatives, que nous pouvons uniquement comparer les métaphores et les langages les uns aux autres, et non pas avec un au-delà du langage que l'on nommerait "fait". » (*Contingence, ironie et solidarité*, p. 43). Nous ne concluons pas comme Rorty. Nous dirions plutôt que les alternatives témoignent de

[3] Richard Rorty, *Contingence, Ironie et Solidarité* (1990), traduction Pierre-Manuel Dauzat, Paris, Armand Colin, 1993

philosophies différentes, toutes objectives. Mais il n'est pas nécessaire d'en chercher la confirmation dans cette double fonction du « fait ». Mais évidemment, cela change le sens et la fonction de l'opposition en philosophie.

Pour préciser ce nouveau sens, nous allons procéder comme nous l'avons fait à propos de l'épistémologie : nous prendrons au sérieux tous les ingrédients transmis par la tradition, mais tenterons d'en faire usage dans une autre « logique ». Tenir compte des contraires, de leur synthèse, de l'empirique, du transcendantal, sans vouloir les jouer les uns contre les autres : sans faire d'un contraire le simple symétrique de l'autre, ni de l'empirique le négatif du transcendantal. Cela suppose que les hiérarchies admises n'aient plus valeur « réelle » donc ne soient plus exclusives les unes des autres, mais que l'on admette qu'un point de vue philosophique nous apprend toujours quel qu'il soit quelque chose du réel, et que par conséquent on cesse de le valoriser et de le jouer contre son symétrique. Cela suppose aussi que l'on admette une certaine positivité des ingrédients d'une philosophie - à la façon anglo-saxonne -, mais qui ne porterait pas seulement sur les éléments empiriques, mais aussi bien sur le transcendantal et les synthèses, que l'on conçoive aussi qu'il y a de véritables *connaissances* et une *technique* philosophiques spécifiques[4].

Le problème est alors de savoir comment traiter les contraires et les mixtes de concepts ou les amphibologies. Revenons à l'hypothèse, d'une identité transcendantale valide pour tous les contenus mais rigoureusement indépendante d'eux. Nous pouvons la transposer ici et en tirer la conséquence suivante : chaque contraire pourrait tour à tour être considéré comme rigoureusement distinct et séparé de l'autre, ou comme rigoureusement identique à l'autre. Prenons le cas de l'opposition entre empirique et transcendantal. On pourrait traiter ces termes à la fois comme rigoureusement séparés, mais il faut alors changer leur sens : le transcendantal serait cette fois-ci rigoureusement immanent, sans rapport direct à la transcendance, et l'empirique serait rigoureusement donné en revanche dans et comme la transcendance. Mais on peut aussi les considérer comme identiques, et poser la suite des cas du langage ordinaire comme un transcendantal. Tous les mixtes seront possibles, les variations philosophiques sur la synthèse des contraires pourront trouver de multiples significations, soit « vers » la littérature, comme chez Derrida à la suite de Heidegger, soit « vers » les sciences, comme chez les Anglo-saxons. Mais il faudrait éviter d'*identifier* synthétiquement et par médiation les contraires, les postuler plutôt comme identiques ou relevant d'une identité qui vaut de chacun d'eux. En effet, l'identification fait renaître les hiérarchies, et la prédominance d'un terme sur l'autre. Le seul primat que nous affirmions, c'est celui de la *multiplicité* des philosophies sur *une* philosophie, et nous demandons de faire subir à chaque philosophie les modifications que cette hypothèse implique. Celles-ci sont à la fois infimes et majeures, puisqu'elle consiste à renoncer à ce que François Laruelle a appelé « Principe de Philosophie Suffisante », c'est-à-dire à renoncer à avoir raison *contre* les autres.

Ces modifications affectent aussi la rhétorique transcendantale. Nous avons supposé que celle-ci *protège* la philosophie alternativement de ses dérives « empiristes » et « spéculatives » — selon la position philosophique investie. Ce ne sera plus nécessaire. Plutôt qu'à une rhétorique, dont l'enjeu est toujours de donner une règle de compréhension soit de la science et de l'ordinaire (chez les Anglo-saxons), soit de la

[4] Comme l'a suggéré G.-G. Granger dans *Pour la connaissance philosophique*, Paris, Odile Jacob, 1988

philosophie elle-même (chez les Français), on pourra donner sens à un *style* philosophique, dont l'individuation ne soit pas gênée par la multiplicité elle-même. Une philosophie livre quelque chose d'objectif sans qu'il lui soit nécessaire de *vouloir* cette objectivité comme étant le réel par excellence. Cela nous permet d'avancer de nouvelles hypothèses sur l'usage de la multiplicité des philosophies :

Hypothèse b. Une philosophie n'est pas faite pour être appliquée au moins immédiatement à l'empirique ; toute « application » d'une philosophie donne lieu alors au dogmatisme, à une certaine violence, à des procédures d'exclusion et d'intériorisation.

Hypothèse c. Ne peut être réellement « appliquée » qu'une multiplicité de droit, sous la forme suivante qui schématise cette multiplicité : lorsque certaines couches « régionales » ou « génériques » de ces philosophies fonctionnent comme condition d'application locales de celles-ci.

Ces hypothèses peuvent être explicitées en comprenant l'épistémologie, l'éthique, l'esthétique, la technologie, la politologie, la rhétorique comme autant de conditions "régionales" d'application locale d'une philosophie aux domaines de la science, de l'action et des mœurs, du social, de l'art, de l'acte technique, du langage, etc. Ces hypothèses donneraient un sens à la décision de Russell de traiter l'éthique — ou toute autre spécification régionale — comme extérieure à la philosophie. Toutes ces disciplines sont elles-mêmes des mélanges de diverses philosophies et de déterminations empiriques et génériques. Leur forme objective, restant à très peu près invariante dans les différentes interprétations, serait susceptible d'une critique quasi-kantienne comme nous l'avons fait de l'épistémologie. Cette hypothèse explique d'ailleurs pourquoi la réflexion philosophique sur la philosophie la traite souvent comme un point limite ou une généralisation indéfinie de certains aspects des données qu'elle extrait de chaque « domaine ».

Une telle position pourrait lever un certain nombre d'apories de la philosophie dans son usage traditionnel ou « suffisant ». Nous avons examiné par exemple les apories auxquelles menait la conception habituelle du contemporain. Tant qu'une philosophie se pose comme suffisante et co-déterminant le réel, il lui est difficile de tenir compte de ce qui est « contemporain » — si ce n'est sous la forme négative d'un mauvais empirique. Le concept de "contemporain" est alors divisé et n'est pas simplement reconnu dans son identité. La détermination du contemporain est plus simple et plus positive si l'on pose le primat de la multiplicité des philosophies. Il ne serait même plus alors nécessaire que le « contemporain » soit l'aboutissement d'une linéarité chronologique : un schème connu pourrait reprendre sens, sans que ce soit un *retour* (un néo-, un post-) .

La généralisation d'un seul point de vue philosophique, à l'exclusion des autres, pour l'explication de l'empirique, que cet empirique soit plutôt scientifique, politique, économique, etc., est la forme la plus courante de l'illusion philosophique. Je ne parle pas de la violence et du processus d'intériorisation que suppose une telle démarche. Elle est pourtant nécessaire à la pratique philosophie classique — j'entends par là

celle qui ne donne pas un réel statut à la multiplicité philosophique — dans la mesure où la philosophie prétend justifier sa démarche en se distinguant de celles des autres philosophies. S'il y a eu au cours du 20ème siècle des réflexions très importantes sur la multiplicité des philosophies à l'intérieur même de la philosophie — en France je pense en particulier aux oeuvres de Derrida et de Deleuze, mais aussi à Guéroult et à Vuillemin —, le thème de la multiplicité y est développé en fonction d'une philosophie privilégiée, ou de l'expression d'une philosophie dans une autre (la série Spinoza, Kant, Nietzsche chez Deleuze), et donc reste soumis à un argument de force ou de suffisance.

La philosophie n'aurait plus besoin de se défendre vis-à-vis des autres disciplines si elle renonçait, dans sa pratique, à cette épreuve de force contre d'autres philosophies. C'est pourquoi je propose de philosopher par hypothèses. Philosopher par hypothèse indique que l'on renonce à supposer qu'une thèse philosophique ait raison contre une autre. Si l'on fait passer la ligne de démarcation entre l'identité et les mixtes, la suffisance philosophique n'a plus lieu : affirmer le primat de l'Etre sur la pensée ou de la pensée sur l'Etre n'est évidemment pas équivalent du point de vue des mixtes, mais ils donnent à voir autrement, et sous un autre angle l'ordonnance de ceux-ci. Le postulat d'une identité qui précède toute détermination ontologique donne lieu ainsi à une extension théorique et pratique de la philosophie, où chaque ensemble d'hypothèses permet d'éclairer différemment les mixtes de l'empirique. Il ne s'agit plus, face à l'empirique, de défendre à tout prix *une* philosophie, *une* éthique, *une* idéologie politique. Leur multiplicité, leurs divergences, leurs recouvrements donnent sens au contraire à la singularité d'une conjoncture. Et un programme de recherches est lui-même une pratique.

Un enrichissement rhétorique des philosophies pourrait contribuer à cet usage de la philosophie, ainsi qu'une réflexion sur les fonctions de la spatialité dans la pensée philosophique. La rhétorique elle-même s'y transformerait : plutôt que maîtrise continuée des rapports entre transcendantal, empirique donné, empirique déterminé par le transcendantal, réel — ce qui entretient la suffisance philosophique, elle sera style d'individuation philosophique, sans que celle-ci nuise à l'objectivité. Je songe encore à une extension et un enrichissement beaucoup plus large : je suppose que l'on peut extraire des sciences, de la philosophie, de l'épistémologie, de l'ingénierie, de l'éthique des énoncés qui peuvent nous décrire les mixtes de philosophie, de science et d'éthique, et que l'on peut élaborer des métacatégories qui nous permettront de maintenir la spécificité multiple de chacun des ordres. Elles ne seront pas arbitraires puisque prélevées elles-mêmes de discours scientifiques, philosophiques, éthiques. Elles ne seront pas formelles puisqu'il s'agit à chaque fois d'empirique rapporté à l'identité. Elles seront transcendantales, puisqu'elle rapporteront chaque ordre à l'identité.

Je ne veux pas par là suggérer que les philosophies coexistent en paix et qu'elles font nécessairement bon ménage avec l'épistémologie et les sciences comme en un ciel pur. Je ne fais aucune hypothèse sur un tel ciel. Par contre, une telle conception des multiplicités peut conduire à un cogito, tel qu'il ne suppose pas la suffisance du je pense, cogito de l'opacité plutôt que de la clarté. De là la maxime par laquelle je conclurai : *« Il y a au moins une philosophie que le philosophe ne comprend pas »*. Cogito auquel j'ajouterai, en écho à l'exergue, cet autre mot de Charles Péguy :

« Ce qui ne vient pas manque éternellement. Une race, un art, une œuvre, une philosophie qui manque, manque éternellement. Une métaphysique de race et d'homme, de nature et d'œuvre qui n'aboutit pas, qui ne rend pas, qui manque, fait éternellement faute ».

***Cahiers de la quinzaine*, 3 février 1907**