

PHILOSOPHIE

Le nouveau débat sur la rationalité

Dans beaucoup de domaines, depuis quelques années, se développent des débats très différents. Ils ne sont pas tous nouveaux et leurs enjeux ne datent pas toujours d'aujourd'hui. La nouveauté réside en ce que des voix qu'on évitait jusqu'ici d'entendre (« plutôt avoir tort avec Sartre qu'avoir raison avec Aron ») se mettent à avoir des effets qui, par une sorte de réaction en chaîne, ont atteint ces derniers temps une « masse critique ». Un peu comme on a pu voir durant les années soixante, dans la mouvance du structuralisme, du freudisme et du marxisme, des linguistes, des philosophes, des psychanalystes, des anthropologues dessiner ensemble un paysage culturel, de même un nouvel espace est en train de se construire, en partie à l'encontre ou en contraste avec celui-là. Il n'est pas moins diversifié mais témoigne, à en juger par un certain nombre de débats, d'un climat général sensiblement différent.

Les débats

Comme dans toutes les controverses, les oppositions de surface qui occupent aujourd'hui le devant de la scène recouvrent des questions plus essentielles et c'est leur mise au jour qui est en train de réorganiser l'économie d'ensemble de la pensée française de l'après-guerre. Les débats que nous allons évoquer se distribuent autour de deux grands axes : l'intellectuel face au politique (le statut de l'engagement) et la rationalité philosophique et scientifique (le statut de l'intelligibilité). Ils ont d'ailleurs partie liée.

L'intellectuel et le politique

Pour comprendre ce qui se passe, il faut revenir en arrière. La vie culturelle française depuis la Libération est traversée par l'histoire compliquée des rapports entre deux traditions, l'avant-garde littéraire, artistique et philosophique, et le mouvement révolutionnaire. Jusqu'à la guerre et surtout pendant les années trente, ces deux traditions se sont en partie confondues, pour des raisons profondes que nous examinerons plus loin. Cependant, le débat politique issu de la Libération, la guerre froide et, par-dessus tout, l'évidence irréfutable – pour insupportable qu'elle fût au lendemain de la guerre – que le totalitarisme soviétique ne le cédait en rien au nazisme ont été autant d'expériences dont l'accumulation a progressivement conduit à une fracture. En témoignent les polémiques passionnées qui ont impliqué R. Aron, Sartre, Camus, M. Merleau-Ponty, *Combat*, *Les Temps modernes*, *Les Lettres françaises*. En réalité, elles répétaient déjà en partie des controverses de l'avant-guerre, et en premier lieu la discussion déclenchée par le *Retour d'U.R.S.S.* de Gide ; avec de nouveaux protagonistes à chaque fois, ces polémiques ont rebondi, presque rituellement, jusqu'à nos jours, en synchronie avec les secousses qui ébranlent périodiquement le monde communiste : le rapport Khrouchtchev, la Hongrie, la Tchécoslovaquie, la révolution culturelle chinoise, le Cambodge, l'Afghanistan, la Pologne...

Le premier effet de ces débats fut le divorce des deux avant-gardes, respectivement culturelle et révolutionnaire. Le rapport des forces s'est lentement inversé, de l'après-guerre jusqu'à nos jours, malgré cette volonté d'innocenter le totalitarisme qui semble une vocation permanente d'une partie de l'intelligentsia. Le « seuil catastrophique » qu'a représenté le battage médiatique autour de la « nouvelle philosophie » s'inscrit en fait dans une série de ruptures successives qui vont de la polémique de Aron contre Sartre ou du réquisitoire de Merleau-Ponty dans *Les Aventures de la dialectique* contre *Les Communistes et la paix* du même Sartre, jusqu'au trotskisme de « Socialisme ou Barbarie », animé par C. Lefort et C. Castoriadis, ou aux recherches d'« Arguments », dirigé par K. Axelos et E. Morin.

Un second effet, plus récent, de ces révisions est une relative « déculpabilisation » du « capitalisme », c'est-à-dire de la société occidentale. La guerre de 1914-1918, où s'achève le XIX^e siècle libéral et bourgeois, la détermination réciproque de ses conséquences – et avant tout la révolution russe et le nazisme –, la crise de 1929 avaient, semblait-il, entraîné le discrédit sans rémission d'un régime économique et social considéré comme responsable de tous ces drames destructeurs. La prétention à l'autorégulation, propre à la pensée des Lumières et au libéralisme du XIX^e siècle (Adam Smith, J.-B. Say ou Tocqueville), paraissant définitivement invalidée, on a par là même radicalement mis en cause la solidarité de la démocratie et du développement techno-industriel, la vocation émancipatrice du progrès scientifique, la puissance de renouveau intrinsèque d'une modernité dont l'incessante différenciation est la loi. Bref, le « péché » a été dogmatiquement transféré des effets disrupteurs du capitalisme sur son principe même.

Ce n'est pas ici le lieu de détailler comment une réflexion en sens inverse a pu défaire l'amalgame. Il suffit d'observer qu'elle a bénéficié d'apports venant des positions les plus différentes de l'échiquier philosophique et politique. Cette réflexion apparaît aujourd'hui au grand jour, sous la forme d'une interrogation plus fine qui refuse et les jugements a priori et les procès d'intention à l'égard de l'interrogation elle-même.

L'intelligibilité

L'avant-garde culturelle et le marxisme, depuis les *Manuscrits de 1844*, ont eu en commun, en langage hégélien, la volonté de supprimer les médiations ou, en langage kantien, un usage « constitutif » de ce qui ne peut être que « régulateur » ; autrement dit, la volonté de mettre en acte, en transgressant la finitude du *Dasein*, l'illusion transcendantale. Pour Marx, jeune ou vieux, comme pour la *Critique de la raison dialectique* de Sartre, ou, sur un autre registre, pour Reich, Marcuse et *L'Anti-Œdipe* de G. Deleuze et de F. Guattari, la praxis humaine, qu'elle soit « agissante » ou « signifiante », se doit d'être transparente, acte pur qui s'érige contre la « réification », le « pratico-inerte » ou la « territorialisation du désir ». De même, l'avant-garde artistique et littéraire s'est voulue un défi héroïque, en dissociant absolument forme et sens et en poussant la forme jusqu'à l'informe et le sens jusqu'au non-sens. Dans les deux cas, au plus profond, on aspire à un monde qui ne produirait peut-être plus de culture mais qui serait lui-même culture, selon les mots de Adrian Leverkühn, héros-symbole de l'avant-garde dans le *Docteur Faust* de Thomas Mann.

Ce mouvement global contre l'opacité des médiations – de la représentation mentale, qui coupe irrémédiablement le sujet de l'objet, jusqu'à la représentation parlementaire et à l'argent, ou au langage même (dont Barthes dénonçait le « fascisme ») et à l'hétérogénéité kantienne des facultés qui ferait obstacle au libre déploiement des spontanités du vécu –, ce mouvement fut disloqué par la destinée de la société qui s'était proposé de réaliser la « parousia » de l'homme total. Malgré tous les essais de rapprochement de la tradition politique et de la tradition culturelle (« 68 », en France et ailleurs, en est le dernier avatar en date), l'avant-garde a bifurqué irrémédiablement. Alors qu'à l'Est elle est devenue, paradoxalement, une expérience d'orthodoxie unique dans l'histoire philosophique de l'Occident, à l'Ouest elle s'institua comme une expérience de ce que l'on pourrait appeler les structures profondes : expérience des limites de la pensée et de l'expression, l'avant-garde fut elle-même une expérience limite, dans le débordement comme dans le renoncement.

En épistémologie, contre la domination sans partage de l'empirisme logique et du néo-positivisme, l'avant-garde s'est manifestée par une entreprise de démolition poursuivie, entre autres, par Stephan Toulmin, Thomas Kuhn, Paul Feyerabend, Larry Laudan. Elle est l'homologue, Rorty l'a remarqué, de la « déconstruction » à la manière d'un Derrida. Là aussi, c'est comme si l'on prétendait gommer la distance entre sujet et objet,

en tendant à assimiler les objets de la connaissance à des constructions subjectives plus ou moins arbitraires – ce qui sape à la base toute recherche d'une « correspondance » des propositions aux faits qu'elles sont supposées décrire. Dominant dans les pays anglo-saxons, ce projet a son répondant, en France, dans une « archéologie du savoir ». Théorisée par Michel Foucault, elle est pratiquée par un large courant de « critique de la science », d'inspiration soit nietzschéenne et heideggerienne, soit matérialiste et sociologique : on voudrait maintenant cerner l'idéologie (une « méconnaissance nécessaire », d'après la définition de Louis Althusser), non seulement aux marges mais au cœur même des sciences les plus « dures ».

Les années soixante-dix furent celles du triomphe de ce soupçon. On ne saurait évidemment trouver un commun dénominateur de l'épistémologie américaine et de la pensée française ni une quelconque unité à l'intérieur de cette dernière. Néanmoins, l'effet générique des travaux d'Althusser et de Lacan, de Foucault, Barthes, Deleuze, Lyotard ou Derrida, a consisté dans la destitution – plus ou moins marquée selon les cas – de l'idée de vérité et de l'exigence de preuve ainsi que dans une dérive, allant parfois jusqu'à la retraduction, de la philosophie vers la culture – une autre forme d'abolition des médiations.

Cet effet-là est le reproche majeur des critiques dirigées tout récemment contre *La Pensée 68*, titre d'un ouvrage de L. Ferry et de A. Renaut (auquel il faudrait ajouter *Le Philosophe chez les autophages* de J. Bouveresse). Pour ces auteurs, le conflit est insurmontable entre, d'une part, la réhabilitation du rationalisme critique et la reprise de la pensée démocratique dans le cadre de la société civile et, d'autre part, le scepticisme et la déconstruction. Nous n'entrerons pas ici dans ce débat mais essaierons plutôt d'en retracer la généalogie.

Généalogie

Il faut à nouveau remonter dans le temps. Philosophiquement, la modernité s'instaure avec le partage kantien entre connaissance objective, éthique et pensée de l'organisation et de la finalité. On peut également dire : entre les registres de la vérité et de l'objectivité, de la liberté et du bien, du sens et du symbolique. Ce partage s'accompagne d'un verdict, la disjonction de l'entendement et de la raison, de la pensée scientifique et de l'illusion transcendantale. Celle-ci résulte de la confusion de ces différents ordres et notamment de la subordination de la vérité à la liberté et au sens. C'est pourtant ce que fera la postérité de Kant, qui s'installe massivement dans l'illusion transcendantale.

À partir de là, comme Habermas l'a souligné, d'autres réductions deviennent immédiatement possibles et elles se sont effectivement produites, tout au long du XIX^e et du XX^e siècle. Elles sont l'œuvre commune non seulement de Hegel et de Marx, mais de Schopenhauer, de Comte, de Kierkegaard, de Nietzsche, de Heidegger, de Wittgenstein. La rationalité dégénère en positivisme. Avec Marx, c'est le travail, non la science, qui réalise l'objectivité – et qui dégénère en réification sociale. L'objectivité scientifique perd sa vocation émancipatrice, laquelle passe en entier du côté de l'histoire et d'une exigence de justice qui elles-mêmes représentent un aplatissement de la liberté. Celle-ci va être pensée sous forme d'authenticité du sujet, dans la problématique « existentielle ».

Enfin l'esthétique et le sens cessent d'être associés, comme dans la *Critique de la faculté de juger*, à la beauté et à l'organisation. Soit ils sont réduits à des jeux de langage et à la communication, soit, au contraire, ils sont posés comme fondateurs et envahissent les autres sphères. Par exemple, l'argumentation rationnelle sera considérée comme une forme particulière de sophistique. Ou bien on voudra « esthétiser » le social, l'intensifier, ou, inversement, on décrètera, à la façon de Max Weber, le « désenchantement » du monde. Si certains avant-gardes ont un si mauvais rapport à la démocratie sinon à la vie sociale tout court – jusqu'à la volonté de mort et au vertige d'une catastrophe rédemptrice –, c'est que, du point de vue de l'idée de la raison et de l'illusion transcendantale, la démocratie ne peut apparaître que comme un lieu de séparation

et d'exil. Effectivement, les institutions démocratiques autant que l'objectivité scientifique ne produisent pas de sens, elles sont exclusivement une structure d'accueil pour des relations intersubjectives, qui elle-même reste vide, et un jeu de relations entre des propositions, des instruments et des états de choses.

L'hypostase du social par le mouvement révolutionnaire a son double inversé dans une anthropologie négative. Révolution et refus, la fuite en avant et le silence ou le renoncement sont les deux positions complémentaires dans cette transformation du régulateur en constitutif. Bref, la finitude de l'homme, promulguée par Kant, a été refoulée sinon forclosée. Trop intolérable pour être acceptée dans la représentation, elle resurgit sous la forme du discours halluciné de la mort : la mort du sujet, la mort de l'autre, de l'homme, du sens, du social.

Perspectives

Nous avons parlé plus haut de seuil catastrophique. De façon somme toute non moins troublante, le discours de l'avant-garde semble exténué, comme s'il avait fait son temps, littéralement. La chute posthégélienne du transcendantal dans l'activité concrète – que celle-ci soit le travail de Marx ou la danse selon Nietzsche – repose en partie sur des confusions. Comme le rappelait récemment J.-F. Lyotard, dans un forum du Collège international de philosophie, il n'y a pas de communauté transcendantale. De même, on ne peut conclure de la mise en évidence de l'épaisseur de l'action et du langage à la « déconstruction » du sujet, de la liberté et de la vérité. On ne saurait non plus poser, avec Adorno, que la fragmentation et l'indéfini restent la seule alternative au mythe de la totalité.

Car – mais nous pouvons seulement le mentionner – le débat en cours sur le politique et l'avant-garde va de pair avec d'autres recherches concernant, quant à elles, des objectivités émergentes : les disciplines morphologiques de l'auto-organisation qui, avec de nouveaux instruments, reviennent aux problèmes de la « Critique de la faculté de juger téléologique » ; les sciences cognitives, situées à la croisée des neurosciences et de l'intelligence artificielle et qui, pour comprendre le rapport entre perception, langage, inférence et action, réactivent, également avec de nouveaux instruments (comme ceux de l'informatique), certaines problématiques phénoménologiques et gestaltistes ; et les nouvelles technostructures qui jouent un rôle de plus en plus actif dans la complexification et la différenciation sociales (systèmes experts, bio-informatique, robotique, etc.). On peut dès maintenant poser que ces différentes recherches préparent la science de demain.

En même temps que les discours de l'avant-garde, politique autant que philosophique, arrivent, semble-t-il, à exhaustion, le large brassage d'idées autour de ces thèmes ouvre un nouvel espace de positivité où commence à se déployer un « paradigme organisationnel », appelé peut-être à avoir un impact analogue à celui qu'a eu le mécanisme pour la rationalité classique. Toutes ces avancées scientifiques sont doublées par une thématization épistémologique dont la portée est la construction d'un rationalisme repensé, échappant enfin aux formes modernes de l'éternelle antinomie entre dogmatisme et scepticisme.

Enfin, à tout cela se surajoute la reprise, qui s'ébauche, d'une éthique ni fondatrice d'objectivités ni se fondant sur l'authenticité du sujet, et le retour en force de la philosophie du droit. C'est sans doute ici qu'on saura trouver des repères susceptibles d'évaluer (et non plus de condamner) l'ordre social. Par ses objets, cette positivité n'entraîne nullement une restauration du rationalisme classique et du positivisme ou un quelconque « retour à Kant ». Mais elle présuppose, assurément, la réappropriation des grandes distinctions et des verdicts kantieniens. Et, comme la philosophie pré-hégélienne dans son ensemble, elle aspire à affranchir à nouveau la « science » et l'objectivité de l'« opinion » et de la sophistique, et à en faire le vecteur d'un humanisme renaissant.

Fernando GIL
et Jean PETITOT