

Philosophie du langage et de la connaissance

M. Jacques BOUVERESSE, professeur

A. Cours

Le cours de l'année 1996-1997 avait pour titre : « La philosophie autrichienne : Bolzano, Brentano, Boltzmann ». On a pris conscience depuis un certain temps déjà en France de l'existence d'une tradition littéraire autrichienne spécifique, qui n'est pas une simple variante nationale de la tradition littéraire de langue allemande. On peut même dire qu'elle a tendance à occuper une place de plus en plus significative dans les milieux germanistiques, puisqu'il n'y a probablement jamais eu autant de travaux consacrés à des auteurs comme Rilke, Trakl, Kafka, Musil, Canetti, Broch, Hoffmannsthal, Werfel, Schnitzler, Zweig, Doderer, Roth, Ingeborg Bachmann, Peter Handke ou Thomas Bernhard, pour ne citer que les plus connus. Mais le concept même de littérature nationale soulève des difficultés bien connues ; et, pour des raisons évidentes, il soulève des difficultés tout à fait spéciales dans le cas de l'Autriche, et cela d'autant plus que les écrivains que l'on serait tenté de considérer comme les plus autrichiens se défendent souvent explicitement de l'être et ont avec leur pays des relations qui sont pour le moins réservées et parfois ouvertement conflictuelles. Le cas de Thomas Bernhard est trop connu pour qu'il soit nécessaire d'insister sur ce point. Mais l'attitude des écrivains les plus représentatifs d'aujourd'hui à l'égard de leur propre patrie correspond, justement, à une longue tradition et constituait déjà fréquemment, chez les plus illustres de leurs prédécesseurs, un aspect caractéristique de l'autrichité même de ces écrivains. Le malentendu qui existe entre l'Autriche, qui est supposée être incapable, même après coup, de reconnaître les plus importants de ses écrivains, et ceux-ci, qui lui contestent de leur côté, le droit de les revendiquer comme siens ne date pas d'aujourd'hui. De Musil à la génération actuelle, la production littéraire autrichienne abonde en récriminations contre la société et l'État autrichiens, qui ont toujours refusé systématiquement de prendre au sérieux les penseurs et les écrivains de génie que l'Autriche a produits, ce qui ne les empêche pas, malgré tout, d'essayer à l'occasion de tirer un profit politique et culturel de leur réputation et de leur influence internationales.

Lorsque la question posée est celle de l'existence d'une tradition philosophique qui mériterait d'être considérée comme spécifiquement autrichienne, la situation est à la fois plus simple et plus compliquée. Elle est plus simple, parce que, du point de vue chronologique, ceux qui parlent d'une tradition philosophique autrichienne sont tous d'accord pour considérer qu'elle a cessé d'exister, en tant que telle, en 1938, au moment de l'*Anschluss*. Ceux qui veulent être tout à fait précis entendent par « philosophie autrichienne » la philosophie de la période qui se situe entre 1874, l'année de la nomination de Brentano comme professeur à l'Université de Vienne, et 1936, l'année de l'assassinat de Moritz Schlick, le fondateur du Cercle de Vienne. Mais la question est aussi plus compliquée, parce que l'existence d'une philosophie autrichienne spécifique a été, pour des raisons qui sont en partie compréhensibles, nettement plus longue et plus difficile à faire reconnaître que celle d'une littérature autrichienne. Ce n'est pas que, comme dans le cas de la littérature, on aurait pu être tenté de la considérer comme une simple variante nationale de la philosophie de langue allemande. D'une part, cela aurait été difficile et même assez paradoxal, parce que cette tradition philosophique autrichienne s'est définie très tôt explicitement par une opposition déclarée et souvent radicale à sa rivale allemande. Elle se caractérise, en fait, par une distance nettement plus grande et une ironie beaucoup plus perceptible non seulement à l'égard de la « grande » tradition philosophique allemande et en particulier de l'idéalisme allemand, mais également à l'égard des prétentions et des ambitions traditionnelles de la philosophie en général. Et elle comporte même parfois, chez Mauthner par exemple ou, dans un genre tout à fait différent, chez les membres du Cercle de Vienne, des traits qui ont pu inciter à la considérer comme une tentative de contestation radicale et pour finir de négation pure et simple de la philosophie elle-même. D'autre part, on ne pourrait certainement pas parler d'une tentative de récupération ou d'annexion de la tradition et de la culture philosophiques autrichiennes par la tradition allemande, puisque la vérité est plutôt que cette tradition a été ignorée à peu près complètement par la philosophie allemande et, du même coup, également par celle de tous les pays qui, comme la France, se sont inspirés essentiellement du modèle allemand, considéré comme la référence principale et même exclusive pour toute tentative de compréhension de ce qu'a été la philosophie du dix-neuvième et du vingtième siècle.

On peut résumer la situation en disant que la philosophie autrichienne, aussi longtemps qu'elle a été autrichienne, est restée tout à fait marginale par rapport à la grande tradition philosophique allemande et a été, après 1945, pour autant que son existence était réellement connue, considérée plutôt comme une production qui relevait finalement davantage de l'esprit et de la mentalité anglo-saxonnes que de la culture germanique ou même, plus généralement, européenne. Cela tient au fait que la plupart des représentants de la tradition philosophique autrichienne ont poursuivi après la guerre leur carrière dans les pays anglo-saxons et que l'on a aujourd'hui une tendance caractéristique à oublier que ce qu'on appelle la tradition analytique est, pour une part essentielle, le résultat de cet apport

européen et, plus précisément, autrichien. C'est tellement vrai que Dummett, dans son livre sur *Les origines de la philosophie analytique*, a pu écrire que la tradition philosophique « anglo-américaine » pourrait être appelée avec autant de raison la tradition philosophique « anglo-autrichienne ». S'intéresser de près à la tradition philosophique autrichienne est, entre autres choses, une occasion de découvrir que l'opposition que l'on fait aujourd'hui entre la philosophie « analytique » et la philosophie « continentale » est beaucoup plus récente qu'on ne le croit et due en fait essentiellement à des circonstances historiques. Avant la première guerre mondiale, le gouffre que l'on a tendance à percevoir aujourd'hui entre des entreprises philosophiques comme celles de Brentano, Husserl ou Meinong, d'une part, et d'autres comme celles de Russell, Moore ou William James, d'autre part, n'existait en aucune façon. Tous ces philosophes étaient encore capables de se lire et de se critiquer les uns les autres et il y avait probablement plus de proximité entre les représentants de la philosophie analytique naissante et ceux de ce qu'on peut appeler la tradition phénoménologique autrichienne qu'il n'y en a, par exemple, entre le premier Husserl et Heidegger. La situation a commencé à se modifier sérieusement après la première guerre mondiale. Mais Rudolf Haller rapporte que, d'après ce que lui a raconté Ryle lui-même, Bolzano, Brentano et Meinong étaient appelés à Oxford, dans les années vingt, « Ryle's three Austrian railway-stations ». Le moins que l'on puisse dire est que les choses ont bien changé depuis cette époque.

C'est, pour une part essentielle, par Rudolf Haller que le concept de « philosophie autrichienne » a été mis en circulation à la fin des années soixante-dix et au début des années quatre-vingts (Max Scheler est peut-être le premier à l'avoir utilisé, en 1922, pour marquer le contraste qui semble exister entre la philosophie de l'Allemagne du nord protestante et celle de l'Allemagne du sud et de l'Autriche catholiques). Une bonne partie du cours (nettement plus longue, en fait, que celle qui avait été initialement prévue) a été consacrée à un examen historique et philosophique approfondi de la pertinence et de la légitimité de cette idée d'une tradition philosophique autrichienne. Une conséquence de cela a été que, sur les trois auteurs que j'avais envisagé de traiter, seuls les deux premiers l'ont été réellement. Boltzmann a été pratiquement laissé de côté cette année et, comme il est en fait aussi important qu'il est peu connu ou méconnu comme épistémologue et philosophe, c'est à lui que le cours de l'année prochaine sera consacré en totalité. L'idée même d'une philosophie autrichienne peut sembler se heurter à des objections évidentes, dont la première est que, si certains de ses représentants les plus éminents comme Bolzano, Mach, Boltzmann, Ehrenfels, Meinong, Wittgenstein, Neurath et Popper sont effectivement autrichiens, elle a été néanmoins faite en grande partie par des penseurs qui, comme Brentano, Stumpf, Schlick ou Carnap, étaient en fait d'origine allemande. Inversement, Husserl, qui est originaire de l'Autriche-Hongrie et a été l'élève de Brentano, a fait toute sa carrière en Allemagne et est considéré le plus souvent comme un des représentants à la fois les plus typiques et les plus illustres de la tradition philosophique allemande.

Le concept de tradition autrichienne (ou mieux de tradition d'Europe centrale) en philosophie ne peut, par conséquent, être compris, dans le meilleur des cas que dans un sens géographique ou culturel, et certainement pas dans un quelconque sens national et *a fortiori* nationaliste. Mais la question importante est précisément de savoir comment l'Autriche, dont la culture était plutôt, selon l'expression de Schorske, une culture esthétique ou une culture du sentiment (*Gefühlkultur*), plutôt que de l'intellect, a pu devenir à un moment donné une sorte de paradis de la philosophie rationnelle et exacte et réussir à attirer un nombre aussi grand de philosophes des sciences de tout premier ordre, alors que l'Allemagne, qui représentait à l'époque, par rapport à sa rivale autrichienne, le triomphe de la rationalité scientifique, technique et économique, pouvait sembler disposer sur ce point d'atouts bien supérieurs.

Barry Smith, dans son livre sur la philosophie autrichienne (*Austrian Philosophy, The Legacy of Brentano*, 1994), donne une liste de sept caractéristiques principales qui sont mentionnées habituellement comme typiques de la façon brentanienne et, plus généralement, autrichienne de concevoir la philosophie. On peut mentionner, parmi les plus importantes, l'essai de pratiquer la philosophie d'une façon qui est inspirée directement du modèle de la science empirique (y compris et même, dans l'école de Brentano, en priorité la psychologie) ou en tout cas rattachée étroitement à la science empirique, une sympathie très affirmée pour l'empirisme britannique (Locke, Berkeley, Hume) et même dans bien des cas un enracinement dans cette tradition, une préoccupation particulière pour le langage de la philosophie, tel qu'il est généralement et tel qu'il devrait être, et un rejet de la révolution que Kant est supposé avoir effectuée en philosophie et du relativisme et de l'historicisme qui n'ont pas tardé à en sortir (au lieu de l'idéalisme transcendantal, les philosophes autrichiens défendent généralement des formes diverses de réalisme et d'« objectivisme », une attitude qui est illustrée aussi bien par la théorie des propositions en soi chez Bolzano que par celle du « troisième monde » chez Popper). La philosophie allemande se caractérise, au contraire, plutôt par la distance considérable et même le divorce caractérisé qui existent souvent entre la philosophie et les sciences empiriques et, corrélativement, entre la méthode de la philosophie et celle des sciences empiriques, le peu d'intérêt pour la question du rôle joué par le langage dans la philosophie et du langage de la philosophie (la sobriété, la clarté et la précision dans le mode d'expression, que les philosophes autrichiens considèrent généralement comme des vertus philosophiques cardinales, sont associées généralement par les Allemands à la superficialité, alors que, de l'autre côté, on oppose volontiers l'exactitude (*Genauigkeit*) (autrichienne) au verbiage (*Geschwätz*), dont la philosophie allemande donne à l'époque les exemples les plus remarquables), la dépendance par rapport à Kant et la domination exercée, au cours du dix-neuvième siècle, par l'idéalisme. Différentes explications historiques, sociologiques, politiques, culturelles et institutionnelles ont été proposées pour essayer de rendre un peu plus compréhensible le fait, à première vue surprenant, que les choses aient pris

en Allemagne et en Autriche une allure aussi différente. Elles ont été examinées et discutées avec une attention particulière.

Avant cela, on a essayé de déterminer dans quelle mesure les caractéristiques énumérées par Barry Smith s'appliquent ou ne s'appliquent pas aux auteurs concernés (considérés de ce point de vue, Brentano et ses élèves sont incontestablement les plus « autrichiens » d'entre eux et Wittgenstein, de façon un peu paradoxale, celui qui l'est finalement le moins). L'intérêt et la sympathie pour la tradition empiriste sont une chose que l'on retrouve aussi bien chez Bolzano que chez Brentano, Meinong, Stumpf et le Husserl des *Recherches logiques*. Brentano, qui est un admirateur de Comte et de Mill, éprouve également pour le positivisme une attirance dont l'attitude qui a prévalu généralement par la suite à l'intérieur du mouvement phénoménologique ne peut plus guère donner une idée aujourd'hui. Neurath, qui est un des rares philosophes du Cercle de Vienne à s'être intéressé explicitement à l'histoire de la philosophie en général et à celle de la philosophie autrichienne en particulier a émis l'hypothèse que la spécificité de la tradition philosophique autrichienne provenait du fait qu'elle avait réussi à éviter ce qu'il appelle « l'entracte kantien ». C'est sans doute un peu trop simple, mais néanmoins vrai pour l'essentiel. Chez tous les représentants les plus caractéristiques de cette tradition, on observe la même volonté de ne pas se laisser impressionner par la révolution critique kantienne et de reprendre les choses à un stade que l'on peut qualifier de précritique en se situant directement dans la continuité de penseurs comme Leibniz et Locke. Bolzano, le plus grand penseur autrichien et le véritable fondateur de la tradition philosophique autrichienne, est qualifié parfois de « Leibniz bohémien ». Il peut être considéré comme l'Anti-Kant et l'Anti-Hegel de son époque. Il est, pour la philosophie autrichienne, à peu près l'équivalent de ce que Kant est pour la philosophie allemande et son disciple Zimmermann a suggéré non sans raison que, grâce à lui, les Autrichiens n'avaient probablement, en philosophie, aucun complexe d'infériorité à entretenir par rapport aux Allemands. Mais Bolzano s'est trouvé, pour des raisons politiques et idéologiques, exclu de toute position officielle et ses idées n'ont exercé sur le moment à peu près aucune influence notable. C'est seulement avec Brentano que l'on assiste à la constitution d'une véritable tradition philosophique institutionnellement puissante et bien implantée (les meilleurs élèves de Brentano n'ont pas tardé à occuper certains des postes les plus importants dans de nombreuses universités de la double monarchie et également dans certaines universités allemandes).

Alberto Coffa (*The Semantic Tradition from Kant to Carnap, To the Vienna Station*, 1991) voit dans Bolzano le créateur d'une tradition philosophique nouvelle et encore aujourd'hui peu connue que l'on peut appeler la « tradition sémantique », qui est née d'une opposition à Kant sur la question de l'*a priori* et dont on peut suivre l'histoire jusqu'à des auteurs comme Wittgenstein, Schlick, Carnap et les membres du Cercle de Vienne. C'est essentiellement sous cet aspect que l'on a examiné la révolution que Bolzano a effectuée par rapport à Kant. En

ce qui concerne Brentano, le « deuxième » des créateurs de la philosophie autrichienne, on s'est intéressé dans le cours avant tout au changement d'orientation qui est intervenu entre-temps par rapport à Bolzano (pour lequel Brentano est loin de partager l'admiration de Husserl) et à la façon dont la phénoménologie à ses débuts a tenté de résoudre la contradiction qui peut sembler exister à première vue entre la thèse, cruciale pour Bolzano, de l'existence de représentations sans objet et la thèse brentanienne de l'intentionnalité comme caractéristique constitutive du mental, qui affirme précisément que toute représentation est la représentation de quelque chose et a par conséquent un objet.

B. Séminaire

Les treize heures de séminaire ont été données cette année à Genève avec Kevin Mulligan et Patricia Lombardo dans le cadre du séminaire interdisciplinaire organisé en collaboration par le Département de Français moderne et le Département de Philosophie. Le thème général de ce séminaire, qui s'adressait à des étudiants qui préparent le Diplôme d'Études Supérieures de Littérature et Esthétique, était : « Musil : roman et pensée ». J'ai consacré ma contribution personnelle à une réflexion générale sur les relations de la littérature, de la science et de la philosophie dans l'œuvre de Musil. *L'Homme sans qualités* oscille de façon caractéristique entre la forme du roman et celle de l'essai et Musil a eu lui-même à certains moments l'impression que son incapacité de le terminer provenait de la tendance regrettable qu'a eue l'essai à dévorer de plus en plus le roman ou, en tout cas, de la difficulté qu'il a éprouvée à concilier et à harmoniser l'aspect essayistique avec l'aspect romanesque. Mais il a récusé, en tout cas, la dénomination d'« essai figuré » ou d'« essai à personnages » (*figurierter Essay*), qui avait été utilisée par le critique littéraire Walther Petry, et souligné régulièrement qu'il voulait certes écrire un roman qui a des ambitions intellectuelles, mais néanmoins bel et bien un roman et rien d'autre qu'un roman. Et il a également précisé qu'il était, du point de vue formel, le contraire du révolutionnaire que l'on voit parfois en lui et qu'il ne souhaitait pas modifier la forme plus qu'il n'est nécessaire pour l'adapter aux contenus qu'il cherchait à exprimer. A tort ou à raison, Musil récuse sur ce point la comparaison avec Joyce et Proust, qui ont cherché plutôt, d'après lui, à dissoudre la forme. Il est significatif qu'il décrive la forme de l'« essai à personnages » comme étant une chose à laquelle il a songé, mais pour y renoncer en fin de compte : « Votre expression " essai à personnages " est excellente, mais j'ai examiné la chose il y a plusieurs années et délibérément je ne l'ai pas faite. Je l'ai récusée pour le but fixé. Je voulais par exemple briser tout à fait la ligne du récit, raconter d'après des connexions essentielles, et non des connexions temporelles ; j'ai cru pouvoir m'en sortir également sans cela, et je ne suis pas, pour ma part, enclin aux innovations formelles, si elles ne peuvent pas faire la preuve qu'elles sont inévitables. »

Le mot « essai » ne désigne pas simplement, pour Musil, un genre littéraire (de toute façon, mal défini), mais une attitude à la fois épistémologique et éthique

et une forme de pensée et de vie possible. Il s'applique aussi bien à des existences d'une certaine sorte (les plus grands « essayistes » ne l'ont pas été nécessairement par l'écriture) qu'à des productions littéraires d'une certaine espèce et il ne serait pas exagéré de dire qu'il est pour lui véritablement le genre de la littérature elle-même, dans la conception qu'il a de ses tâches et de ses obligations. Il propose de définir l'essai comme consistant non pas à laisser tomber certaines exigences et à s'octroyer un certain relâchement dans un domaine où l'on peut travailler exactement, mais plutôt à « parvenir à la plus grande rigueur dans un domaine où l'on ne peut justement pas travailler exactement ». Dans ses moments heureux, l'essai trouve la formule qui réussit à combiner de façon appropriée l'exactitude maximum que le sujet est en mesure de supporter avec l'inexactitude qu'il conserve aussi nécessairement et la précision analytique avec la passion qui ne cherche pas à connaître, mais plutôt à créer et à transformer. L'erreur qui est habituellement commise sur ce point est celle qui consiste à croire que la passion exige le sacrifice complet de l'intellect et de l'exactitude.

Sans prétendre fournir à proprement parler une théorie, Musil a consacré de nombreuses analyses au problème de l'essai, considéré comme occupant un domaine intermédiaire entre la science et la poésie, et à la question de son rapport à la vérité et à la connaissance. L'essai a, dit-il, de la science la forme et la méthode et de l'art la matière. Musil n'accepte pas l'idée d'une compétition entre deux formes de connaissance, que l'on peut appeler la connaissance scientifique et la connaissance poétique, dont l'une ne peut prospérer qu'au détriment de l'autre. Il n'y a fondamentalement pour lui qu'une forme de connaissance, qui est simplement appliquée à deux types d'objets différents, dont l'un tolère et l'autre ne tolère pas l'exactitude complète. Il peut assurément y avoir aux deux extrémités du spectre des pensées (qu'il appelle les « pensées mortes ») qui n'impliquent aucune participation du sentiment et des sentiments dans lesquels n'est impliquée aucune pensée. Mais ce sont des cas limites, qui n'existent guère qu'en théorie et pour les besoins de la théorie. Ou, plus exactement, la part prise par le sentiment à la connaissance objective elle-même et par l'intellect aux productions du sentiment et de la vie affective et émotionnelle en général peuvent, pour de bonnes ou mauvaises raisons, être ignorées ou, en tout cas, mises en parenthèses. Mais cela ne signifie pas qu'elles n'existent pas. Musil est si peu convaincu de l'existence d'une opposition irréductible qu'il parle d'Ulrich comme étant « un homme du sentiment " exact " ».

Envisagé de cette façon, le statut exact de l'essai soulève quatre questions principales, sur lesquelles s'est concentré l'essentiel de la réflexion. 1) Celle du genre de vérité qu'il possède, s'il est possible de parler encore ici de vérité. Musil considère que l'essai a à voir, en fait, essentiellement avec la signification et la valeur et qu'il vise non à la connaissance proprement dite, mais à la transformation de l'homme. Pour autant qu'il puisse être question de « vérité » dans son cas, elle n'exclut en tout cas pas que deux opinions contradictoires puissent être dans son domaine également valides, sans pour autant devoir être réduites au statut de

simples vérités partielles ou approximatives. 2) Celui de l'interpénétration réussie qui se réalise dans l'essai entre la pensée et le sentiment, la réflexion théorique et l'émotion. 3) Celui de l'inséparabilité entre la forme et le contenu qui constitue la caractéristique spécifique de l'essai et qui le distingue de la science : l'essai est, comme la poésie, à la recherche de la formulation qui exprime les choses d'une manière telle qu'aucune autre ne pourrait la remplacer sans que l'essentiel soit perdu. 4) Celle de l'identité fondamentale que Musil affirme entre le domaine de l'éthique et celui de l'esthétique : concevoir l'essai comme devant être en fin de compte le genre de la littérature elle-même revient justement à affirmer que l'écrivain doit apporter par l'art une contribution à la solution de problèmes qui sont en dernière analyse de nature éthique.

J. B.

PUBLICATIONS ET CONFÉRENCES

A. Ouvrages

— *La demande philosophique*. Que veut la philosophie et que peut-on vouloir d'elle ?, Éditions de l'Éclat, Combas, 1996.

— *Dire et ne rien dire*. L'illogisme, l'impossibilité et le non-sens, Éditions Jacqueline Chambon, Nîmes, 1997.

B. Articles

— « Descartes, les animaux et les machines », Conférence donnée à France-Forum 25 (Besançon), 18 novembre 1996.

— « Was heißt " auf die gleiche Weise fortsetzen " ? », Conférence donnée à l'*Einstein Forum* (Potsdam), 29 novembre 1996, dans le cadre du Workshop « Zur Sprache kommen. Die Ordnungen und das Offene nach Wittgenstein » (paru dans *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, vol. 45 (1997), n° 3, p. 375-391).

— « La mécanique, la physiologie et l'âme », Conférence donnée à l'occasion de la commémoration du quatrième centenaire de la naissance de Descartes, Université René Descartes, 10 décembre 1996 (à paraître dans le volume des contributions de la journée, *L'esprit cartésien aujourd'hui*, automne 1997).

— « Préface » à Gabrielle Ferrières, *Jean Cavailès*, Un philosophe dans la guerre (1903-1944), Calligrammes, Quimper, 1996.

— « Préface » à *Mémoire vive*, Atelier Patrimoine, Collège public de Morez, Morez, 1996. Prix Annie et Charles Corrin 1996.

— « Descartes, le " bon sens " et l'inutilité de la logique », Communication au Colloque « Descartes : réception et déception », organisé par l'Université de Tel Aviv (2-3 janvier 1997) (à paraître).

— « La pregunta " Què és el color ? ", la ciència, la filosofia i la resposta de Wittgenstein », in L. Wittgenstein/J. Bouveresse, *Al voltant del color*, Presentació

i traduccio : Salvador Rubio Marco, Publicacions de la Universitat de València, 1996, p. 85-152.

— « Infelix Austria. L'Autriche ou les infortunes de la vertu philosophique », numéro spécial de la revue *Austriaca* sur la philosophie autrichienne, n° 44 (juin 1997), p. 7-21.

— « Où va la philosophie française ? », Conférence au Colloque de Tunis sur « La philosophie française de 1945 à nos jours » (28-30 avril 1997).

— « Les managers peuvent-ils avoir un idéal ? », Leçon inaugurale donnée à l'occasion de la réception du titre de Professeur honoris causa de HEC (14 mai 1997), à paraître dans les publications de l'École.