

Philosophie du langage et de la connaissance

M. Jacques BOUVERESSE, professeur

A. Cours

On a repris et poursuivi l'examen de la question dont on était parti l'année dernière, à savoir celle qui concerne le genre d'avenir que l'on peut raisonnablement attribuer en philosophie à la construction de systèmes et le genre d'intérêt que l'on peut, si on est convaincu que la philosophie devrait désormais renoncer à s'exprimer dans la forme du système, attribuer encore aujourd'hui aux systèmes philosophiques qui ont été construits dans le passé. Il est possible que, pour pouvoir construire encore des systèmes, il faille avoir conservé une forme de naïveté dont nous ne sommes plus capables ou qu'un excès d'intelligence nous empêche désormais de prendre suffisamment au sérieux ce genre d'exercice. Cela pourrait constituer une explication si on pense que la construction de systèmes philosophiques relève largement de la fiction et s'apparente à la création de mythes savants d'une certaine sorte.

On peut penser par exemple à ce que dit, sur ce point, T. S. Eliot à propos de l'attitude de Valéry et des raisons pour lesquelles il n'était pas et ne pouvait pas être philosophe, en tout cas au sens où il comprenait lui-même le mot « philosophie ». Pour être philosophe, il faut avoir une forme de foi et Valéry, qui se désigne lui-même, pour ce qui est de sa relation à la philosophie, comme une sorte de barbare dans Athènes, était, selon Eliot, trop profondément incroyant pour pouvoir prendre réellement au sérieux les efforts des philosophes et les inventions auxquelles ils aboutissent :

« [...] Je pense que l'impression prédominante que l'on recevait de Valéry était celle de l'intelligence.

Intelligence au suprême degré, et type d'intelligence qui exclut la possibilité de la foi, implique une profonde mélancolie. On a appelé Valéry un philosophe. Mais un philosophe, au sens ordinaire, est un homme qui construit, ou qui défend, un système philosophique ; et nous pouvons, dans ce sens, dire que Valéry était trop intelligent pour être un philosophe. Il faut au philosophe constructif une foi religieuse, ou quelque

substitut qui en tienne lieu ; et, généralement, il ne lui est permis de construire que parce qu'il peut rester aveugle aux autres points de vue, ou insensible aux raisons émotives qui l'attachent à son système particulier. Valéry était bien trop lucide pour pouvoir philosopher de cette façon ; en sorte que sa philosophie se trouve exposée à l'accusation de n'être qu'un jeu compliqué. Précisément, — mais pouvoir jouer ce jeu, pouvoir y goûter des joies artistiques, c'est une des manifestations de l'homme civilisé. Il n'y a qu'un seul degré plus élevé qu'il est possible à l'homme civilisé d'atteindre — et c'est d'unir le scepticisme le plus profond à la plus profonde foi. Mais Valéry n'était pas Pascal, et nous n'avons pas le droit de lui demander cela. Son esprit était, je crois, profondément destructeur, — et même nihiliste¹. »

On peut être tenté, du reste, de considérer que le monde de la philosophie lui-même est probablement partagé entre deux catégories de praticiens : ceux qui se comportent à l'égard de la philosophie comme de véritables croyants et ceux — de beaucoup les moins nombreux — qui adoptent, sur ce point, une attitude qui s'efforce, au contraire, de ressembler aussi peu que possible à la croyance et encore moins à la foi.

L'incroyant radical qu'est Valéry ne suggère, bien entendu, en aucune façon que le genre d'exercice auquel se livrent, le plus souvent avec passion, les philosophes est dépourvu d'intérêt, mais seulement qu'il est sans enjeu réel ou, plus exactement, que ce qui s'y décide n'est pas forcément plus important que l'issue d'une simple partie d'échecs :

« Discussion métaphysique. *Si l'espace est fini, si les figures semblables sont possibles, si etc. Ces disputes, de plus en plus serrées, ont le passionnant et les conséquences nulles d'une partie d'échecs.*

A la fin, rien n'est plus — sinon que A est plus fort joueur que B.

Parfois il en ressort aussi qu'il ne faut pas jouer tel coup désormais. On se ferait battre.

Ou qu'il faut prendre telle précaution...² »

Mais s'il est entendu, dans des cultures comme les nôtres, que l'on est tenu, malgré tout, d'éprouver une certaine admiration et même une admiration spéciale pour la philosophie, qu'est-ce qui, dans une œuvre philosophique, mérite exactement d'être admiré ? Sont-ce en premier lieu les mérites de l'œuvre elle-même ou plutôt, en réalité, ceux de son auteur ? Nietzsche, dans *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs*, affirme que tous les systèmes philosophiques du passé ont été réfutés et que ce qui peut encore nous intéresser dans un système philosophique, une fois qu'il a été réfuté, est uniquement ce qu'il appelle la personnalité. C'est, dit-il, ce qui explique sa façon, effectivement assez particulière, de faire de l'histoire de la philosophie :

« Je raconte en la simplifiant l'histoire de ces philosophes : je ne veux extraire de chaque système que ce point qui est un fragment de *personnalité* et appartient à cette part d'irréfutable et d'indiscutable que l'histoire se doit de préserver. C'est un premier pas pour retrouver et reconstruire par comparaison ces personnages, et pour faire enfin résonner à

1. T. S. Eliot, « Leçon de Valéry », in « Paul Valéry vivant », *Cahiers du Sud*, 1946, p. 75-77.

2. Paul Valéry, *Analecta*, Gallimard, Paris, 1935, p. 223-224.

nouveau la polyphonie du tempérament grec. Ma tâche consiste à mettre en lumière ce que nous serons obligés d'*aimer et de vénérer toujours*, et qu'aucune connaissance ultérieure ne pourra nous ravir : le grand homme³. »

On peut peut-être réfuter un système, mais on ne peut sûrement pas réfuter un grand homme. Dans quel sens, cependant, faut-il comprendre exactement le mot « réfuter » quand on dit que tous les systèmes philosophiques qui ont été construits jusqu'à présent ont été réfutés ? Nietzsche ne donne pas beaucoup d'indications sur ce point. Ont-ils été réfutés parce qu'ils affirmaient des choses dont la fausseté a été établie depuis, par exemple grâce à des progrès qui ont été réalisés dans le domaine des sciences ou dans celui de la connaissance en général ? Parce que nous avons tout simplement cessé de croire et considérons comme impossible de croire ce qu'ils affirment ? Ou bien pour une raison différente, à la fois plus radicale et plus générale, à savoir que c'est l'idée même de construire des systèmes qui a cessé d'être crédible ?

La réponse de Nietzsche à ce genre de question est malgré tout assez claire et bien connue. La réfutation la plus décisive, à ses yeux, est la réfutation par l'histoire et la généalogie et elle est aussi la plus définitive, celle sur laquelle on ne reviendra pas : « *La réfutation historique comme la réfutation définitive*. — Il y a eu un temps où on cherchait à démontrer qu'il n'y a pas de Dieu, — aujourd'hui, on montre comment la croyance qu'il y a un Dieu a pu *naître* et d'où cette croyance tient le poids et l'importance qu'elle a : de ce fait, une preuve du contraire établissant qu'il n'y a pas de Dieu devient superflue » (*Morgenröte*, I, § 95). C'est de cette façon-là que les philosophies peuvent être réfutées : en montrant comment elles ont pu apparaître et ce qui les a rendues pour un temps importantes. Mais, bien entendu, comme une des choses dont les philosophes sont généralement le plus dépourvus est justement, selon Nietzsche, le sens historique, il ne faut pas s'attendre à ce que les « réfutations » de cette sorte produisent beaucoup d'effet sur eux.

Nietzsche nous dit aussi que, même quand les systèmes philosophiques sont reconnus comme faux, ils n'en contiennent pas moins quelque chose d'irréfutable. Et il semble vouloir dire par là que, même si nous ne pouvons plus être d'accord avec leurs objectifs, et en particulier avec celui qui semble avoir été le plus important de tous, à savoir la vérité, les moyens mis en œuvre pour les atteindre peuvent continuer à susciter notre admiration parce qu'ils ont rendu possible la manifestation de quelque chose d'impérissable, à savoir une personnalité et un caractère exceptionnels.

Il semble, de façon générale, relativement facile de trouver des objections possibles contre n'importe quel système philosophique, et même de le réfuter, mais

3. Friedrich Nietzsche, *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs*, suivi de *Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*, textes et variantes établis par G. Coli et M. Montinari, traduit de l'allemand par Jean-Louis Backès, Michel Haar et Marc B. de Launay, Gallimard, Paris, 1975, p. 9-10.

beaucoup plus difficile de concevoir que l'un quelconque d'entre eux puisse être vrai et de démontrer qu'il l'est effectivement. Wilhelm Busch, l'immortel auteur de *Max und Moritz* dit que : « Le philosophe, de même que le propriétaire de maison, ont toujours des réparations à faire. » On peut avoir le sentiment qu'à partir d'un certain moment, les systèmes philosophiques sont susceptibles, comme les maisons, de devenir irréparables. Mais même ce genre de chose n'est peut-être qu'une impression trompeuse. Si l'on en croit Edgar Poe : « Il est amusant de voir la facilité avec laquelle tout système philosophique peut être réfuté. Mais aussi n'est-il pas désespérant de constater l'impossibilité d'imaginer qu'aucun système particulier soit vrai⁴ ? » La première chose a plutôt tendance à réjouir les ennemis de la philosophie, la deuxième devrait les inquiéter et le ferait probablement s'ils n'étaient pas justement des ennemis de la philosophie.

Mais la dissymétrie à laquelle Poe fait référence est-elle aussi réelle qu'il le suggère ? Autrement dit, est-il certain que les systèmes philosophiques soient aussi faciles à réfuter qu'il le dit ? Il y a des auteurs qui pensent que, s'ils ne sont assurément pas vérifiables, ils ne sont pas non plus, à proprement parler, réfutables. Gueroult et Vuillemin, par exemple, soutiennent que, même si l'on peut hésiter à dire d'eux qu'ils sont vrais, au sens usuel du terme, ils n'en continuent pas moins à représenter des possibilités de vérité entre lesquelles le philosophe est obligé de choisir, tout en sachant que d'autres choix, qui contredisent le sien, sont également possibles et respectables.

Dans les dernières séances du cours de l'année dernière, on a évoqué ce que Christopher Peacocke appelle le « défi de l'intégration », un défi qui a trait à la difficulté que l'on peut avoir, en rapport avec une entreprise cognitive quelconque, à fournir à la fois une métaphysique et une épistémologie acceptables de la vérité pour les propositions de la discipline concernée. Selon Peacocke :

« Nous pouvons avoir une conception claire des moyens par lesquels nous en venons ordinairement à connaître les propositions en question. Néanmoins en même temps nous pouvons être incapables de fournir une quelconque explication plausible de conditions de vérité dont la connaissance du fait qu'elles sont satisfaites pourrait être obtenue par ces moyens. Ou bien nous pouvons avoir une conception claire de ce qui est impliqué dans la vérité de la proposition, mais être incapables de voir comment nos méthodes réelles de formation de la croyance à propos de l'objet sur lequel elles portent peuvent être suffisantes pour connaître leur vérité. Dans certains cas nous pouvons ne pas avoir les idées claires sur aucune des deux choses.

J'appelle la tâche générale consistant à fournir, pour un domaine déterminé, une métaphysique et une épistémologie simultanément acceptables et à montrer qu'elles le sont, le *Défi de l'Intégration* pour ce domaine⁵. »

Ce que cela veut dire est que, si nous considérons une discipline quelconque qui a une prétention à la connaissance que l'on peut présumer légitime, nous sommes

4. Edgar Allan Poe, *Marginalia et autres fragments*, textes choisis, présentés et traduits de l'anglais par Lionel Menasché, Editions Allia, Paris, 2007, p. 103.

5. Christopher Peacocke, *Being Known*, Clarendon Press, Oxford, 1999, p. 1-2.

en droit de demander qu'elle dispose à la fois d'un concept compréhensible et acceptable de la vérité et d'une explication également compréhensible et acceptable de la manière dont la vérité en question peut être atteinte par les moyens dont nous disposons. Il faut que le concept de vérité philosophique, tel qu'il est expliqué par ceux qui l'utilisent, ne rende pas impossible à comprendre et complètement mystérieux ou invraisemblable, au regard de l'idée que nous nous faisons de ce que peut être la connaissance en général, la manière dont nous pouvons, avec les moyens que nous sommes censés avoir à notre disposition, en venir à connaître la vérité en question. Et, inversement, il ne doit pas y avoir une discordance complète ni même un écart trop important entre ce que nous savons des processus par lesquels se forment les croyances et les certitudes philosophiques, et l'idée que nous nous faisons du genre de vérités à la connaissance desquelles nous sommes censés avoir réussi à accéder grâce à eux. Il est probable qu'en réalité nous n'avons les idées tout à fait claires ni sur le sens auquel il peut être question de vérité dans le cas d'une discipline comme la philosophie, ni sur les moyens de connaissance dont nous disposons pour accéder à une vérité de cette sorte.

La raison pour laquelle le défi de l'intégration est important n'est pas difficile à comprendre, tout au moins pour ceux qui souhaitent défendre dans tous les domaines, à commencer, bien entendu, par celui de la philosophie, un point de vue rationaliste. Peacocke s'exprime sur ce point de la façon suivante dans la conclusion de son livre, *The Realm of Reason* :

« Finalement, nous devrions, en poursuivant l'agenda rationaliste à travers plus de domaines et de questions, viser à obtenir une meilleure compréhension de la notion de connaissance de ce que c'est pour un contenu que d'être vrai. J'ai argué que nous ne pouvons pas caractériser la rationalité sans invoquer cette notion. Elle informe notre conception de ce que c'est pour une transition que d'être rationnelle. La notion de connaître ce que c'est pour un contenu donné que d'être vrai elle-même lie ensemble le métaphysique et l'épistémologique. Quand on échoue à réaliser l'intégration, dans un domaine donné, de notre métaphysique avec notre épistémologie, cela fait de façon caractéristique apparaître comme manifestement défectueuses les explications de ce que c'est pour un contenu concernant ce domaine que d'être vrai. Comprendre la connaissance de ce que c'est pour une chose que d'être le cas, ce serait disposer d'une clé non seulement pour l'épistémologie et la métaphysique de ce domaine, mais pour la nature de nous-mêmes comme penseurs rationnels. Comprendre notre appréhension de la vérité est une partie essentielle de nous comprendre nous-mêmes⁶. »

Ce n'est pas, semble-t-il, faire preuve d'un pessimisme exagéré que de dire que nous n'avons apparemment pas, pour un domaine comme celui de la philosophie, d'explication satisfaisante de ce que c'est pour un contenu ayant trait à ce domaine que d'être connu comme vrai. Et on peut s'attendre à ce que ce défaut d'explication se révèle de façon particulièrement flagrante dans l'incapacité de résoudre le défi de l'intégration et même peut-être déjà de le prendre au sérieux. Le défi de l'intégration constitue un problème qui a été discuté abondamment dans le cas des

6. Christopher Peacocke, *The Realm of Reason*, Clarendon Press, Oxford, 2004, p. 267.

mathématiques. Il l'a été beaucoup plus rarement dans le cas de la philosophie et pourtant il y aurait de nombreuses raisons de le poser, puisqu'il pourrait bien y avoir des difficultés particulières, pour ceux qui acceptent d'utiliser le concept de vérité à propos de la philosophie, à concilier la métaphysique et l'épistémologie de la vérité philosophique. L'attitude la plus répandue, sur ce point, semble être, de façon particulièrement regrettable, celle qui consiste à éviter prudemment le problème.

De quelle façon faut-il se représenter, dans le cas de la philosophie, la relation qui existe entre la vérité et la possibilité pour nous de la reconnaître ? Est-il admissible que la philosophie utilise, pour ses propres propositions, un concept de vérité qui transcende largement toute possibilité de vérification, ce qui expliquerait que, si les philosophes n'ont pas cessé de présenter comme vraies et d'asserter des propositions de l'espèce la plus diverse, on ne peut malheureusement dire d'aucune d'entre elles qu'elle ait été, à proprement parler, vérifiée, dans un sens du mot « vérifier » qui soit, bien entendu, approprié à la nature de la discipline ? Ou bien « vrai » doit-il vouloir dire dans le cas de la philosophie elle-même, à peu près la même chose que « vérifiable » ou « susceptible d'être affirmé avec de bonnes raisons » ? Autrement dit, est-il concevable que les propositions philosophiques soient bel et bien vraies ou fausses, mais le soient d'une manière telle que nous ne parviendrons peut-être jamais à savoir ce qu'il en est ? Ou bien faut-il rejeter complètement cette idée, ce qui risque de nous placer dans une situation à bien des égards encore plus inconfortable ?

Comme le dit Göran Sundholm :

« Il y a deux principes traditionnels qui jouent un rôle central dans l'interaction entre la logique et l'épistémologie. Le premier est, bien entendu, la loi du Tiers Exclu, ou toutefois, comme le Prof. Dummett nous en a fait prendre conscience plus que n'importe qui d'autre, la loi de la Bivalence. L'autre principe, qui est aussi vénérable que celui de la Bivalence, est le principe auquel le Prof. Dummett s'est référé comme étant le principe K, probablement pour signifier *knowledge* : si une proposition est vraie, alors il est possible en principe de savoir qu'elle est vraie. C'est seulement en 1908 que la tension entre ce principe de Connaissabilité et le principe de Bivalence a été ressentie simultanément dans deux endroits différents, à savoir Cambridge et Amsterdam. G. E. Moore est le premier à envisager des propositions vraies inconnaissables, compte tenu du fait que, étant un Réaliste, il ne pourrait pas admettre l'abolition de la loi de Bivalence. L. E. J. Brouwer, en revanche, a adopté l'issue opposée, dans sa réaction à cette tension dilemmatique et a choisi de conserver le principe de Connaissabilité de la vérité, mais il a dû alors s'abstenir de reconnaître la loi de Bivalence et la loi du Tiers Exclu qui s'ensuit, dans leur généralité complète⁷. »

C'est la façon dont les philosophes ont réagi à cette tension qui est à l'origine de la distinction qui doit être faite pour commencer, selon Vuillemin, entre deux grandes classes de systèmes philosophiques : les systèmes dogmatiques et les systèmes de l'examen, dont l'intuitionnisme est une des formes fondamentales,

7. Göran Sundholm, « Vestiges of Realism », in *The Philosophy of Michael Dummett*, edited by Brian McGuinness and Gianluigi Oliveri, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, 1994, p. 139-140.

l'autre étant le scepticisme. Les systèmes du premier type, comme leur nom l'indique, utilisent une notion dogmatique de la vérité, comprise comme consistant dans l'adéquation de la proposition avec un état de choses objectif qui est réalisé ou ne l'est pas, indépendamment de la possibilité que nous avons (ou n'avons peut-être pas) de savoir s'il l'est ou non. Les systèmes de l'examen choisissent d'utiliser une notion de la vérité qui ne peut être dissociée à ce point de celle de la vérifiabilité (dans le cas des mathématiques, de la démontrabilité). On s'est intéressé cette année, de façon particulièrement détaillée, à l'opposition qui existe entre l'option réaliste et l'option intuitionniste, non pas seulement sur le terrain de la philosophie des mathématiques et de la théorie de la connaissance en général, mais également dans le domaine de la philosophie pratique elle-même.

Avant d'aborder cet aspect du problème, on a jugé nécessaire de regarder de près les ressemblances et les différences qui existent entre Quine et Vuillemin, en ce qui concerne à la fois leurs conceptions respectives de la philosophie, l'idée qu'ils se font des relations qui existent entre la philosophie et les sciences, et le genre de critères et de méthode qu'ils utilisent pour distinguer et classer les ontologies et les philosophies. On pourrait sans doute être tenté d'objecter à cette confrontation que Quine n'a pas réellement cherché à construire une classification en bonne et due forme des différentes espèces de philosophies des mathématiques et encore moins, bien entendu, des différentes espèces de philosophies tout court. Il a plutôt cherché, plus modestement, à montrer comment les trois espèces principales de philosophies des mathématiques qui se sont divisées et affrontées au vingtième siècle : le logicisme, l'intuitionnisme et le formalisme, peuvent être distinguées par les engagements ontologiques auxquels elles consentent ou refusent de consentir et comment le critère de l'engagement ontologique qu'il propose permet de clarifier les désaccords qu'il y a entre elles. Mais ce n'est sûrement pas le point le plus important. Car cela n'interdit évidemment pas de se poser la question de savoir quelle position exacte est susceptible d'occuper une philosophie comme celle de Quine dans la classification de Vuillemin et celle de savoir si la classification de Quine comporte ou non une lacune qui pourrait la rendre, par exemple, incapable de définir l'intuitionnisme au sens de Vuillemin. Cette dernière question constitue, bien entendu, une occasion de se demander aussi s'il est indispensable d'adopter une définition comme celle que Vuillemin donne de l'intuitionnisme pour pouvoir comprendre l'intuitionnisme comme philosophie des mathématiques et rendre justice à ce qu'il a été.

Un des problèmes que soulève la position de Quine est évidemment que, comme l'a souligné Joseph Vidal-Rosset, si le critère de l'engagement ontologique est simple, objectif et impartial, on est obligé de reconnaître qu'il ne s'embarrasse pas de nuances, ce qui pourrait avoir pour conséquence qu'il ne fait pas suffisamment de différences. Un exemple typique de cela est la façon dont Quine traite le réalisme, puisque, comme on l'a rappelé, il ne fait guère de différence véritable entre deux positions comme ce qu'on pourrait appeler le platonisme dogmatique, qui soutient que les entités abstraites existent en soi et indépendamment de nos activités de connaissance,

et le platonisme que l'on pourrait appeler « pragmatique », qui se contente d'affirmer que nous sommes contraints d'accepter l'existence au moins de certains d'entre eux pour les besoins de la science, et donc d'une façon qui n'est pas vraiment dissociable de l'entreprise de la connaissance elle-même. Or cette différence peut sembler justement essentielle, du point de vue philosophique.

La façon dont Quine traite la question du réalisme entraîne un affaiblissement certain de la position réaliste et nous laisse pour finir avec un réalisme qui est véritablement minimal et ne conserve indiscutablement, même dans le cas des mathématiques, pas grand-chose de proprement platonicien. Un autre problème, qu'on a déjà mentionné, est celui de savoir comment il faut comprendre l'intuitionnisme et à quel endroit il convient exactement de le situer dans la classification des systèmes. Et il y a enfin la question de savoir quelle est la place qui doit être attribuée à une philosophie comme celle de Quine dans la classification de Vuillemin, si toutefois on la considère comme suffisamment systématique pour mériter une place dans une classification qui est avant tout celle des formes de systèmes philosophiques. (Le pragmatisme et l'éclectisme qui caractérisent la démarche de Quine et celle d'un bon nombre de philosophies contemporaines suscitent évidemment, chez Vuillemin, des réserves qui n'ont rien de surprenant.)

Ce qui est constitutif de l'intuitionnisme, dans l'interprétation de Vuillemin, est moins le choix d'une réponse déterminée à la question ontologique de l'admissibilité des objets abstraits que celui qui consiste à exiger de tous les objets de connaissance possibles, qu'ils soient concrets ou abstraits, qu'ils puissent exhiber la méthode de construction par laquelle ils peuvent être atteints, ce qui, comme on pouvait s'y attendre, nous renvoie, dans la classification des formes d'assertion fondamentales, à ce qu'il appelle les « jugements de méthode ». « Je donne, dit-il au mot *intuitionnisme* un sens voisin de celui qu'il a reçu en philosophie des mathématiques. Un mathématicien est dit *intuitionniste* quand il requiert d'une preuve d'existence qu'elle fournisse le moyen de construire l'objet. De même un philosophe est intuitionniste [...] quand il requiert des objets de la connaissance qu'ils fassent voir quelle méthode les rend légitimes. Les mathématiciens intuitionnistes se disputent sur la nature et la limite des constructions admissibles. De même, les philosophes intuitionnistes se disputent sur la nature et les limites des méthodes de la connaissance⁸ » Descartes et Kant peuvent évidemment être considérés, en ce sens-là, comme des philosophes typiquement intuitionnistes.

Le point de vue intuitionniste, compris de cette façon, peut être appliqué, de façon très naturelle, non seulement aux objets de la connaissance proprement dite, mais également à ceux de la morale et de l'esthétique. Et c'est de cette façon-là que le terme « intuitionnisme » est utilisé par Vuillemin dans sa classification, ce qui permet de ranger Épicure, par exemple, à côté de Descartes et de Kant dans la catégorie générale des intuitionnistes. Un philosophe intuitionniste qui a construit

8. Jules Vuillemin, *L'Intuitionnisme kantien*, Vrin, Paris, 1994, p. 7.

un système philosophique complet appliquera au cas du vrai, du bien et du beau le même genre de traitement, que Vuillemin décrit de la façon suivante :

« Appelons intuitionniste un système qui rend ses définitions du vrai, du bien et de la beauté dépendantes de la méthode par laquelle la connaissance, la conscience morale et le jugement de goût parviennent jusqu'à eux. En éthique, l'intuitionnisme subordonne le souverain bien aux règles de la liberté. Ou plutôt, comme il est sous le contrôle de notre volonté, le souverain bien n'est rien d'autre que la législation de notre liberté, alors que le fait d'être dépossédé de notre liberté est le principe du mal. L'autarcie épicurienne, la maîtrise de soi cartésienne, l'autonomie kantienne résultent d'une reconnaissance commune de la primauté de la liberté, en contraste aussi bien avec le dogmatisme qu'avec le scepticisme moral⁹. »

Une partie conséquente du cours de cette année a été consacrée à cet aspect important et souvent un peu trop négligé de la confrontation entre l'intuitionnisme, au sens élargi, et son adversaire réaliste, autrement à des questions du type suivant : 1) la théorie intuitionniste de la finalité esthétique chez Kant et la philosophie intuitionniste de la beauté dans la nature et dans l'art ; 2) l'intuitionnisme moral et le problème de la décision ; 3) la philosophie du droit de Kant et la théorie de la justice de Rawls (Vuillemin a entrepris de démontrer que cette théorie s'est trompée sur ses véritables ancêtres et que, contrairement à ce qu'a soutenu son auteur, elle ne s'apparente pas à une forme d'intuitionnisme, d'inspiration kantienne, mais plutôt à une forme de scepticisme qui ne se reconnaît pas comme telle) ; 4) la part de la foi et celle de la raison dans la philosophie et dans l'opposition entre les philosophies : la confrontation entre saint Anselme et Kant comme exemple d'une opposition entre le rationalisme dogmatique et le rationalisme intuitionniste ; 5) le problème des relations entre la vérité, la connaissance et la croyance, dans le cas général et dans la philosophie en particulier.

Dans la dernière partie du cours, on est revenu à l'aporie de Diodore comme constituant un principe de division entre les systèmes de la nécessité, de la contingence et de la liberté, et, de ce fait, entre les systèmes de philosophie pratique. L'opposition entre les systèmes se traduit notamment par une divergence entre des conceptions différentes de ce qu'est, à proprement parler, une loi de la nature. « Pour appliquer la méthode synthétique au dominateur, explique Vuillemin, il faudra [...] assigner, dans un système philosophique, le principe en vertu duquel le doute doit se porter sur l'un des axiomes de l'argument et montrer l'étroite convenance de chaque système avec l'usage spécifique qu'il fait d'une modalité fondamentale pour définir ce qu'il entend par loi naturelle¹⁰. » Tous les systèmes intuitionnistes, par exemple, admettent la contingence des lois de la nature, ce qui est une conséquence inévitable des exigences de constructivité imposées à la vérité, ils optent de préférence pour le mécanisme strict et ils ne tolèrent la finalité qu'à titre d'idée régulatrice de la recherche. Vuillemin procède en remontant de la

9. « Kant's Moral Intuitionism », in *L'intuitionnisme kantien*, p. 57.

10. Jules Vuillemin, *Nécessité ou contingence*, L'argument de Diodore et les systèmes philosophiques, Editions de Minuit, 1984, p. 275.

prémisse qui est récusée par un système philosophique dans l'aporie de Diodore à la conception d'un type déterminé de loi naturelle, puis à l'édifice philosophique complet dans lequel cette loi trouve sa place.

Au terme d'une analyse détaillée des différentes espèces de lois (les lois classificatoires, dont il existe quatre espèces différentes, les lois causales et les règles de l'examen) et de la façon dont se comportent à leur égard les différents systèmes philosophiques, on en arrive, en suivant Vuillemin, au tableau des correspondances qui existent entre une forme de système philosophique, un type de loi naturelle reconnu par elle comme valable et le choix d'une prémisse déterminée, explicite ou implicite, de l'argument dominateur qui doit, selon elle, être mise en doute.

Ainsi, par exemple, le réalisme platonicien met en question le principe de nécessité conditionnelle, le conceptualisme aristotélicien met en question le principe de bivalence, le nominalisme des choses met en question la troisième prémisse, qui énonce qu'il y a des possibles qui ne se réalisent pas, Épicure, dont la doctrine est une forme d'intuitionnisme, met en question le principe du tiers exclu, etc. On peut remarquer également que, « mis en demeure de préciser le statut du concept de possible qui ne se réalise jamais, les systèmes intuitionnistes font preuve d'une même hésitation pour aboutir à une même fin de non recevoir » (*Nécessité ou contingence*, p. 391). C'est vrai d'Épicure, même s'il donne l'impression de chercher à tout prix à conserver la troisième prémisse du Dominateur, de Descartes, pour autant que l'idée d'un possible qui ne se réaliserait jamais semble constituer une limite imposée de façon inacceptable à la toute-puissance de Dieu, et de Kant. Mais il faut remarquer que, alors que les nominalistes rejettent dogmatiquement cette prémisse, les intuitionnistes se contentent de la critiquer. On peut constater une fois de plus qu'il y a une différence importante entre refuser simplement d'asserter un principe et affirmer explicitement sa négation.

C'est à ce stade que s'est arrêté le cours de cette année, sans avoir malheureusement permis d'entrer réellement dans les détails de l'argumentation qui permet à Vuillemin d'aboutir aux résultats qu'il expose. Le cours de l'année prochaine, qui sera consacré à la façon dont on peut situer la philosophie de la nécessité et de la contingence de Leibniz par rapport au défi que représente l'aporie de Diodore, devra donc commencer par un retour sur celle-ci et sur le rôle déterminant et structurant que Vuillemin a choisi de lui faire jouer dans sa tentative de construction d'une sorte de métasystème des systèmes de philosophie pratique.

B. Séminaire

Le séminaire de l'année 2007-2008 a été consacré à un thème qui était directement en rapport avec le sujet du cours et qui a donné l'occasion d'entendre une série de treize exposés, qui se sont succédé de la façon suivante :

9 janvier 2008 : Delphine Chapuis-Schmitz (University of Pittsburgh), *Théorie, méthode et vérité : en quel sens la philosophie peut-elle être systématique ?*

16 janvier : Pierre Jacob (Institut Jean Nicod, Paris), *Le naturalisme méthodologique et le naturalisme métaphysique*.

23 janvier : Aude Bandini (Collège de France), *La philosophie et les deux images du monde*.

30 janvier : Ophélie Deroy (Université Paris 12), *La philosophie contemporaine doit-elle être relativiste et peut-elle l'être ?*

6 février : Denis Perrin (Université de Grenoble), *La présentation synoptique : ressemblance et morphologie*.

13 février : Gabriella Crocco (Université d'Aix-en-Provence), *Sur les rapports de la philosophie et de la science dans la pensée contemporaine*.

20 février : Jocelyn Benoist (Université Paris 1), *Le prix du réalisme*.

27 février : Fabrice Pataut (IHPST, Paris), *La philosophie analytique doit-elle être systématique ?*

5 mars : Claudine Tiercelin (Université Paris 12), *L'ontologie est-elle la clé d'un système philosophique ?*

12 mars : Gerhard Heinzmann (Archives Poincaré, Nancy), *La systématisme du dialogue en tant que « structure pragmatique » de la proposition élémentaire*.

19 mars : Kevin Mulligan (Université de Genève), *Description, Apories et Système*.

25 mars : Jean-Jacques Rosat (Collège de France), *Pourquoi une philosophie de la psychologie doit-elle être synoptique et peut-elle l'être ?*

2 avril : Jacques Bouveresse (Collège de France), *Martial Gueroult et la philosophie de l'histoire de la philosophie*.

On pourrait dire, en reprenant le titre de l'un d'entre eux, que la série de ces exposés a permis d'obtenir une vue à la fois beaucoup plus précise et plus complète du prix que l'on doit être prêt à payer aussi bien pour défendre le réalisme que pour défendre l'antiréalisme, la systématisme que l'antisystématisme, etc., en philosophie. Ils ont montré, en tout cas, que la question de savoir si la philosophie doit être systématique et en quel sens n'a rien perdu de son intérêt et que, contrairement, à ce qui a été affirmé à maintes reprises, elle est toujours aussi loin d'être réglée. Il n'y a pas d'accord en vue entre les philosophies, mais il n'y en a pas non plus sur le genre de chose que doit être la philosophie.

Au travail effectué dans le séminaire s'est ajouté celui du petit groupe de recherche franco-allemand qui se réunit depuis plusieurs années pour réfléchir à la question des relations entre la littérature et la philosophie. Le groupe a tenu cette année quatre séances, au cours desquelles ont été entendues et discutées des contributions de Jean-François Laplénie, Catrin Misselhorn, Fabian Goppelsröder et Jacques Bouveresse. Les participants sont tombés d'accord pour essayer de poursuivre dans les années qui viennent une expérience qui s'est révélée, une fois de plus, particulièrement positive et éclairante.

PUBLICATIONS

A. *Ouvrages*

- *Les Voix de Karl Kraus : le satiriste et le prophète*, Editions Agone, Marseille, 2007.
- *La Connaissance de l'écrivain*, Sur la littérature, la vérité et la vie, Editions Agone, Marseille, 2008.

B. *Articles et conférences*

- « Precisamos da verdade ? », in *Que valores para este tempo ?*, Fundacaon Calouste Gulbenkian/Gradiva, Lisbonne, 2007. p. 37-56.
- « Peut-on ne pas croire ? », conférence donnée à l'invitation des Amis du Monde diplomatique (Versailles), 13 octobre 2007.
- « "Au commencement était la presse ..." Le pouvoir des médias et la rébellion de Karl Kraus : une leçon de résistance pour notre temps ? », conférence donnée à l'invitation des Amis du Monde diplomatique (ENS, Ulm), 16 octobre 2007 (à paraître dans la revue *Agone*, n° 40)
- « L'éthique de la croyance et la question du poids de l'autorité », contribution au Colloque de rentrée du Collège de France, 18-19 octobre 2007 (à paraître dans les Actes du Colloque, aux Editions Odile Jacob).
- « Science et religion », conférence-débat organisée par a Librairie Pax, Liège, 14 novembre 2007 .
- « Le pluralisme, l'éclectisme et le problème de la décision en philosophie », contribution à la Journée sur *La connaissance philosophique*, organisée par le Département de Philosophie de l'Université de Genève, 20 novembre 2007.
- « Connaissance et littérature », conférence inaugurale donnée aux Rencontres du Livre des Sciences Humaines, Espace des Blancs Manteaux, 22 février 2008.
- « Littérature, vérité et connaissance », conférence-débat organisée par la librairie *L'Odeur du Temps*, Marseille, 29 février 2008.
- « Goethe et Lichtenberg : le bleu du ciel, les ombres colorées et la nature de la couleur », *TECHNE*, n° 26, 2007, p. 20-36.
- Préface à la traduction française de Karl Bühler, *Sprachtheorie* (1934), à paraître aux Editions Agone, Marseille, automne 2008.
- « Le besoin de croyance et le besoin de vérité », *Agone*, n° 38/39, 2008, p. 281-306.
- « Littérature et politique : Karl Kraus et "la troisième nuit de Walpurgis" », conférence donnée à l'Université de Lausanne (Institut d'Etudes Politiques et Internationales), 28 mai 2008 (à paraître).