

Philosophie du langage et de la connaissance

M. Jacques BOUVERESSE, professeur

A. Cours

Le cours de l'année 2006-2007 a été consacré à une réflexion sur la question « Qu'est-ce qu'un système philosophique ? » et sur celle de la pluralité apparemment irréductible des systèmes philosophiques, dont la conséquence semble être que les problèmes philosophiques sont indécidables et qu'il faut renoncer à l'idée d'une réponse déterminée et univoque qui pourrait finir par s'imposer un jour au moins pour certains d'entre eux. Des philosophes comme Descartes, Kant et Husserl ont certes été persuadés en leur temps d'avoir trouvé enfin la méthode philosophique appropriée qui rendrait les questions philosophiques décidables en principe et permettrait de les décider effectivement tôt ou tard. Même s'il est vrai que le scepticisme sur ce point peut sembler plus que jamais de rigueur, on ne peut cependant pas affirmer catégoriquement que toutes les prétentions et les espérances de cette sorte appartiennent définitivement au passé et qu'il ne sera plus jamais question de « naïvetés » ou d'« illusions » de cette sorte dans la philosophie de l'avenir.

Il n'est, bien entendu, pas possible d'évoquer ce genre de problème sans penser immédiatement au travail monumental et décisif, mais malheureusement beaucoup trop peu connu et utilisé, que Jules Vuillemin a effectué. Une bonne partie de ses efforts a consisté à essayer de répondre à la question de la nature des systèmes philosophiques, des raisons de leur pluralité constitutive et de l'obligation dans laquelle nous nous trouvons d'accepter le pluralisme, une obligation à laquelle il était particulièrement sensible et qu'il considérait comme étant, de façon générale, insuffisamment prise en compte et loin d'être satisfaite réellement par la philosophie contemporaine.

Existe-t-il un moyen de répondre de façon convaincante aux trois interrogations : 1) Qu'est-ce qu'un système philosophique ? 2) Pourquoi la philosophie possède-t-elle par essence une forme systématique ? et 3) Pourquoi les systèmes philosophiques ne sont-ils jamais parvenus et ne parviendront-ils probablement

jamais à se départager, ce qui a été perçu régulièrement comme un objet de scandale et comme une des raisons essentielles du discrédit dans lequel elle est supposée être tombée aux yeux de la plupart des profanes ? « Il est amusant, observe Edgar Poe, 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 vrai ? » Poe ne fait évidemment qu'exprimer sur ce point une opinion très répandue. Mais il se pourrait que l'on surestime, de façon générale, considérablement la facilité avec laquelle un système philosophique peut être réfuté et même que les systèmes philosophiques soient en réalité bel et bien irréfutables, y compris lorsqu'on invoque pour essayer de réfuter certains d'entre eux, les progrès de la connaissance scientifique. Ce qui signifierait que, si on ne peut malheureusement affirmer d'aucun d'entre eux qu'il est vrai, on ne peut pas davantage réussir et on n'a jamais réussi à établir de façon réellement convaincante qu'il est faux.

Vuillemin estime que la réponse aux trois questions précédentes existe bel et bien et qu'elle peut être trouvée en grande partie dans l'histoire des origines de la philosophie. Il considère que « la philosophie libre et la méthode axiomatique sont apparues simultanément en Grèce¹ », d'une façon qui constituait une rupture fondamentale avec l'univers, auparavant dominant, du mythe. Et il s'agit d'un événement qui n'a rien d'universel et de nécessaire, et dont il ne faut sous-estimer en aucun cas le caractère local et éminemment contingent :

« Il y a eu d'autres pays dans lesquels les sciences particulières — grammaire, logique, arithmétique, algèbre, géométrie, astronomie — se sont développées et ont même été florissantes, dans lesquels les conflits sociaux ont suscité une discussion systématique des principes gouvernant l'organisation de la cité et dans lesquels la "classe sacerdotale" — pour revenir à Benjamin Constant — n'a pas imposé son contrôle sévère sur l'opinion des gens. C'est seulement en Grèce que les sciences ont été enseignées et pratiquées comme des parties de l'éducation libérale. Ce sont seulement les Grecs qui ont conçu une façon rationnelle de traiter non seulement les sujets scientifiques, mais également les sujets religieux, politiques, éthiques et artistiques. » (*ibid.*)

Ce qui fait de la science grecque un événement unique dans l'histoire de l'humanité est, d'après Vuillemin, l'utilisation de la méthode axiomatique, qu'elle a appliquée à l'arithmétique, la géométrie, la logique, l'astronomie, l'harmonie et la statique. Cela constituait une avancée décisive pour une humanité qui avait vécu jusqu'alors essentiellement dans le monde et dans le langage du mythe, pour des raisons qu'il expose de la façon suivante :

« C'était une cure immédiate pour les trois défauts des signes mythiques en ce qui concerne les fondements, les procédures d'extension et la vérité, même au risque de sembler indifférent à l'expérience et au monde sensible. Premièrement, la méthode délimitait et identifiait strictement le domaine des éléments, que le mythe laissait ouvert. Chaque science devait déterminer ses concepts (*στοιχεῖα*) et ses principes (*ἀρχαί*) irréductibles et fondamentaux. Deuxièmement, des règles de construction et de définition

1. *What Are Philosophical Systems ?*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986, p. 100.

étaient introduites, d'après lesquelles de nouveaux concepts étaient produits à partir des concepts primitifs et étaient éliminables dans les termes desdits concepts. De la même façon, une liste de règles déductives était donnée, une liste qui nous permet, à partir de l'ensemble des principes primitifs, de tirer l'ensemble de ses conséquences logiques. Troisièmement, tout comme l'ensemble de ces principes a été reconnu par les Grecs comme vrai, et tout comme on a vu que les règles de déduction préservaient les valeurs de vérité, les conséquences logiques des principes ont été reconnues elles-mêmes comme vraies. Elles ont été prises comme constituant les théorèmes de la science grecque. » (*ibid.*)

Qu'en est-il à présent de la philosophie, telle qu'elle apparaît à la même époque ? Pour répondre à cette interrogation, il faut se reporter au type de questions que la méthode axiomatique laissait en quelque sorte par définition ouvertes et qu'il n'était pas possible de laisser longtemps sans réponse :

« [...] La méthode axiomatique détermine de façon précise un domaine en énumérant un ensemble de prémisses dont des théorèmes découlent avec certitude. Mais elle ignore la nature de ses concepts indéfinissables et la justification de ses principes indémonstrables. Pour les concepts, l'axiomatique formelle va jusqu'à faire de la nécessité une vertu. La question socratique est en conséquence inévitable : comment des éléments irrationnels et inconnaisables se combinent-ils en raison et connaissance ? En tant que système hypothético-déductif, l'axiomatique est par conséquent complètement étrangère à l'ontologie. De nombreux praticiens des mathématiques admettent — comme le faisaient même les anciens — la réalité des objets sur lesquels ils parlent, que ce soient des polygones et des polyèdres, ou des cercles et des sphères ou des structures plus abstraites telles que le système des grandeurs d'Eudoxe. Mais une telle interprétation ne nous est jamais imposée par les axiomes eux-mêmes, qui ne nous disent pas ce que sont les éléments. C'est à la philosophie grecque qu'a été laissé le soin de s'interroger sur la nature des choses qui sont présupposées par les systèmes axiomatiques, mais ne sont pas incluses en eux. Que sont les nombres, les points et les lignes ? À quel genre d'existence peuvent-ils prétendre ? Ce sont des questions philosophiques. Mais la recherche philosophique ne pouvait pas rester confinée aux objets des systèmes axiomatiques proprement dits. » (*ibid.*, p. 104)

C'est donc de la volonté de continuer à poser les questions ontologiques et de le faire à propos de toutes les espèces d'objets, tout en exploitant au mieux les possibilités et les avantages de la méthode axiomatique, qu'est née la philosophie. On peut par conséquent la caractériser comme « une ontologie soumise à la logique » (*ibid.*, p. 105). Mais il y a une différence importante entre la situation de la philosophie et celle des disciplines scientifiques qui recourent à la méthode axiomatique :

« Entre des principes évidents également recommandés par le sens commun mais mutuellement inconsistants, un choix est imposé à la philosophie, qui explique ses divisions. Finalement, la philosophie est comme l'axiomatique en ce que toutes les deux cherchent la vérité. Mais à la différence de la vérité scientifique, sa considération de l'ontologie amène la philosophie à généraliser une opposition qui est seulement d'une importance locale et mineure dans la science. Des systèmes philosophiques rivaux luttent pour des frontières reconnues, sinon fixées, entre apparence et réalité. » (*ibid.*, p. 114)

Le principe fondamental de la division et du conflit entre les philosophies est donc qu'il y a des façons différentes et incompatibles de tracer la ligne de démarcation entre la réalité et l'apparence, entre ce qui *est* réellement et ce qui *apparaît* seulement comme étant, et que le philosophe est obligé de se prononcer pour l'une d'entre elles, de préférence aux autres. Et comme on est en droit d'attendre d'une philosophie quelconque qu'elle donne les moyens d'effectuer la séparation non pas au coup par coup, mais de façon suffisamment systématique, on peut conclure que toutes les philosophies, même quand elles évitent de se présenter explicitement sous la forme du système et proclament ouvertement leur hostilité de principe à celle-ci, sont nécessairement systématiques à leur façon, sous peine de ne pas être réellement des philosophies dignes de ce nom.

On a cru parfois possible — c'est le principe de l'éclectisme — une sorte de conciliation et de synthèse entre les systèmes qui consisterait à ne retenir dans chacun d'entre eux que ce qui peut être accepté comme vrai. Mais c'est une idée à laquelle il faut renoncer entièrement si on considère que tous les systèmes philosophiques dignes de ce nom reposent nécessairement sur le choix plus ou moins axiomatique de principes premiers qui diffèrent d'un système à un autre et sont incompatibles entre eux, la construction du système consistant à tirer d'eux, par la méthode déductive, des conséquences dont certaines sont susceptibles de contredire ouvertement le sens commun. C'est le genre de conception qui est défendu par les philosophes comme Martial Gueroult et son élève Jules Vuillemin. Du premier, le deuxième a repris entièrement l'idée que les systèmes philosophiques se distinguent constitutivement les uns des autres par les principes initiaux et les moyens de preuve spécifiques en faveur desquels ils optent. Cela implique qu'on ne doit surtout pas rêver de les mettre d'accord entre eux et de rétablir l'harmonie et l'unité de la philosophie en général avec le sens commun.

Autrement dit, en philosophie, on ne peut pas exploiter simultanément toutes les possibilités que la classification des systèmes est en mesure de répertorier et d'énumérer. La première obligation que l'on a est de choisir, autant que possible avec de bonnes raisons. Mais les raisons ne sont jamais de l'espèce démonstrative et on peut encore moins compter sur le sens commun pour valider le choix. Il arrive même à Vuillemin de suggérer qu'il n'existe pas de « critère de décision rationnel » entre les systèmes, ce qui soulève évidemment une question redoutable, car s'il n'y a pas de critère de cette sorte, sur quoi s'appuie en fin de compte le choix ? Ce n'est évidemment pas la même chose de constater qu'il n'y a pas de démonstrations ni de réfutations proprement dites en philosophie et de soutenir que la décision pourrait bien être en fin de compte plus ou moins irrationnelle.

Les représentants de l'école éclectique éprouvent généralement une sympathie particulière pour la philosophie du sens commun. Théodore Jouffroy est, comme Victor Cousin, un admirateur de Thomas Reid et de la philosophie du sens commun écossaise. Il s'est même occupé à un moment donné de la préparation d'une édition en six volumes des œuvres de Reid. La philosophie du sens commun est, selon lui, la seule qui soit susceptible de posséder une valeur

absolue, et non pas seulement relative ; et elle a été effectivement capable de résister et de survivre à tous les changements historiques. La position que défend Jouffroy à propos du sens commun implique une conséquence importante et à laquelle il tient beaucoup : *stricto sensu*, la vérité complète n'est pas réellement à la portée des philosophes, considérés individuellement, même s'il est entendu qu'ils doivent faire et font généralement de leur mieux pour parvenir à elle ; elle n'est, en fait, accessible réellement qu'à la collectivité dont ils sont les membres.

Or le sens commun ne peut, selon Vuillemin, en aucun cas servir de tribunal permettant de juger et de départager les systèmes, pour la raison suivante :

« Si un système philosophique devait sélectionner certains principes et en rejeter d'autres, le choix serait dépourvu de toute espèce de justification et la sensation de surprise ne serait pas dissipée si on ne montrait pas que l'acceptation antérieure non critique de prémisses qui sont à présent questionnées exprimait une pure illusion. Tout système, même quand il est réputé pour sa parenté avec le sens commun, est conduit à des conclusions qui s'opposent au sens commun. Ainsi, Diodore (pour résoudre le problème posé par ce qu'on appelle l'"argument dominateur") est obligé de refuser toute espèce de rôle aux prédicats de disposition. Il ne fait place à la possibilité qu'en tant que ce qui est ou sera. Aristote, de son côté, sauve la liberté (conçue comme le pouvoir de choisir entre plusieurs options), mais uniquement en payant le prix de l'acceptation de futurs contingents complètement indéterminés et de propositions sans valeur de vérité. Mais, du point de vue d'Aristote, l'actualité sans défaut de l'univers mégarique, qui dénie tout sens à la délibération humaine, réduit cet univers à une pure apparence. Les Mégariques, pour leur part, considéreraient les choses peu probables qui sont admises par Aristote comme autant d'indications du préjugé subjectif qui est inscrit dans une définition de la liberté comme étant un empire à l'intérieur de la nature². »

L'argument dominateur, qui a trait au problème de la nécessité et de la contingence, joue, dans l'esprit de Vuillemin, un rôle structurant et organisateur comparable, pour la philosophie de l'action et la philosophie morale, à celui que les apories de Zénon concernant la continuité et le mouvement jouent pour la philosophie de la nature. Dans les deux cas, on se rend compte que tout système philosophique digne de ce nom est contraint par nature de rabaisser au statut d'apparences ou d'illusions pures et simples des choses que le sens commun ou des systèmes rivaux considèrent comme des réalités indiscutables. Une conséquence qui résulte inévitablement de cela est que, même s'il a pu y avoir historiquement des philosophies qui ont prétendu représenter le sens commun, il ne peut pas y avoir à proprement parler de philosophie du sens commun. Et il ne peut pas non plus, du reste, pour un philosophe comme Vuillemin, y avoir une philosophie du langage ordinaire, puisque, de même qu'elle implique une rupture avec le sens commun, la philosophie implique le recours à un usage nouveau du langage qui obéit à des exigences foncièrement différentes de celles de l'usage ordinaire, préphilosophique.

2. *What Are Philosophical Systems ?*, pp. 113-114.

Vuillemin observe à un moment donné que « la classification [des systèmes philosophiques] n'entraîne pas de philosophie de l'histoire de la philosophie particulière. Néanmoins, elle exclut un mythe populaire qui identifie le Vrai avec la Totalité, un concept probablement inconsistant » (*ibid.*, p. 130). Mais il faut souligner que le Vrai peut encore moins être identifié à une partie commune entre les systèmes, qui serait susceptible éventuellement de bénéficier de l'approbation du sens commun. Le vrai ne peut résider ni dans une réunion ni dans une intersection entre les différents systèmes, de quelque façon qu'elles soient conçues. La classification des systèmes philosophiques exclut donc tout de même au moins une option, à savoir celle de l'éclectisme, qui a pour effet d'endormir la raison philosophique et de l'encourager à la paresse et à la confusion en la dispensant de choisir et d'explorer réellement les conséquences qui résultent du choix.

Vuillemin n'est, bien entendu, pas le premier à s'être lancé dans une entreprise de classification systématique des systèmes philosophiques. Pour s'en tenir à la tradition philosophique française, des tentatives avaient déjà été effectuées dans ce sens, par exemple par des philosophes comme Victor Cousin et Charles Renouvier. Renouvier, du reste, dans son *Essai de classification systématique des doctrines philosophiques* (1885-1886), ridiculise impitoyablement l'embryon ou le semblant de classification proposé par Cousin, qu'il considère comme complètement arbitraire, et essaie de construire, pour sa part, quelque chose d'un peu plus sérieux. Ce qui est nouveau et important chez Vuillemin est le fait de proposer une classification qui repose sur un principe d'organisation authentique et qui permet de remonter aux raisons *a priori* de la séparation qui s'effectue et de la distinction qui s'instaure entre les philosophies. Elle s'appuie sur une classification préalable des formes de prédication fondamentales et elle permet de déterminer ce que l'on pourrait appeler l'espace logique de la philosophie ou l'espace des possibilités qui s'offrent à elle. Il y a assurément un nombre indéfini de *systèmes* philosophiques possibles, puisque les systèmes sont susceptibles d'être réinterprétés et réécrits un nombre illimité de fois, notamment pour répondre à des exigences qui résultent de l'évolution des connaissances scientifiques. Mais il n'y a qu'un nombre fini de *formes* de systèmes possibles.

En dépit du discrédit qui pèse généralement sur ce genre de doctrine, on a jugé bon de s'attarder quelque peu, dans le cours, sur le problème que pose le cas de l'éclectisme. Celui-ci correspond justement, dans l'histoire de la philosophie, à une période dans laquelle les représentants de la discipline ont été spécialement tourmentés et même obsédés par le problème que pose la pluralité apparemment irréductible des réponses et l'impossibilité de parvenir à des vérités sur lesquelles tout le monde pourrait en principe tomber d'accord en philosophie. Comme le dit Jouffroy — un des représentants, considéré en son temps comme l'un des plus brillants, mais aujourd'hui à peu près oublié, de l'école — dans un texte posthume, intitulé « De l'organisation des sciences philosophiques », qui a été publié en 1842, on pourrait décrire la philosophie comme « cette science si illustre dans l'histoire de l'humanité, et dont la destinée semble avoir été depuis

deux mille ans d'attirer et de fatiguer par un charme et une difficulté également invincibles les plus grands esprits qui aient honoré, qui honorent l'espèce humaine³ », sans avoir jamais réussi à décider l'une quelconque des questions qu'elle pose et à établir réellement la vérité de l'une quelconque des propositions qui y sont affirmées.

Bien entendu, la question du pluralisme et celle de la décidabilité des problèmes philosophiques perdent immédiatement leur caractère préoccupant si on se représente les systèmes philosophiques, implicitement ou explicitement, sur le modèle des œuvres d'art (on ne peut pas être tenté sérieusement de considérer les productions artistiques comme capables de se contredire et de se réfuter les unes les autres) ; mais il reste crucial aussi longtemps que les systèmes continuent à être conçus comme des constructions théoriques et explicatives rivales, dont on peut constater au premier abord qu'elles se contredisent souvent de façon explicite et radicale. Renouvier proteste justement contre la tendance que l'on a, sur ce point, à remplacer le vrai par le beau et à réconcilier un peu trop facilement les systèmes en les jugeant sur des critères essentiellement esthétiques. C'est encore un aspect du problème qui, bien entendu, n'a rien perdu de son actualité.

Vuillemin insiste sur le fait que l'historien de la philosophie authentique, par opposition au simple chroniqueur, préfère instinctivement les systèmes exclusifs et purs aux formations hybrides, composites et conciliatrices. Mais les raisons que l'on peut avoir de rejeter l'éclectisme ne peuvent, semble-t-il, être tout à fait convaincantes, que si, d'une part, on accepte d'affronter réellement les deux questions qu'il se posait, à savoir celle de la décidabilité des questions philosophiques et celle de la possibilité de parler de vérité et de fausseté à propos de ce qu'affirment les philosophes, et si, d'autre part, on est en mesure d'y répondre de façon plus satisfaisante qu'il ne l'a fait. En ce qui concerne la deuxième question, Vuillemin tire de son entreprise de classification des systèmes philosophiques la conclusion que la pluralité irréductible des options possibles rend extrêmement problématique et même probablement impossible l'application de la notion de vérité (en tout cas, si ce dont il est question ici est la vérité au sens usuel du terme) à la philosophie. Et pour ce qui est du problème de la décidabilité, il faut abandonner l'espoir de voir un système philosophique particulier réussir à s'imposer un jour de façon définitive et une réponse déterminée et univoque aux problèmes philosophiques émerger pour finir de la confrontation qui se poursuit depuis plus de vingt-cinq siècles. Une paix au moins apparente peut certes régner pendant de longues périodes sur ce que les philosophes eux-mêmes ont parfois appelé le champ de bataille de leur discipline ; mais, comme le dit Vuillemin, c'est (et cela restera probablement toujours) la paix de la résignation plutôt que celle de la victoire.

3. Théodore Jouffroy, « De l'organisation des sciences philosophiques » (1842), in *Nouveaux mélanges philosophiques*, précédés d'une notice et publiés par P. H. Damiron, quatrième édition, Hachette, Paris, 1882, p. 66.

Gueroult et Vuillemin considèrent les systèmes philosophiques comme correspondant non pas à une vérité proprement dite, mais plutôt à des possibilités de vérité différentes entre lesquelles il faut faire un choix, sans avoir la possibilité de démontrer que l'une d'entre elle est la vraie (celle qui est réalisée effectivement). Gueroult suggère que le philosophe choisit en quelque sorte librement d'actualiser une de ces possibilités par un acte qui ne fait pas intervenir uniquement l'intellect, mais également la volonté, et qui comporte une dimension morale — il peut même être comparé en un certain sens à ce qui se passe quand Dieu, après l'avoir reconnu, choisit librement de faire exister le meilleur des mondes possibles. Mais si, comme le souligne Vuillemin, il n'y a pas, dans le cas des systèmes philosophiques, de hiérarchie objective des perfections susceptible de déterminer le choix du meilleur (en l'occurrence, du meilleur système), la comparaison est foncièrement inadéquate et la question de la rationalité du choix reste absolument entière.

Sur ce point, une comparaison avec la façon dont Renouvier essaie de résoudre la question présente un intérêt particulier. Comme Gueroult et Vuillemin, Renouvier est un ennemi farouche de l'éclectisme, dont il considère, du reste, que le hégélianisme n'est qu'une version plus théorique, plus savante et apparemment plus noble. Et il rappelle avec insistance que les systèmes philosophiques s'opposent réellement et parfois violemment les uns aux autres — en ce sens que certains contiennent des assertions de propositions dont les autres contiennent au contraire les négations explicites — et qu'il est par conséquent tout à fait exclu qu'ils puissent être vrais en même temps. L'éclectisme commet, par conséquent, une faute à la fois contre la logique et contre la morale. Renouvier croit, lui aussi, à l'importance cruciale de la consistance et à celle du choix. La philosophie est tenue, dans ses assertions, de respecter à la fois le principe de non-contradiction et le principe du tiers exclu ; et il est facile de constater que même les éclectiques choisissent, de toute façon, bel et bien en pratique et, comme le montre l'exemple de Victor Cousin, sont tout à fait capables de pratiquer, eux aussi, de façon plus ou moins arbitraire la condamnation radicale et l'exclusion pure et simple.

Renouvier remplace, pour sa part, la conception hégélienne de la philosophie comme étant un processus historique impersonnel par l'idée qu'une philosophie résulte de la décision essentiellement personnelle de répondre par oui ou par non à un certain nombre de questions qui sont, dit-il, « posées catégoriquement » (*op. cit.*, tome 1, p. 3), ce qui signifie qu'elles contraignent réellement le penseur individuel à faire un choix. Il est dans l'obligation de choisir entre des propositions opposées, relativement aux termes principaux sur lesquels se fonde la classification des doctrines. Et le choix est réellement individuel, ce qui oblige à admettre que « la raison est personnelle dans ses déterminations » (*ibid.*, tome 2, p. 355, note 1). Renouvier soutient que chaque système philosophique « est l'œuvre personnelle, ou du moins l'affirmation personnelle d'un penseur, placé sous l'influence d'un certain tempérament intellectuel et passionnel, d'une cer-

taine éducation, d'un certain milieu, et conduit par l'étude et la réflexion à un point de vue propre auquel il se résout à demeurer fixé » (*ibid.*, tome 2, p. 355).

C'est une conception pour laquelle des philosophes comme Gueroult et Vuillemin ne peuvent, bien entendu, avoir aucune sympathie. Mais ils nous laissent, d'une certaine façon, eux-mêmes en présence de la question cruciale et lancinante : sur quoi repose en fin de compte le choix qui est fait entre les systèmes philosophiques et ne risque-t-il pas d'être déterminé en dernier ressort par des facteurs qui sont essentiellement subjectifs et personnels ou en tout cas presque complètement extérieurs à la philosophie elle-même ? Autrement dit, n'y a-t-il pas lieu de craindre que l'effort de rationalité, dans le cas de la philosophie, ne trouve à s'exercer réellement que dans le cadre de la conception et de la construction des systèmes, et ne soit condamné à s'arrêter plus ou moins au moment où il est question de choisir entre eux, la voix de la raison devant alors laisser à des instances et à des raisons (ou des causes) d'une autre sorte le soin de décider ?

La question est d'autant plus sérieuse que, chez Vuillemin, la possibilité d'une comparaison véritablement rationnelle entre les systèmes peut sembler compromise par le fait que, quand on essaie de confronter les unes aux autres les différentes options, on risque de se heurter pour commencer à un problème de traduction, qui ne peut être à bien des égards qu'un problème de « traduction radicale » d'une certaine sorte, puisqu'il n'est pas du tout certain que les concepts et les propositions, quand ils passent d'un système à un autre, conservent la même signification. Si on adopte le point de vue holiste du « structuralisme philosophique », le terme de la comparaison ne peut être que le système pris comme un tout ; mais il semble également que les systèmes soient en fin de compte plus ou moins incommensurables et que le choix doive, en tout cas, précéder la comparaison, pour autant qu'elle est possible, plutôt qu'il n'en résulte (pour comparer, il faut avoir déjà adopté une certaine hiérarchie des intérêts et des préférences, autrement dit un système, et une traduction plus ou moins plausible et acceptable dans le langage du système que l'on a choisi de ce que les autres systèmes disent dans le leur). Un certain degré et une certaine forme de relativisme semblent donc à peu près inévitables ; et tout le problème est de savoir dans quelle mesure ils sont réellement acceptables.

Quatre questions principales ont été abordées pour finir dans le cours :

1) La science peut-elle, au moins dans certains cas, nous contraindre à un choix déterminé entre les options philosophiques qui se proposent ? (La réponse de Vuillemin à cette question est un non résolu et argumenté.)

2) Méthode axiomatique et philosophie : qu'en est-il réellement de la place occupée et du rôle joué concrètement par la méthode axiomatique dans le travail des philosophes ? (Il n'est pas certain qu'ils soient en pratique aussi constitutifs et déterminants que le suggère Vuillemin.)

3) Formes de la prédication, assertions fondamentales et systèmes philosophiques.

4) Un exemple paradigmatique : l'Argument de Diodore et les systèmes de la nécessité et de la contingence. Le travail se poursuivra l'année prochaine à partir d'une analyse détaillée de cet exemple, des problèmes que pose sa reconstruction et de la façon dont il peut être utilisé comme principe de division entre les philosophes et de classification des systèmes philosophiques.

B. Séminaire

Le thème du séminaire de cette année était « L'empirisme logique et son héritage ». Il avait pour but de montrer que, si, comme on s'empresse généralement de l'affirmer, l'empirisme logique est réellement mort et l'est depuis un bon moment déjà, il n'en a pas moins laissé un héritage important et même essentiel, que nous avons tout intérêt à continuer à étudier et à exploiter. Le séminaire a donné à un public nombreux et passionné l'occasion d'entendre quelques-uns des meilleurs spécialistes mondiaux de l'histoire et de la philosophie de l'empirisme logique, et de participer avec eux à des échanges et à des discussions dont la qualité et l'intérêt ont été d'un bout à l'autre remarquables. On a d'ailleurs profité de cette occasion pour donner à certains d'entre eux, comme Paolo Mancosu, la possibilité de s'exprimer dans un cadre plus large et auprès d'un public moins spécialisé, en les faisant bénéficier également d'une invitation émanant de l'Assemblée des Professeurs elle-même. Même si elle n'avait pas de rapport direct avec le séminaire, la série de quatre conférences qui a été donnée au mois de juin par Michael Friedman, également pour répondre à une invitation du Collège de France, sur « La controverse de Davos et ses suites (Carnap, Cassirer, Heidegger) » a, dans les faits, complété et clôturé de la façon la plus magistrale qui soit le travail d'exploration et d'analyse historique, philosophique et épistémologique accompli cette année.

L'impression globale que l'on peut en retirer est, d'une part, que le regain d'intérêt qui se manifeste depuis quelque temps, notamment chez de jeunes philosophes qui comptent parmi les plus brillants de leur génération, à l'égard de l'empirisme logique en général et du Cercle de Vienne en particulier se confirme de plus en plus et, d'autre part, qu'il n'a rien à voir avec un engouement circonstanciel et passager, puisque les progrès considérables que les recherches récentes ont permis de réaliser dans la connaissance et la compréhension de cette tradition philosophique montrent à chaque fois que l'attrait qu'elle continue à exercer est justifié par une actualité réelle et concrète.

La série d'exposés auxquels a donné lieu le séminaire a été conçue et présentée de la façon suivante :

10 janvier : Massimo Ferrari (Université de Turin), *Deux voies de l'empirisme logique. Schlick, Carnap et les origines de l'Aufbau*.

17 janvier : Jacques Bouveresse (Collège de France), *Carnap. Gödel et la question de la nature des mathématiques*.

24 janvier : Pascal Engel (Université de Genève, Institut Jean Nicod), *La justification pragmatique de l'induction de Reichenbach revisitée*.

31 janvier : Alexis Bienvenu (Université Paris 1, IHPST), *Critiques subjectivistes non-bayésiennes du fréquentisme de Reichenbach*.

7 février : Pierre Wagner (Université Paris 1, IHPST), *Nature et fonction de la logique chez Carnap*.

14 février : Edwin Glassner (Institut Wiener Kreis, Vienne), *Space-Time Theories, Schlick's Phenomenal Spaces and the Possibility of Qualia Inversion*.

21 février : Sandra Laugier (Université Jules Verne, Amiens), *Naturaliser l'analyticité ? Adéquation, assentiment et accord*.

28 février : Jocelyn Benoist (Université Paris I), *Un empirisme sans expérience ? — Schlick sous la critique de Lewis*.

7 mars : Aude Bandini (Université de Provence, Aix-Marseille), *L'héritage de Carnap : la sémantique fonctionnelle de Wilfrid Sellars*.

14 mars : Delphine Chapuis-Schmitz (Collège de France, Université Paris 1), *Holisme sémantique et holisme de la confirmation, Schlick et Carnap vs. Quine*.

21 mars : Thomas Uebel (Université de Manchester), *Neuratlh in the Protocol Sentence Debate*.

28 mars : Paolo Mancosu (University of California, Berkeley), *Theories de l'explicitation du néopositivisme à nos jours*.

Au nombre des activités de la Chaire, on peut compter également l'organisation du Colloque interdisciplinaire destiné à célébrer le centenaire de la mort de Boltzmann : « Mathématiques, physique et philosophie : journée du centenaire de la mort de Ludwig Boltzmann (1844-1906) » et la poursuite des travaux du petit groupe de recherche franco-allemand qui fonctionne depuis quelques années déjà sur les relations de la philosophie et de la littérature et continuera à le faire l'année prochaine.

PUBLICATIONS

A. Ouvrages

— *Peut-on ne pas croire ?* Sur la vérité, la croyance et la foi, Éditions Agone, Marseille, 2007.

— *Les Voix de Karl Kraus : le satiriste et le prophète*, Éditions Agone, Marseille (à paraître, septembre 2007).

B. Articles et conférences

— « Santé et maladie dans la philosophie et dans la vie », conférence donnée au Colloque de Berlin, « Philosophie als Lebensform — Wittgensteins Philosophie zwischen Theorie und Praxis », 6-7 octobre 2006 (à paraître dans les Actes du colloque).

— « Do We Need Truth ? », conférence donnée à Lisbonne au Colloque organisé pour la célébration du cinquantenaire de la Fondation Gulbenkian, « Que valores para este tempo ? », 25-27 octobre 2006 (à paraître dans les Actes du colloque).

— « Éthique et littérature », rencontre-débat avec Sandra Laugier dans le cadre de « Citéphilo » (Lille, 14 novembre 2006). « Karl Kraus : un journaliste en guerre », rencontre-débat avec Gerald Stieg et Sandra Laugier, « Citéphilo » (14 novembre 2006).

— « Ludwig Boltzmann, la science autrichienne et le problème de sa réception à l'étranger », contribution au Colloque international « Autriche-France : transfert d'idées et réception productive », organisé par l'Université de Cergy-Pontoise et l'Université Paris III (17-18 novembre 2006).

— « Ludwig Boltzmann et le problème de l'explication dans les sciences », contribution au colloque « Mathématiques, physique et philosophie : Journée du centenaire de la mort de Ludwig Boltzmann », organisée par le Collège de France (22 novembre 2006).

— « Karl Kraus, le monde intellectuel et la presse », in *Pour une analyse critique des médias*, Le débat public en danger, sous la direction d'Éveline Pinto, Éditions du Croquant, 2007, pp. 71-94.

— « On en est là ... », *ibid.*, pp. 211-229.

— « Le besoin de croyance et le besoin de vérité », Conférence donnée au CLAS du Collège de France (13 février 2007).

— « La nuit qui vient : Karl Kraus et les années 1919-1933 en Allemagne et en Autriche », conférence donnée au Théâtre Saint-Gervais, Genève, le 2 avril 2007.

— « Les systèmes philosophiques », exposé à la MAFPEN, Lycée Pierre de Fermat, Toulouse (15 mars 2007).

— « Peut-on ne pas croire ? », rencontre-débat à la Librairie « Ombres blanches », animée par Patrick Dupouey, Toulouse (16 mars 2007).

— « Peut-on ne pas croire ? », rencontre-débat à la Librairie « Les Sandales d'Empédocle », animée par Louis Ucciani, Besançon (12 avril 2007).

— « Rhétorique sanglante », Entretien avec Anne Pitteloud, *Le Courrier* (Genève), 31 mars - 1^{er} avril 2007, pp. 19-20.

— « Genauigkeit und Leidenschaft : Das Problem des Essays und des Essayismus im Werk Robert Musils », in *Musil-Forum, Studien zur Literatur der klassischen Moderne*, im Auftrag der Internationalen Robert-Musil-Gesellschaft herausgegeben von Mathias Luserke-Jaqui und Rosmarie Zeller, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 2007, traduction allemande de Rosmarie Zeller, pp. 1-56.

— « Au commencement, les médias étaient déjà pires », causerie-débat avec Normand Baillargeon à la Librairie *Zone libre*, Montréal, 12 mai 2007.

— « Sur la vérité, la croyance et la foi », causerie-débat avec Philippe Despoix et Walter Moser à la Librairie *Olivieri*, Montréal, 14 mai 2007.

— Entretien avec Leneide Duarte-Plon sur la religion, *Folha de Sao Paolo*, Supplément Littéraire, dimanche 13 mai 2007.

— « Masse, puissance et résistance », *Austriaca*, n° 61 (décembre 2005) (*Elias Canetti à la Bibliothèque nationale de France*), Études réunies par Gerald Stieg, pp. 9-27.

