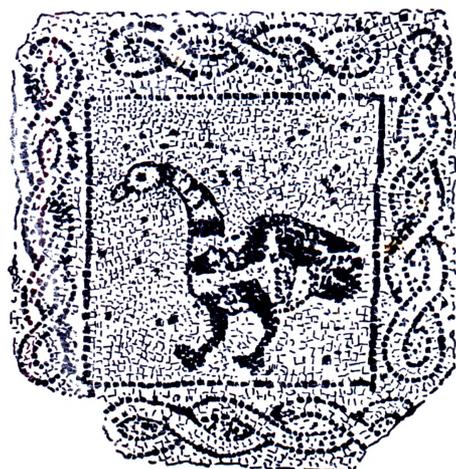

THÉORIE

COURS DE PHILOSOPHIE POUR SCIENTIFIQUES

LOUIS ALTHUSSER

PHILOSOPHIE
ET
PHILOSOPHIE SPONTANÉE
DES SAVANTS
(1967)



FRANÇOIS MASPERO

PARIS

« THEORIE »

Collection dirigée par Louis Althusser

philosophie et philosophie spontanée des savants

DU MÊME AUTEUR

CHEZ LE MÊME ÉDITEUR

Pour Marx (1965).

Lire Le Capital (1965), en collaboration avec Jacques Rancière, Pierre Macherey, Etienne Balibar et Roger Establet. 2 volumes. (Épuisé.)

Lire Le Capital (1968), nouvelle édition, en collaboration avec Etienne Balibar, Roger Establet, Pierre Macherey, Jacques Rancière (Petite Collection Maspero, 4 volumes).

Lénine et la philosophie, suivi de *Marx et Lénine devant Hegel* (1969).

Réponse à John Lewis (1973).

CHEZ D'AUTRES ÉDITEURS

Montesquieu, la politique et l'histoire (P. U. F., 1959).

Manifestes philosophiques de Feuerbach, textes choisis 1839-1845 (traduction, P. U. F., 1960).

Présentation du Livre I du Capital de K. Marx (Garnier-Flammarion, 1969).

LOUIS ALTHUSSER

**PHILOSOPHIE
ET
PHILOSOPHIE SPONTANÉE
DES SAVANTS
(1967)**

FRANÇOIS MASPERO

1, place Paul Painlevé-V°

PARIS

1974

Avertissement

Cette Introduction au « Cours de philosophie pour scientifiques » a été prononcée en octobre-novembre 1967 à l'École normale supérieure.

Nous avons alors à plusieurs amis, intéressés par les problèmes de l'histoire des sciences, et des conflits philosophiques auxquels elle donne lieu, frappés par la lutte idéologique et les formes qu'elle peut prendre chez les intellectuels de la pratique scientifique, décidé de nous adresser à nos collègues en un cours public.

Cette expérience, inaugurée par l'exposé que voici, et poursuivie par les interventions de Pierre Macherey, Etienne Balibar, François Regnault, Michel Pécheux, Michel Fichant et Alain Badiou, devait durer jusqu'à la veille des grands événements de 1968.

Les textes des cours furent aussitôt ronéotypés, et ils se répandirent assez vite. Certains furent même dans la suite reproduits en province à l'initiative d'étudiants (Nice, Nantes).

Dès le début, nous avons formé le projet, peut-être précipité, de publier ces cours. Une « série » fut ouverte à cette fin dans la Collection THÉORIE, qui sortit en 69 les cours de M. Pécheux et M. Fichant (*Sur l'histoire des sciences*) et de A. Badiou (*Le Concept de modèle*). Les autres cours annoncés ne purent, pour différentes raisons, paraître.

C'est pour répondre à de nombreuses demandes que je publie aujourd'hui, avec un grand retard, mon Introduction de 67, sur *la philosophie et la philosophie spontanée des savants*.

A l'exception de la moitié du premier cours et de la critique de Jacques Monod, que j'ai reproduites sans rien y changer, j'ai repris le reste de ce cours : pour rendre plus lisible ce qui n'était qu'une improvisation hâtive, et aussi pour développer certaines formules qui étaient restées à l'état d'esquisse, souvent énigmatique.

Mais j'ai tenu à respecter pour l'essentiel les *limites* théoriques de cet essai, qu'on voudra bien lire comme un essai *daté*.

Je le publie aussi comme un témoignage rétrospectif. On y trouvera en effet les premières formules qui ont « inauguré » un tournant dans nos recherches sur la philosophie en général et la philosophie marxiste en particulier. Auparavant en effet (dans *Pour Marx* et *Lire « Le Capital »*), je définissais la philosophie comme « théorie de la pratique théorique ». Or, dans ce cours apparaissent de nouvelles formules : la philosophie, qui n'a pas d'*objet* (comme une science a un objet), a des *enjeux*, la philosophie ne produit pas des connaissances, mais énonce des *Thèses*, etc. Les *Thèses* ouvrent la voie à la position *juste* des problèmes de la pratique scientifique et de la pratique politique, etc.

Formules encore schématiques, qui exigent un long travail pour les préciser et les compléter. Mais du moins indiquent-elles un ordre de recherche, dont on trouvera la trace dans des ouvrages ultérieurs.

14 mai 1974

1^{er} COURS

Notre affiche annonçait un cours d'initiation à la philosophie pour scientifiques.

Je vois parmi vous des mathématiciens, des physiciens, des chimistes, des biologistes, etc. Mais aussi des spécialistes des « sciences humaines », et, qu'ils veuillent m'excuser, ce qu'il est convenu d'appeler de simples « littéraires ». Peu importe : ce qui vous réunit, c'est soit une réelle expérience de la pratique scientifique, soit l'espoir de donner à votre discipline la forme d'une « science », et en plus, naturellement, la question : qu'attendre de la philosophie ?

Vous avez devant vous un philosophe : ce sont des philosophes qui ont pris l'initiative de ce cours, l'ayant jugé possible, opportun, et utile.

Pourquoi ? Parce que, à force de pratiquer les œuvres de l'histoire de la philosophie et des sciences, et de fréquenter nos amis scientifiques, nous nous sommes fait une certaine idée des rapports que la philosophie entretient nécessairement avec les sciences. Mieux encore : une certaine idée des rapports que la philosophie *devrait* entretenir avec les sciences pour les servir au lieu de les asservir. Mieux encore : parce que nous nous sommes fait, au prix d'une expérience extérieure à la philosophie et aux sciences, mais indispensable à l'intelligence de leur rapport, une certaine idée de *la* philosophie propre à servir les sciences.

Et puisque c'est nous, philosophes, qui avons pris cette initiative, il est juste que nous fassions les premiers pas : en parlant d'abord de notre discipline, la philosophie. Je vais donc tenter, en termes aussi simples et clairs que possible,

de vous donner une première idée de la philosophie. Je ne me propose pas de vous présenter une théorie de la philosophie, mais, beaucoup plus modestement, une description de sa manière d'être et de sa manière d'agir : disons de sa *pratique*.

D'où le plan de ce premier cours. Il comprendra deux parties :

1. Une « mise en place » de notions de base, aboutissant à l'énoncé de vingt et une Thèses philosophiques.
2. L'examen sommaire d'un exemple concret, où l'on pourra voir la plupart de ces Thèses exercer leur « fonction » philosophique propre.

I. *Notions de base*

Ce cours va commencer par l'énonciation d'un certain nombre de propositions didactiques et dogmatiques. Ces adjectifs, je ne l'ignore pas, n'ont pas bonne presse. Mais ce n'est pas grave : il ne faut céder ni au fétichisme, ni au contre-fétichisme des mots.

Des propositions *didactiques* : car aucun cours n'échappe au cercle de l'exposition pédagogique. Pour donner une idée d'une question, il faut bien commencer, donc donner d'abord des définitions d'apparence arbitraire, qui ne seront démontrées ou justifiées que plus tard.

Des propositions *dogmatiques* : cet adjectif tient à la nature de la philosophie. Définition : j'appelle dogmatique toute proposition qui revêt la forme d'une *Thèse*. J'ajoute : « les propositions philosophiques sont des Thèses », donc des propositions dogmatiques.

Cette proposition est elle-même une Thèse philosophique.

Donc *Thèse 1*. Les propositions philosophiques sont des Thèses.

Cette Thèse est énoncée sous forme didactique : elle sera explicitée et justifiée plus tard, chemin faisant. Mais je précise en même temps que c'est une Thèse, c'est-à-dire une proposition dogmatique. J'insiste donc : une proposition philosophique est une proposition dogmatique, et pas seu-

lement une proposition didactique. La forme didactique est destinée à disparaître dans l'exposé. Mais le caractère dogmatique subsistera.

D'emblée, nous touchons à un point sensible. Que peut bien vouloir dire « dogmatique », non pas en général, mais dans notre définition ? Pour en donner une première idée élémentaire, je dirais ceci : les Thèses philosophiques peuvent être tenues pour des propositions dogmatiques *négativement*, dans la mesure où elles ne sont pas susceptibles de démonstration au sens *strictement* scientifique (au sens où l'on parle de démonstration en mathématiques et en logique), ni de preuve au sens *strictement* scientifique (au sens où l'on parle de preuve dans les sciences expérimentales).

Je tire alors de cette *Thèse 1* une *Thèse 2* qui l'explique. Les Thèses philosophiques, ne pouvant être l'objet de démonstration ou de preuves scientifiques, ne peuvent être dites « vraies » (démonstrées ou prouvées, comme en mathématiques et en physique). Elles peuvent seulement être dites « justes ».

Thèse 2. Toute Thèse philosophique est dite juste ou non.

Que peut bien signifier « juste » ?

Pour en donner une première idée, voici : l'attribut « vrai » implique avant tout un rapport à la théorie ; l'attribut « juste », avant tout un rapport à la pratique. (Ainsi : une décision juste, une guerre juste, une ligne juste.)

Arrêtons-nous un instant.

Il s'agissait simplement de donner une idée de la *forme* de notre cours. Comme cours, il énonce des propositions didactiques (justifiées dans la suite). Mais, comme cours de philosophie, il énonce didactiquement des propositions qui sont nécessairement des propositions dogmatiques : des Thèses. On notera : comme Thèses, les propositions philosophiques sont des propositions *théoriques*, mais comme pro-

positions « justes », ces propositions théoriques sont hantées par la *pratique*. J'ajoute une remarque paradoxale. Toute une tradition philosophique oppose depuis Kant le « dogmatisme » à la « critique ». Or, les propositions philosophiques ont justement pour effet de produire des distinctions « critiques », c'est-à-dire de « faire un tri », de séparer les idées les unes des autres et même de forger des idées *propres* à faire percevoir leur *séparation*, et sa nécessité. Théoriquement, on peut exprimer cet effet en disant que la philosophie « divise » (Platon), « trace des lignes de démarcation » (Lénine), produit (au sens de rendre manifestes, visibles) des distinctions, des différences. Toute l'histoire de la philosophie le montre : les philosophes passent leur temps à *distinguer* entre la vérité et l'erreur, entre la science et l'opinion, entre l'intelligible et le sensible, entre la raison et l'entendement, entre l'esprit et la matière, etc. Ils le *font* toujours : mais ils ne disent pas (sinon rarement) que la pratique de la philosophie consiste dans cette démarcation, dans cette distinction, dans ce tracé. *Nous le disons* (et nous dirons bien d'autres choses). En le reconnaissant, le disant et le pensant, nous nous séparons d'eux. Tout en prenant acte de la pratique de la philosophie, nous l'exerçons, mais pour la transformer.

Donc, la philosophie énonce des Thèses. Propositions qui ne donnent lieu ni à démonstration ni à preuves *scientifiques* au sens strict, mais à des *justifications rationnelles* d'un type particulier, distinct.

Cette Thèse implique aussitôt deux conséquences importantes :

1. la philosophie est une discipline différente des sciences (la « nature » de ses propositions suffit ici à l'indiquer).
2. il faudra exposer et justifier cette différence, et en particulier penser la *modalité* propre, spécifique, des propositions philosophiques : qu'est-ce qui distingue une Thèse d'une proposition scientifique ?

Dès le début, immédiatement, nous voyons que nous avons touché à un premier grand problème : qu'est-ce que la philosophie ? En quoi se distingue-t-elle des sciences ? Et qu'est-ce qui fait qu'elle s'en distingue ?

Je laisse ces questions en suspens. Je voulais seulement en deux Thèses vous donner une première idée : à quoi peuvent bien penser les philosophes qui vous parlent ? Il fallait quelques mots de présentation. Mais si, maintenant, nous faisons un peu connaissance ?



Vous n'êtes pas, vous, scientifiques, venus ici pour entendre ce que je viens de dire à l'instant. Vous ne saviez pas très bien ce qui vous attendait. Vous êtes venus pour différentes raisons : disons, par amitié, par intérêt, par curiosité.

Laissons l'amitié et tout ce qui peut tenir aux commodités de ce lieu : l'Ecole. Vous êtes venus par curiosité et intérêt. Des sentiments difficiles à définir.

Je ne crois pas me tromper pourtant en disant que votre intérêt et votre curiosité se rassemblent autour de deux pôles : l'un négatif, l'autre positif. Et que, si le négatif est très défini, le positif est plutôt vague. Voyons cela.

1. Le négatif

Soyons beaux joueurs. Voir de près des philosophes dans l'exercice de leur profession, c'est un spectacle qui vaut le déplacement ! Quel spectacle ? Mais le comique ! Bergson a expliqué (*Le Rire*) et Charlot a fait voir que le comique c'est toujours, à la limite, un homme qui rate une marche ou tombe dans un trou. Avec des philosophes, on est sûr de son

affaire : à un moment ou à l'autre, ils se cassent la figure. Derrière cette attente malicieuse ou maligne, il y a bel et bien une réalité : depuis Thalès et Platon, la philosophie et les philosophes « tombent dans les puits ». Comique de la chute. Mais mieux encore ! Car depuis Platon, c'est au-dedans d'elle-même que la philosophie tombe. Chute au deuxième degré : dans une *théorie philosophique de la chute*. En clair : le philosophe essaie, dans sa philosophie, de « redescendre » du ciel des idées pour rejoindre la réalité matérielle, il essaie de « redescendre » de sa théorie pour rejoindre la pratique. Chute « contrôlée », mais chute. Sachant qu'il tombe, il essaie de se « rattraper » dans une théorie de la chute (dialectique descendante, etc.) et il « tombe » quand même ! Double chute. Double comique.

Soyons beaux joueurs. Les philosophes sont des « mouches du coche ». Ce sont des intellectuels sans pratique. A distance de tout : leur discours n'est que le commentaire et la dénégation de cette distance. *A distance*, ils tentent de prendre le réel dans leurs mots, de l'insérer dans des systèmes. Les mots succèdent aux mots, les systèmes aux systèmes ; le monde lui, ailleurs, continue son cours, comme devant. La philosophie ? C'est alors le discours de l'impuissance théorique sur le vrai travail des autres (la pratique scientifique, artistique, politique, etc.). La philosophie : d'autant plus de prétention que moins de titres. Cette prétention produit de beaux discours. Soit : la philosophie comme prétention figurera donc parmi les beaux-arts. Un art. Nous revoici au spectacle. Cette fois à la danse, qui est la chute conjurée.

Oui, nous allons nous casser la figure. Notez que des scientifiques (comme tous les hommes engagés dans une pratique réelle) peuvent aussi se casser la figure. Mais ça se passe alors d'une certaine manière : quand ça leur arrive, ils constatent calmement le fait, ils se demandent pourquoi, ils rectifient leurs erreurs, et ils poursuivent leurs travaux. Mais quand un philosophe se casse la figure, cela se passe tout autrement : car il se casse la figure dans la théorie même qu'il énonce pour démontrer qu'il ne se casse pas la figure !

Il s'est *d'avance* relevé ! Vous connaissez beaucoup de philosophes qui ont reconnu qu'ils *s'étaient trompés* ? Un philosophe ne se trompe jamais !

En somme, derrière cette curiosité amusée, il y a une certaine idée comique et dérisoire de la philosophie. La conviction que la philosophie n'a pas de pratique, n'a pas d'objet, que son royaume ce sont les idées et les mots : un système qui peut être brillant, mais qui est dans le vide.

Reconnaissez que, même si, par tact, vous vous en défendez, vous n'êtes pas sans prendre quelque plaisir à la fréquentation de ces idées-là, ou de leurs sœurs.

Eh bien, je dis tout de suite que je reprends à mon compte *toutes ces idées* : car elles ne sont ni gratuites ni arbitraires. Mais je les reprendrai, naturellement, sous forme de *Thèses*, car à leur manière elles sont philosophiques, et concourent à définir la philosophie.

Thèse 3. La philosophie n'a pas pour objet les objets réels, ou un objet réel, au sens où une science a un objet réel.

Thèse 4. La philosophie n'a pas d'objet, au sens où une science a un objet.

Thèse 5. Il existe des « objets philosophiques », bien que la philosophie n'ait pas d'objet (au sens de la Thèse 4) : des « objets » intérieurs à la philosophie.

Thèse 6. La philosophie est faite de mots, agencés dans des propositions dogmatiques appelées Thèses.

Thèse 7. Les Thèses sont reliées entre elles sous la forme d'un *système*.

Thèse 8. La philosophie se « casse la figure » d'une manière particulière, différente : pour les autres. Pour elle, la philosophie ne se trompe pas. Il n'y a pas d'erreur philosophique.

Là encore, je procède didactiquement et dogmatiquement. Les explications viendront plus tard. Mais vous vous doutez bien que, pour tout vous accorder comme je fais, je garde une pensée de derrière. Vous vous doutez bien qu'en avançant des Thèses sur la philosophie *en général*, et aussi en les énonçant justement comme *Thèses*, je dis ce qui est, mais en même temps je prends mes distances : je prends déjà une position philosophique à l'égard de cette philosophie en général. Quelle position ? Cela aussi se verra plus tard.

2. Le positif

En vérité, vous n'êtes pas venus pour le seul plaisir de nous voir dans le drôle de nos acrobaties manquées. Pour nous, je vous accorde que nous sommes venus pour nous « casser la figure », mais d'une manière inédite, qui nous distingue de la majorité des philosophes, et le sachant parfaitement : *pour disparaître dans notre intervention*. Vous voyez que déjà nous prenons nos distances à l'égard de la Thèse 8.

Mais vous ? Qui vous attire et retient ici ? Je dirais : une sorte d'attente, des questions informulées et sans réponses, les unes peut-être fondées, les autres peut-être fausses. Mais, demandant ou attendant toutes une réponse : soit une réponse positive, soit une réponse qui montre la vanité de la question.

En très gros, cette attente (venant autant des scientifiques que des littéraires) peut être énoncée sous la forme suivante. Si on met de côté tout le détail des questions en sursis (on va y venir), elles donnent lieu ensemble à l'interrogation suivante : *n'y aurait-il pas, après tout, malgré tout, quelque chose à attendre de la philosophie ? N'y aurait-il pas, tout compte fait, dans la philosophie, quelque chose qui puisse intéresser nos affaires ? Les problèmes de notre pratique scientifique ou littéraire ?*

Ce genre d'interrogation est sans doute « dans l'air », puisque vous êtes ici. Non seulement par curiosité, mais par intérêt possible.

Si vous le permettez, nous allons procéder par ordre : en allant du plus superficiel au plus profond. Et à cet effet, distinguer trois niveaux dans les raisons de cet intérêt.

A. 1^{er} niveau

Il y a d'abord ce qu'il faut bien appeler la mode de l'interdisciplinarité. Se rencontrer entre représentants de différentes disciplines, voilà qui contient, par le temps qui court, toutes les promesses d'une solution-miracle. Cela se fait déjà entre scientifiques, et le C. N. R. S. lui-même le recommande. C'est un peu le grand mot d'ordre des Temps modernes. On en a même fait des villes, physiquement conçues pour la cohabitation et la concentration des seuls savants (Princeton, Atomgorod). Ça se « fait » aussi beaucoup, à tous les niveaux possibles, dans les sciences humaines. Alors pourquoi pas ici ? Pourquoi pas une rencontre entre philosophes, scientifiques et littéraires ? Allons plus loin : n'est-ce pas la présence de philosophes qui donnerait son sens à cette rencontre interdisciplinaire ? Est-ce que, bon gré mal gré, du fait de son excentricité à l'égard de toute discipline scientifique, le philosophe ne serait pas, *par nature*, l'artisan de l'interdisciplinarité, parce qu'il en serait le « spécialiste » ?

Derrière le terme d'interdisciplinarité, il peut y avoir des réalisations objectives définies importantes et incontestables. Nous allons en parler. Mais, derrière la généralité du mot d'ordre de l'interdisciplinarité, il y a aussi un mythe *idéologique*.

Pour la clarté de l'exposé, je prends donc date, en énonçant trois Thèses :

Thèse 9. Une proposition idéologique est une proposition qui, tout en étant le symptôme d'une réalité différente de

celle qu'elle vise, est une proposition fausse en tant qu'elle porte sur l'objet qu'elle vise.

Thèse 10. Le mot d'ordre de l'interdisciplinarité est un mot d'ordre qui exprime aujourd'hui, dans la majorité des cas, une proposition *idéologique*.

Thèse 11. La philosophie n'est ni une discipline interdisciplinaire ni la théorie de l'interdisciplinarité.

Je l'indique en passant : il est clair que par ces Thèses nous quittons de plus en plus le domaine d'une définition de la philosophie en général. A propos d'un enjeu (l'interdisciplinarité), nous prenons parti dans les débats intérieurs à la philosophie, pour marquer notre *position* philosophique propre. Est-ce qu'on ne pourrait définir la philosophie sans prendre position dans la philosophie ? Souvenez-vous de cette simple question.

B. 2° niveau

On rencontre ici, et c'est autrement sérieux, les problèmes posés par le gigantesque développement des sciences et des techniques. Problèmes intérieurs à chaque science, et problèmes posés par les relations entre plusieurs sciences (relations d'application d'une science à une autre). Problèmes posés par la naissance de sciences nouvelles, en des zones qui peuvent être dites, rétrospectivement, zones-frontières (ex. : chimie, physique, biochimie, etc.).

Il y a toujours eu des problèmes intérieurs à la pratique scientifique. Mais la nouveauté est qu'ils semblent se poser aujourd'hui en termes *globaux* : remaniement des anciennes sciences, redessin des anciennes frontières, etc. Ils se posent aussi en termes globaux au point de vue social : problèmes théoriques de la stratégie et de la tactique en matière de recherche ; problèmes des conditions et des conséquences matérielles et financières de cette stratégie et de cette tactique.

Alors on se demande : peut-il y avoir une stratégie et une tactique de la recherche ? Peut-il y avoir une direction de la recherche ? La recherche peut-elle être dirigée, ou doit-elle être libre ? En fonction de quoi doit-elle être dirigée : en fonction d'objectifs purement *scientifiques* ? En fonction d'objectifs *sociaux*, c'est-à-dire *politiques* (priorité des secteurs), avec toutes les conséquences financières, sociales et administratives que cela comporte : non seulement les crédits, mais aussi les rapports avec l'industrie et avec la politique, etc.

Et si on parvient à résoudre ces questions sur le plan général, quelles peuvent et doivent en être les conséquences sur le plan de la recherche des chercheurs eux-mêmes ? Peut-on penser une stratégie et une tactique intérieures à chaque recherche ? A la limite, y a-t-il des méthodes permettant de « guider » une recherche, des méthodes de la découverte scientifique ?

Tous problèmes devant lesquels les scientifiques sont hésitants et divisés. Il suffit de lire, par exemple, les discours officiels et technocratiques du Colloque de Caen, et les critiques des jeunes chercheurs de *Porisme*. Deux positions extrêmes : la liberté absolue d'un côté ; la planification de la recherche de l'autre. Entre les deux, la solution technocratique, de Caen, inspirée de « modèles » américains et soviétiques. A l'horizon, la solution chinoise.

Alors, devant la complexité et l'indécision de ces problèmes gigantesques, où il n'est plus question de la seule pratique scientifique immédiate (le chercheur dans son labo), mais du procès social de production des connaissances, de son organisation et en définitive de sa politique (et de celle qui la gouverne), alors on se demande : le philosophe, par hasard, n'aurait-il pas quelque chose à dire qui ressemble à des réponses à ces questions ? Par exemple, sur la grande alternative théorique et politique de la liberté et de la planification dans la recherche ? Sur les conditions et les buts sociaux et politiques de l'organisation de la recherche ? Ou même sur la méthode de la découverte scientifique ?

Pourquoi pas ? Puisque ce genre d'attente répond bel et bien à quelque chose qui tient à la prétention de la philosophie. Quand on traite le philosophe de touche-à-tout, et qu'on en rit, cela peut, à y regarder de plus près, se retourner : en termes nobles, ce touche-à-tout peut avoir des idées *sur le Tout*, sur la façon dont les choses tiennent entre elles, sur les problèmes de « totalité ». Vieille tradition, qui remonte à Platon, pour qui le philosophe est l'homme qui *voit* la connexion et l'articulation du Tout. Le philosophe a pour objet le Tout (Kant, Hegel...), il est le spécialiste de la « totalité ».

On trouve la même attente chez les littéraires, qui sont en gestation de sciences. Est-ce que le philosophe n'aurait pas d'idées sur la façon dont les sciences, les lettres, les arts, l'économie et la politique tiennent les unes aux autres, se conjuguent et peuvent s'articuler en un Tout ?

Il y a quelque chose de vrai dans cette attente et dans cette tradition. Le philosophe s'occupe bel et bien de *questions* qui ne sont pas étrangères aux *problèmes* de la pratique scientifique, aux problèmes du procès de production des connaissances, aux problèmes politiques et idéologiques, au problème du rapport entre tous ces problèmes. Qu'il le fasse *à bon droit* est une autre affaire : il le fait.

Mais les *questions* philosophiques ne sont pas les *problèmes* scientifiques. La philosophie traditionnelle peut donner des réponses à ses *questions*, elle ne donne pas de solution aux *problèmes* scientifiques ou autres — au sens où les scientifiques donnent des solutions à leurs problèmes. Ce qui veut dire : la philosophie ne résout pas les problèmes scientifiques au lieu et place de la science ; les questions de la philosophie ne sont pas les problèmes des sciences. Ici encore, nous prenons position dans la philosophie : la philosophie n'est pas science, ni a fortiori la science, ni la science des crises de la science, ni la science du Tout. Les questions philosophiques ne sont pas *ipso facto* des problèmes scientifiques.

J'enregistre aussitôt cette position dans des Thèses.

Thèse 12. La philosophie énonce des Thèses qui concernent effectivement la plupart des points sensibles des problèmes dits « de totalité ». Mais comme la philosophie n'est pas science, ni la science du Tout, elle ne donne pas de solution à ces problèmes. Elle intervient autrement : en énonçant des Thèses qui contribuent à *dégager la voie* pour une *juste* position de ces problèmes.

Thèse 13. La philosophie énonce des Thèses qui rassemblent et produisent non des concepts scientifiques, mais des catégories philosophiques.

Thèse 14. L'ensemble des Thèses et des catégories philosophiques qu'elles produisent peuvent être rassemblées sous, et fonctionner comme une *méthode philosophique*.

Thèse 15. La méthode philosophique est, par sa modalité et son fonctionnement, différente d'une méthode scientifique.

C. 3^e niveau

Voici enfin les raisons dernières.

Nous sentons tous, derrière les problèmes purement scientifiques, la présence d'événements historiques de plus vaste portée. Le vocabulaire officiel sanctionne ce fait : « mutations » dans les sciences, « passage à l'âge cosmique », « révolution dans la civilisation » (de Teilhard de Chardin à Fauriol). Tous les problèmes politiques qu'on sait plus ou moins liés avec ces questions, la toile de fond, les U. S. A., l'U. R. S. S., la Chine. Les vraies révolutions politiques et sociales. Le sentiment d'un « tournant » dans l'histoire de l'humanité redonne alors force à la vieille question : d'où venons-nous ? où sommes-nous ? — suspendue à la question des questions : *où allons-nous ?*

Question à entendre dans tous les sens du terme, et sous tous ses aspects. Elle interroge non seulement le monde et

la science : où va l'histoire, où va la science (exploitation, bien-être, guerre atomique ?), mais aussi chacun d'entre nous : quelle est notre place dans le monde ? quelle place occuper aujourd'hui dans le monde en fonction de son avenir aléatoire ? quelle attitude adopter vis-à-vis de notre travail, des idées générales qui guident ou entravent notre recherche, qui peuvent guider notre action politique ?

Derrière la question : où allons-nous ?, il y a la question pratique urgente, cruciale : comment *s'orienter* ? quelle direction suivre ? que faire ?

Pour des intellectuels, scientifiques ou littéraires, la question prend la forme précise : quelle place occupe dans le monde, quel rôle joue dans le monde notre activité ? Que sommes-nous dans ce monde en tant qu'intellectuels ? Car, en définitive, qu'est-ce qu'un intellectuel, sinon le produit d'une histoire et d'une société dont la division du travail nous impose ce rôle et ses œillères ? Est-ce que les révolutions que nous connaissons ou voyons n'annoncent pas la naissance d'un *autre* type d'intellectuel ? Mais alors, notre rôle dans cette transformation ?

Sens de l'histoire, place dans le monde, légitimité de la fonction : autant de questions qui, lorsque le monde ébranle les vieilles certitudes, ne cessent de frôler et finissent toujours par réveiller la vieille question religieuse de la *destinée*. Où allons-nous ? La question a vite fait de franchir le pas. Elle devient : quelle est la destination de l'homme ? ou : quelles sont les fins dernières de l'histoire ?

Alors, on est près de se dire : la philosophie doit bien avoir derrière la tête quelque chose comme une réponse. De fait, du Tout à la Destination, aux origines et aux fins dernières, la voie est courte. La même philosophie qui a prétendu concevoir le Tout a aussi prétendu énoncer la destination de l'homme et les Fins de l'histoire. Que devons-nous faire ? Que pouvons-nous espérer ? A ces questions morales et religieuses, la philosophie traditionnelle a répondu sous une forme ou sous l'autre, par une théorie des « fins

dernières », en miroir à une théorie de l' « origine » radicale des choses.

Il ne faut pas ruser avec cette attente. Ici encore je répondrai par des Thèses, en prenant, comme toujours, parti dans la philosophie. Chacun comprendra en effet que *la* philosophie dont il est question dans ces Thèses n'est pas la philosophie en général, ni à fortiori la philosophie des « fins dernières ».

Thèse 16. La philosophie ne répond pas aux questions de l' « origine » et des « fins dernières », car la philosophie n'est ni la religion ni la morale.

Thèse 17. La question de l' « origine » et des « fins dernières » est une proposition *idéologique* (cf. Thèse 9).

Thèse 18. Les questions de l' « origine » et des « fins dernières » sont des propositions idéologiques tirées de l'idéologie religieuse et morale qui sont des *idéologies pratiques*.

Thèse 19. Les *idéologies pratiques* sont des formations complexes de montages de notions-représentations-images dans des comportements-conduites-attitudes-gestes. L'ensemble fonctionne comme des normes pratiques qui gouvernent l'attitude et la prise de position concrète des hommes à l'égard des objets réels et des problèmes réels de leur existence sociale et individuelle, et de leur histoire.

Thèse 20. La philosophie a pour fonction majeure de tracer une ligne de démarcation entre l'idéologique des idéologies d'une part, et le scientifique des sciences d'autre part.

Voyez ce qui s'est passé. La question sur le sens de l'histoire, sur la destination de l'homme a projeté sur le devant de la scène un nouveau personnage : l'*idéologique*. Non pas dans la forme que nous connaissions déjà par la Thèse 9 (une proposition idéologique est...) — qui était seulement formelle — mais sous une autre forme : celle

qui rapporte une proposition idéologique à sa « terre natale » : l'idéologie *pratique*, donc à une réalité *sociale* extérieure et étrangère à la pratique scientifique.

Et voyez ce qui se passe. Avec l'idéologie (rapportée aux idéologies pratiques), c'est un troisième personnage qui entre en scène. Jusqu'ici, nous en avons deux : la philosophie et la science. Et notre question centrale était : qu'est-ce qui distingue la philosophie des sciences ? Qu'est-ce qui donne à la philosophie sa nature propre, distincte de la nature des sciences ? Maintenant une nouvelle question apparaît : qu'est-ce qui distingue le scientifique de l'idéologique ? Question qu'il faudra ou bien affronter, ou bien remplacer par une autre. Mais qui, d'emblée, retentit sur la philosophie. Car enfin la philosophie dans laquelle nous prenons position est bel et bien hantée par les idéologies pratiques ! — puisqu'elle les réfléchit dans sa théorie des « fins dernières », qu'elles soient religieuses ou morales.

Notons seulement ce point : dès maintenant, la philosophie se définit par un double rapport : aux sciences et aux idéologies pratiques.

Il ne s'agit pas de spéculation. Si nous espérons recevoir quelque chose de la philosophie, nous devons savoir ce qu'elle peut donner, et pour cela comment elle est faite, de qui elle dépend, et comment elle fonctionne. Nous avançons pas à pas : nous découvrons ce qu'est la philosophie *en la pratiquant*. Il n'y a pas d'autre voie. Et notre position est cohérente : nous avons bien dit que la philosophie était avant tout *pratique*.

Vous voyez le résultat. D'avoir tout simplement pris au sérieux et examiné d'un peu près (mais pourtant de très loin) non seulement les raisons disons négatives, en tout cas malicieuses, mais les raisons positives, quoique imprécises, que vous pouviez avoir de venir entendre un philosophe dans ses exercices publics, a provoqué ce résultat : une avalanche de Thèses ! Ne vous effrayez pas : on entrera dans le détail.

II. Un exemple

Justement, pour ne pas en rester à la sécheresse des Thèses, le mieux est d'en montrer le fonctionnement sur un exemple. Ce n'est pas une illustration : la philosophie ne s'illustre pas, elle ne s'applique pas. Elle *s'exerce*. Elle ne peut s'apprendre qu'en se pratiquant, car elle n'existe que dans sa pratique. On peut énoncer ce point sous forme de Thèse, mais je vous en laisse le soin : à titre d'exercice « pratique »...

Donc, pour montrer comment la philosophie fonctionne, comment elle trace des lignes de démarcation critique pour dégager une voie juste, nous allons prendre un exemple, celui d'une proposition *idéologique*, celui du mot d'ordre de l'*interdisciplinarité*.

Vous verrez que ce n'est pas par hasard si l'exemple que nous choisissons est celui d'une proposition *idéologique*.

Je rappelle : l'interdisciplinarité est aujourd'hui un mot d'ordre très répandu, dont on attend la solution de toutes sortes de problèmes en suspens dans les sciences exactes (mathématiques et sciences de la nature), les sciences humaines, et d'autres pratiques.

Je rappelle : une proposition idéologique est une proposition qui, tout en étant le symptôme d'une réalité différente de ce qu'elle vise, est une proposition fautive en tant qu'elle porte sur l'objet qu'elle vise (Thèse 9).

En quoi va consister le travail de la philosophie sur cette proposition idéologique ? Tracer une ligne de démarcation

entre la prétention idéologique de l'interdisciplinarité et les réalités dont elle est le symptôme. Quand on aura pris la mesure des réalités, eh bien, on verra ce qui reste des prétentions idéologiques.

Il est clair que quelque chose comme l'interdisciplinarité correspond à une exigence objective et fondée, lorsqu'il existe une « commande » qui requiert la coopération réglée de spécialistes relevant de plusieurs branches de la division du travail.

Ainsi, lorsqu'on a décidé de construire un grand ensemble quelque part, on convoque, selon les besoins définis qui exigent leur intervention, toute une série de spécialistes : économistes, sociologues, géologues, géographes, architectes, ingénieurs des divers arts et techniques, etc. Les résultats sont ce qu'ils sont (c'est parfois raté), mais dans le principe personne ne conteste qu'il faut en passer par là. L'interdisciplinarité définie par les exigences techniques d'une *commande* apparaît alors comme l'envers de la division du travail, sa recomposition dans une œuvre collective.

Est-ce qu'on ne peut en dire autant de l'interdisciplinarité intellectuelle dans les sciences lorsqu'il s'agit de « commandes » justifiées ? Formellement, oui. Ainsi des physiciens font appel à des mathématiciens, des biologistes recourent aux services de mathématiciens, de biologistes et de chimistes : mais toujours pour résoudre des *problèmes définis*, dont la solution relève de l'intervention de spécialistes d'autres disciplines.

Si ce que je dis est juste (au moins en première approximation, car il s'agit de simples notations), je suis en train de faire une « distinction », donc de « tracer une ligne de démarcation » entre le juste recours à la coopération technique et scientifique (qu'on peut définir par des commandes précises adressées à des spécialistes d'autres disciplines pour la solution de problèmes surgis dans une discipline donnée), et un autre emploi, indû, du mot d'ordre d'interdisciplinarité.

Pourtant si le mot d'ordre généralisé, non défini, d'interdisciplinarité traduit une proposition de nature idéologique (Thèse 9), il faut le considérer comme tel : faux en ce qu'il prétend désigner, mais en même temps symptôme d'une autre réalité que celle qu'il désigne explicitement. Quelle est alors cette autre réalité ? Examinons-la. C'est la réalité des rapports effectifs qui, soit existent depuis longtemps entre certaines disciplines, scientifiques ou littéraires, soit tentent de se constituer entre d'anciennes disciplines et de nouvelles disciplines (ex. : entre les mathématiques, etc., et les sciences humaines).

Examinons d'un peu près ce qu'il en est. Et distinguons trois cas : 1. les rapports entre des disciplines appartenant aux sciences exactes ; 2. les rapports entre sciences exactes et sciences humaines ; 3. les rapports entre disciplines littéraires.

1. Rapports entre les sciences exactes

Très schématiquement, et sous réserve de toutes les remarques qu'on voudra bien me faire, je propose de dire qu'il existe deux types fondamentaux de rapports : d'*application* et de *constitution*.

a) Rapports d'application

J'en distinguerai deux : l'application des mathématiques aux sciences exactes, et l'application d'une science à une autre. Je fais donc, comme on le voit, une *distinction*. Je trace une ligne de démarcation entre ces deux types d'application. Cette distinction est le fait de la philosophie.

Rapports entre mathématiques et les sciences de la nature. Notons aussitôt le double aspect de ce rapport. D'un côté, toutes les sciences de la nature sont mathématisées : elles

ne peuvent se passer des mathématiques. On peut, au premier abord, considérer ce rapport des mathématiques aux sciences de la nature comme un rapport d'application. Mais aussitôt se pose la question philosophique : comment concevoir cette application ?

Nous avons tous dans la tête une notion commune et commode (en réalité, une notion idéologique) de l'application comme effet d'*impression* : on « applique » une signature sous un texte, un dessin sur un tissu, un cachet sur un timbre, une feuille sur une autre, etc. Une « applique » est une chose propre à être posée *sur* ou *contre*. L'image-mère de cette notion est celle de la superposition-impression. Elle implique la *dualité* des objets : celui qui est appliqué est différent de celui sur lequel on applique ; et l'*extériorité*, l'*instrumentalité* du premier par rapport au second. La notion commune d'application nous renvoie ainsi au monde de la *technique*.

Or, je trace une ligne de démarcation. Il est clair que les mathématiques ne sont pas appliquées à la physique mathématique, ni à la physique expérimentale, ni à la chimie, ni à la biologie, etc., sur le mode de l'extériorité et de l'instrumentalité : sur le mode d'une *technique*. Les mathématiques ne sont pas, pour la physique, un simple « outil », qu'on « utilise » quand on en a besoin, ni même un « instrument » (à moins de donner à ce mot son sens plein : par exemple, quand on parle d'un « instrument scientifique » — et c'est encore à voir), car les mathématiques sont l'existence même de la physique théorique, et infiniment plus qu'un simple instrument dans la physique expérimentale. Pratiquement, vous pouvez voir à *quoi* sert de tracer cette ligne de démarcation : elle fait apparaître, dans l'espace qu'elle dégage, quelque chose qu'on ne voyait pas. Quoi ? *Des questions* : que doit-on comprendre sous la catégorie d'*application* des mathématiques aux sciences de la nature ? Première question. Nous essaierons d'en parler, ne serait-ce que pour voir ce que la philosophie a pu apercevoir et rater dans ce problème (et pourquoi. Pourquoi l'a-t-elle nécessairement raté ?).

Mais cette première question en entraîne une autre, son pendant, puisque ce que, par notre tracé, nous avons distingué sous l'application est la *technique* : qu'est-ce que la technique ? quel est son champ de validité ? Car ce mot recouvre manifestement plusieurs réalités : entre la technique du forgeron, celle de l'ingénieur, et les problèmes techniques qui dominent actuellement toute une série des branches des sciences de la nature (physique, chimie, biologie), il y a sans doute aussi des différences. Donc des lignes de démarcation à tracer. On essaiera.

Mais le rapport des mathématiques aux sciences de la nature n'est pas à sens unique. Les sciences de la nature posent aux mathématiques des problèmes : elles leur en ont toujours posé. Sous l'application des mathématiques aux sciences de la nature se dissimule donc un autre rapport, inverse : celui par lequel les mathématiques sont obligées de poser, pour répondre à la demande des sciences, des problèmes qui peuvent être soit de mathématique « appliquée », soit de mathématique pure. Tout se passe comme si les mathématiques rendaient aux sciences, sous une forme élaborée, ce qu'elles ont reçu d'elles. Dans cet échange organique, a-t-on encore le droit de parler d'application ? Ne doit-on pas parler un autre langage, et dire qu'il existe entre les mathématiques et les sciences de la nature un autre rapport, un rapport de *constitution* — les mathématiques n'étant ni un outil, ni un instrument, ni une méthode, ni un langage au service des sciences, mais *partie prenante* à leur existence, à leur constitution ?

Un mot à la place d'un autre : *constitution* à la place d'*application* : ça n'a l'air de rien. C'est pourtant ainsi que la philosophie procède. Il suffit d'un mot nouveau pour dégager l'espace d'une question, celle qui n'avait pas été posée. Le mot nouveau bouscule les anciens, et fait le vide pour la nouvelle question. La nouvelle question met en question les anciennes réponses, et les vieilles questions endormies sous elles. On y gagne des vues nouvelles sur les choses. Il peut en aller ainsi avec le mot « constitution », s'il est « juste ».

b) Rapports de constitution

Prenons le cas dans toute sa généralité : lorsqu'une science ou une partie d'une science interviennent dans la pratique d'une autre science.

Ces rapports sont typiques des phénomènes scientifiques contemporains. Ils mettent de plus en plus en jeu des disciplines dites « voisines » sur des zones autrefois considérées comme des « frontières » définitives. De leurs nouveaux rapports naissent des disciplines inédites : chimie physique, biophysique, biochimie, etc. Ces disciplines nouvelles sont souvent le contrecoup du développement de nouvelles branches internes aux disciplines classiques : ainsi la physique atomique a retenti sur la chimie et la biologie ; conjointement aux progrès de la chimie organique, elle a contribué à la naissance de la biochimie.

Ces échanges sont des rapports organiques qui se constituent entre les différentes disciplines scientifiques, sans intervention philosophique extérieure. Ils obéissent à des nécessités purement scientifiques, et purement internes aux sciences considérées.

Une chose est sûre : *ces rapports ne constituent pas ce que, dans l'idéologie courante, on appelle aujourd'hui des échanges interdisciplinaires*. Les nouvelles disciplines (chimie physique, biochimie) ne sont pas le produit de « tables rondes » interdisciplinaires : elles ne sont pas non plus des « sciences interdisciplinaires ». Ce sont soit de nouvelles branches de sciences classiques, soit de nouvelles sciences.

Nous sommes donc obligés de tracer une *ligne de démarcation* entre l'idéologie interdisciplinaire et la réalité effective du procès de l'application et de la constitution des sciences entre elles. Tracer cette ligne de démarcation a des conséquences théoriques et pratiques. *Théoriquement*, cette ligne de démarcation dégage nettement des *questions philosophiques* : Qu'est-ce que l'application des mathématiques aux sciences ? Qu'est-ce que la technique ? Qu'est-ce que l'ap-

plication d'une science à une autre ? Pourquoi faut-il (à première vue) parler plutôt de constitution que d'application ? Quelle dialectique concrète est à l'œuvre dans ces rapports complexes ? Ces questions philosophiques peuvent ouvrir la voie à des *problèmes scientifiques* (ceux de l'histoire des sciences, ou plutôt des conditions des processus de constitution des sciences). *Pratiquement*, cette ligne de démarcation peut avoir des *effets réels* : éviter certaines conceptions, certaines tendances ou tentations en matière de collaboration « interdisciplinaire » aveugle, et favoriser toutes les pratiques fécondes.

J'en tire une dernière conclusion. Il y a des idées fausses sur la science, non seulement dans la tête des philosophes, mais dans la tête des scientifiques eux-mêmes. De fausses « évidences » qui, loin d'être des moyens pour progresser, sont en réalité des « obstacles épistémologiques » (Bachelard). Il faut les critiquer, et les réduire, en montrant les problèmes réels qu'elles recouvrent sous les solutions imaginaires qu'elles énoncent (Thèse 9). Mais il faut aller plus loin : et reconnaître que ce n'est pas un hasard si ces idées fausses règnent en certains lieux du domaine de l'activité scientifique. Ce sont des idées et des représentations non scientifiques, idéologiques. Elles forment ce que nous appellerons provisoirement l'idéologie scientifique, ou l'idéologie des scientifiques. Une philosophie *capable* de les discerner et de les critiquer peut avoir pour effet d'attirer l'attention des scientifiques sur l'existence et l'efficacité de l'obstacle épistémologique que représente cette idéologie scientifique spontanée : la représentation que se font les scientifiques de leur propre pratique, et de leurs rapports à leur propre pratique. Ici encore, la philosophie ne se substitue pas aux scientifiques : elle intervient pour dégager la voie, dans laquelle peut alors se tracer une ligne juste.

J'en tire la *Thèse 21*. L'idéologie scientifique (ou des scientifiques) fait corps avec la pratique scientifique : c'est l'idéologie « spontanée » de la pratique scientifique.

Ici encore, j'anticipe. Je m'expliquerai. Je n'ajoute qu'un mot sur cette idéologie « spontanée » : on verra qu'elle est « spontanée », *parce qu'elle ne l'est pas*. Ce sont les surprises de la philosophie.

2. Rapports entre disciplines scientifiques et disciplines littéraires

Ces rapports s'étendent de manière spectaculaire. Pour les faire apparaître, de nouveau faisons « jouer » la différence de nos deux catégories : application/constitution.

Par exemple : formellement, on peut rapprocher le rapport public entre les mathématiques et les sciences humaines du rapport précédemment évoqué entre mathématiques et sciences de la nature. Mais il existe une grande différence : dans le cas des sciences humaines, le rapport des mathématiques est manifestement, en tout ou partie, un rapport extérieur, non organique, bref un rapport *technique* d'application. Dans les sciences de la nature, la question des *conditions* d'application des mathématiques, donc de la légitimité de cette application, et de ses formes techniques, n'est pas une question problématique : la philosophie peut lui poser des questions, mais elle ne fait pas problème pour la pratique scientifique. Dans les sciences humaines, en revanche, cette question est le plus souvent *problématique*. Certains (philosophes spiritualistes) contestent la possibilité même de la mathématisation des sciences humaines : d'autres contestent les formes techniques de cette application.

C'est ce caractère problématique, cette hésitation, qui s'expriment dans le *vœu* de l'interdisciplinarité, et dans l'expression d'« échanges interdisciplinaires ». La notion d'interdisciplinarité indique non une solution, mais une *contradiction* : le fait de l'extériorité relative des disciplines mises en rapport. Cette extériorité (les mathématiques comme « outil »,

et comme « outil » plus ou moins bien adapté) traduit le caractère problématique de ces rapports ou de leurs formes techniques (*quel usage fait-on des mathématiques en « psychologie », en économie politique, en sociologie, en histoire... ? quelles complicités sont en fait scellées sous les prestiges de cet usage ?*). De question en question, on finit par constater que cette extériorité traduit et trahit l'*incertitude* de la majorité des sciences humaines sur leur statut théorique. Cette *impatience généralisée* à se jeter sur les mathématiques est un symptôme : la maturité théorique n'est pas atteinte. Est-ce une simple « maladie infantile » tenant à la jeunesse relative des sciences humaines ? Ou est-ce plus grave : l'indice que les sciences humaines sont, pour la plupart, « à côté » de leur objet, qu'elles ne reposent pas sur leur vrai fondement distinctif, qu'il y a entre elles et leur prétention une sorte de malentendu, qu'elles ratent l'objet qu'elles prétendent atteindre, pour la raison que cet objet, paradoxalement (*celui qu'elles se donnent*), *n'existe pas* ? Toutes ces questions sont soutenues par une expérience réelle, dont Kant autrefois avait (pour la théologie, mais aussi pour la psychologie rationnelle et la cosmologie rationnelle) tiré la leçon : *il peut exister des sciences dont les objets n'existent pas, il peut exister des sciences sans objet* (au sens fort).

Il faudrait ici de nouvelles distinctions. Mais, comme toujours, je dois anticiper. Je cours donc le risque de me prononcer sur le phénomène dans son ensemble, et je prends position. Je dis : pour l'essentiel, dans *la plupart* des sciences humaines, l'inflation mathématisante n'est pas une maladie de jeunesse, mais une fuite en avant pour combler un manque fondamental : *sauf quelques exceptions*, précises, les sciences humaines sont des sciences sans objet (au sens fort), elles ont une base théorique fautive ou équivoque, elles produisent de longs discours et de nombreux « résultats », mais croyant trop bien savoir *de quoi* elles sont les sciences, en fait elles ne « savent » pas *de quoi* elles sont les sciences : malentendu.

Mais laissons le rapport d'application et passons au rapport de constitution. On peut l'observer aujourd'hui dans

une discipline traditionnellement considérée comme une branche de la philosophie : la logique. Aujourd'hui, la logique est devenue la logique mathématique, et s'est rendue en fait indépendante de la philosophie. Son statut est particulier. D'une certaine manière, on peut la comparer aux disciplines-frontières nouvelles qu'on observe dans les sciences de la nature, telles que la chimie physique ou la biochimie. La logique mathématique est une branche des mathématiques. Mais, comme discipline scientifique, elle fonctionne avant tout dans les sciences humaines : elle fait l'objet d'applications ou peut faire l'objet d'applications à toute une série de disciplines littéraires (linguistique, sémiologie, psychanalyse, histoire littéraire). Ici aussi, toute une série de questions.

De ces remarques sommaires et générales à la fois, on peut tirer quelques conclusions. On peut dire :

— qu'entre les sciences humaines et les sciences, et avant tout entre les sciences humaines et les mathématiques d'une part, et la logique mathématique d'autre part, existent des rapports *formellement* semblables aux rapports existant entre les sciences exactes, avec le double phénomène que nous y avons observé : application et constitution ;

— mais que ce rapport est beaucoup plus extérieur, donc plus technique (non organique), que le rapport existant entre les sciences exactes elles-mêmes. Que cette extériorité semble autoriser une expression comme la notion d'échanges « interdisciplinaires », donc la notion d'interdisciplinarité. Mais que cette notion a toutes les chances d'être l'appellation illusoire d'un problème tout différent de celui qu'elle désigne ;

— qu'en revanche l'usage de *certaines philosophies* par les sciences humaines semble nécessaire à l'établissement de ce rapport. Voilà encore un indice nouveau, et important. Alors que, dans les sciences exactes, tout se passe sans l'intervention *visible* de la philosophie, et de son appareil, dans les sciences humaines, la structure des rapports entre les sciences et les sciences humaines semble requérir, pour des raisons mal expliquées et donc confuses, l'intervention enva-

hissante de ce troisième personnage qu'est la philosophie : en personne.

Notons ici un point important. 1) Ce sont les sciences humaines qui utilisent des catégories philosophiques, et les soumettent à leurs objectifs. Elles font une grande consommation de philosophie. Mais l'initiative ne *semble* pas venir de la philosophie. Selon toutes *apparences*, il ne s'agit pas d'une intervention critique de la philosophie dans les problèmes idéologiques des sciences humaines, mais du contraire : d'une *exploitation* par les sciences humaines de certaines catégories philosophiques ou de certaines philosophies. 2) Il ne s'agit pas de « la philosophie » en général, mais de catégories ou de philosophies très déterminées, idéalistes (positivistes, néo-positivistes, structuralistes, formalistes, phénoménologiques, etc.), voire spiritualistes. 3) Ces catégories philosophiques et ces philosophies ainsi « exploitées » par les sciences humaines sont pratiquement utilisées par elles comme le *substitut idéologique* d'une base théorique qui leur manque. 4) Mais alors la question qu'on peut se poser est la suivante : est-ce que toute cette pratique philosophique *empruntée* des sciences humaines, indéniable, n'est pas en même temps une apparence ? Est-ce qu'il ne faut pas renverser l'ordre des choses ? Est-ce que, dans la complicité nécessaire entre les sciences humaines et ces philosophies idéalistes, *ce ne sont pas les philosophies qui conduisent le bal* ? Est-ce que les sciences humaines ne seraient pas des sciences sans objet parce qu'elles ne feraient que « réaliser » en leur « objet » des tendances philosophiques idéalistes déterminées, enracinées dans les « idéologies pratiques » de notre temps, c'est-à-dire de notre société ? Des sciences sans objet qui ne seraient que des philosophies déguisées en sciences ? Après tout, cela se tiendrait assez bien, puisque, nous le savons : la philosophie n'a pas d'objet.

Quoi qu'il en soit, cette Thèse : des philosophies servent de substitut idéologique d'une base théorique qui manque aux sciences humaines — cette Thèse vaut pour la majorité des sciences humaines : pas pour toutes, car il y a des excep-

tions (ex. : la psychanalyse et, dans une certaine mesure, la linguistique, etc.). Je rappelle aussi que cette Thèse n'implique pas que certains aspects, certaines procédures, certains résultats mêmes des sciences humaines ne puissent posséder une valeur positive. C'est à examiner, dans chaque cas, en détail : mais comme un aspect intérieur et subordonné à une mise en question *d'ensemble*.

Il en résulte que la proportion des idées « douteuses » croît lorsqu'on passe du rapport existant entre les sciences exactes au rapport existant entre les sciences exactes et les sciences humaines. Précédemment, nous avions affaire à des idées fausses localisées et localisables. Maintenant nous n'avons pas de quoi, directement, parler d'idées fausses, mais d'idées suspectes généralisées. L'exploitation de certaines philosophies est en raison directe du caractère suspect de ces idées. Ce que nous pouvons appeler les idéologies scientifiques et les idéologies philosophiques revêtent, dans le domaine des sciences humaines, une importance extrême. Non seulement ces idéologies existent, et tiennent une grande place dans notre monde, mais elles commandent directement la pratique scientifique des sciences humaines. Elles tiennent lieu de théorie aux sciences humaines.

D'où l'importance d'une philosophie, capable de tracer une ligne de démarcation, qui traverse le domaine de la plupart des sciences humaines : pour aider à distinguer les « vraies » sciences des sciences prétendues, et distinguer leur fondement idéologique de fait du fondement théorique de droit (désigné en creux, provisoirement) qui ferait d'elles autre chose que des sciences sans objet. D'où l'importance de notre position, qui devient claire : ce travail ne peut être entrepris et mené à bien au nom de ces philosophies que les sciences humaines pensent exploiter, alors qu'elles en sont les esclaves bavardes, mais au nom d'une autre, *tout autre*, philosophie. *La ligne de démarcation passe ainsi dans la philosophie même.*

3. Rapports entre disciplines littéraires

Ces rapports ont toujours été très nombreux et étroits. Apparemment, ils sont en train de changer de base. S'ils sont en train de changer de base, c'est que les disciplines des sciences humaines sont en train de changer de base : c'est du moins ce qu'elles proclament.

Voyons cela de plus près.

Traditionnellement, les disciplines littéraires reposent sur un rapport très particulier à leur « objet » : un rapport pratique d'utilisation, d'appréciation, de dégustation, ou, si l'on préfère, de consommation. Les belles lettres, les humanités, et les pratiques d'enseignement et de recherche qui leur sont attachées depuis des siècles, en font une école de « culture ». Cela signifie deux choses.

1. Le rapport entre les disciplines littéraires et leur objet (littérature proprement dite, beaux-arts, histoire, logique, philosophie, morale, religion) a pour fonction *dominante* non pas tant la connaissance de cet objet, mais la définition et l'apprentissage des règles, des normes et des pratiques destinées à établir chez les « lettrés » des rapports « culturels » entre eux et ces objets. Avant tout : savoir manier ces objets pour les consommer comme il « convient ». Savoir « lire », c'est-à-dire « goûter », « apprécier » un texte classique, savoir « utiliser les leçons » de l'histoire, savoir appliquer une bonne méthode pour « bien » penser (logique), recourir aux idées justes (philosophie) pour s'y reconnaître dans les grandes questions de l'existence humaine, la science, la morale, la religion, etc. Par leur rapport particulier, les lettres ou humanités donnaient ainsi un certain *savoir* : non pas le savoir scientifique de leur objet, non pas un savoir sur le mécanisme de leur objet, mais, outre une certaine érudition nécessaire à la familiarité, un *savoir-faire* : très précisément, un *savoir-comment-faire-pour* bien apprécier-juger, goûter-consommer-utiliser cet objet. Ce qui est proprement la « culture » : un savoir investi dans un savoir-comment-

faire-pour... Or, dans ce couple, ce qui est secondaire (et reste superficiel, formel, quoique non négligeable), c'est le *savoir* ; ce qui l'emporte, c'est le *savoir-comment-faire-pour*... Fondamentalement, par conséquent, les lettres étaient le lieu par excellence de la pédagogie, c'est-à-dire du dressage culturel : apprendre à bien penser, bien juger, bien goûter, bien consommer, à bien se comporter à l'égard de tous les objets culturels de l'existence humaine. But : l'honnête homme, ou l'homme « cultivé ».

2. Le rapport pratique de consommation existant entre les disciplines littéraires et leur objet ne peut être considéré comme un rapport de connaissance scientifique. La « culture » que donnaient les humanités en leurs différentes branches (belles lettres, logique, histoire, morale, philosophie, etc.) n'était que le commentaire, à l'occasion d'objets consacrés, de la « culture » existant dans la société elle-même. Pour comprendre le sens de la « culture » que donnaient les humanités, il faut alors interroger non les humanités elles-mêmes, ou les seules humanités, mais la culture existant dans la société qui « cultivait » ces lettres, et les fonctions de classe de cette culture, donc la division en classes de cette société. La « culture » qu'on enseigne dans les écoles n'est jamais en effet qu'une *culture de second degré*, une culture qui « cultive », à l'intention d'un nombre, soit restreint, soit plus large, d'individus de cette société, et sur des objets privilégiés (les belles lettres, les arts, la logique, la philosophie, etc.), *l'art de se rapporter à ces objets* : comme moyen pratique d'inculquer à ces individus des normes définies de conduite pratique vis-à-vis des institutions, des « valeurs » et des événements de cette société. La culture est l'idéologie d'élite et-ou de masse d'une société donnée. Non pas l'*idéologie réelle des masses* (car, en fonction des oppositions de classe, il y a plusieurs tendances dans la culture) : mais l'idéologie que la classe dominante entreprend d'inculquer, directement ou indirectement, par l'enseignement ou d'autres voies, et sur un fond de discrimination (culture pour les élites, culture pour les masses populaires) aux masses qu'elle domine.

Il s'agit d'une entreprise de caractère *hégémonique* (Gramsci) : obtenir le *consentement* des masses par l'idéologie diffusée (sous les formes de la présentation et de l'inculcation de la culture). L'idéologie dominante est toujours imposée aux masses contre certaines tendances de leur propre culture, qui n'est pas reconnue ni sanctionnée, mais qui résiste.

Cette idée des lettres n'est pas conforme aux idées reçues. On ne peut se contenter de prendre les lettres au mot, et de croire à la définition qu'elles donnent d'elles. Derrière les disciplines littéraires, il y a un long héritage : celui des humanités. Pour comprendre les humanités, il faut chercher le sens de la « culture » qu'elles dispensent *dans les normes de conduites dominantes* de la société considérée : dans l'idéologie religieuse, morale, juridique, politique, etc., bref dans les *idéologies pratiques*. Et voici la conséquence : la « culture » littéraire dispensée dans l'enseignement des écoles *n'est pas un phénomène purement scolaire*, elle est un moment parmi d'autres de l'« éducation » idéologique des masses populaires. Par ses moyens et ses effets, elle en recoupe d'autres, mis en œuvre en même temps : religieux, juridiques, moraux, politiques, etc. Autant de moyens idéologiques de l'hégémonie de la classe dominante, qui sont tous regroupés autour de l'Etat, dont la classe dominante détient le pouvoir. Bien entendu, cette *connexion*, on pourrait dire cette *synchronisation*, entre la culture littéraire (qui est l'objet-objectif des humanités classiques) et l'action idéologique de masse exercée par l'Eglise, par l'Etat, par le droit, par les formes du régime politique, etc., sont la plupart du temps *masquées*. Mais elles apparaissent au jour dans les grandes crises politiques et idéologiques, où par exemple les réformes de l'enseignement sont ouvertement reconnues comme des révolutions dans les méthodes d'action idéologique sur les masses. On voit alors très clairement que l'enseignement est directement en rapport avec l'idéologie dominante, et que sa conception, son orientation et son contrôle sont un enjeu important de la lutte des classes. Exemple : la réforme de l'enseignement de la Conven-

tion, la réforme de l'enseignement de Jules Ferry, la réforme de l'enseignement qui préoccupait tant Lénine et Kroupskaïa, la réforme de l'enseignement sous la Révolution culturelle, etc.

Mais les sciences, elles aussi, font l'objet d'un enseignement. Les lettres, entendues comme humanités, selon leur longue histoire, ne sont donc pas l'unique « matière » de formation « culturelle », c'est-à-dire idéologique. L'enseignement des sciences est aussi le lieu d'une semblable formation « culturelle », quoique sous une forme infiniment moins visible, et beaucoup plus subtile. Mais *la façon* dont on enseigne les sciences exactes elles-mêmes implique un certain rapport idéologique avec leur existence, et leur contenu. Il n'y a pas d'enseignement de savoir pur qui ne soit en même temps un savoir-faire, c'est-à-dire en définitive d'un savoir-comment-se-comporter-vis-à-vis-de-ce-savoir : *de sa fonction théorique et sociale*. Ce savoir-comment... induit une attitude politique vis-à-vis de l'objet du savoir, du savoir comme objet, et de sa place dans la société. Tout enseignement scientifique véhicule, qu'il le veuille ou non, une idéologie de la science et de ses résultats, c'est-à-dire un certain savoir-comment-se-comporter vis-à-vis de la science, de ses résultats, reposant sur une certaine idée de la place de la science dans la société existante, et sur une certaine idée du rôle des intellectuels spécialisés dans la connaissance scientifique, donc de la division du travail manuel et intellectuel.

Percevoir l'idéologie véhiculée par l'enseignement, ses programmes, ses formes, ses pratiques, etc., non seulement en lettres mais en sciences, rien n'est plus difficile pour des intellectuels. Ils sont dans la culture comme des poissons dans l'eau : mais les poissons ne voient pas l'eau dans laquelle ils baignent. Car tout en eux s'oppose à la perception exacte de la place qu'occupe, dans la société, la culture dont ils sont nourris, l'enseignement qui la dispense, les disciplines qu'ils pratiquent — sans parler de la place qu'ils occupent eux-mêmes comme intellectuels, universitaires et chercheurs dans cette société. Tout s'y oppose : les effets de la division du travail (d'abord entre le travail manuel et le travail intel-

lectuel, puis à l'intérieur du travail intellectuel : la division entre spécialités intellectuelles), l'immédiateté impressionnante de l'objet de leur activité qui absorbe leur attention, le caractère à la fois extrêmement concret et extrêmement abstrait de leur pratique, etc. Leur pratique, qu'ils exercent dans un cadre défini par des lois qu'ils ne dominent pas, produit ainsi spontanément une idéologie dans laquelle ils vivent sans avoir de raisons de la percer. Mais il y a plus encore. Leur idéologie propre, l'idéologie spontanée de leur pratique (leur idéologie de la science ou des lettres), ne dépend pas seulement de leur pratique propre : elle dépend de surcroît et en dernier ressort du système idéologique dominant de la société dans laquelle ils vivent. C'est en définitive ce système idéologique qui gouverne les formes mêmes de leur idéologie de la science et des lettres. Ce qui semble se passer devant eux se passe en réalité, pour l'essentiel, *dans leur dos*.

Mais revenons aux lettres. Depuis un certain temps : depuis le XVIII^e siècle, mais de façon infiniment plus accentuée et rapide depuis ces dernières années, le rapport des disciplines littéraires est, apparemment, en train de changer de base. C'était un rapport *pratique*, c'est-à-dire idéologique et politique en son fond. Or, de tous côtés, les disciplines littéraires proclament que ce rapport a changé. Il serait devenu *scientifique*. Même s'il est plus ou moins velléitaire, ce phénomène est visible dans la plupart des disciplines qui s'intitulent sciences humaines. Ne parlons pas de la logique : elle s'est déplacée, et fait maintenant partie des mathématiques. Mais la linguistique semble bien être devenue, pour certaines de ses « régions » au moins, une science. La psychanalyse, longtemps condamnée et bannie, commence à faire reconnaître ses titres. D'autres disciplines prétendent elles aussi avoir atteint le niveau de la scientificité : l'économie politique, la sociologie, la psychologie, l'histoire... L'histoire littéraire elle-même s'est renouvelée, rejetant derrière elle la tradition des humanités.

C'est à partir de cette situation contradictoire qu'on peut comprendre les rapports qui s'esquissent actuellement entre

les différentes disciplines littéraires. Elles revendiquent le nom de sciences humaines, marquant, par le mot de *sciences*, leur prétention d'avoir mis fin à leur ancien rapport à leur objet. Au lieu d'un rapport culturel, c'est-à-dire idéologique, elles veulent instaurer un nouveau rapport : scientifique. Dans l'ensemble, elles pensent avoir réussi cette conversion, et le proclament dans le nom qu'elles se donnent, se baptisant elles-mêmes sciences humaines. Mais une proclamation peut être seulement une proclamation : une intention, un programme — mais aussi en partie un mythe, destiné à entretenir une illusion, la « réalisation d'un désir ».

Il n'est pas sûr que les sciences humaines aient vraiment changé de « nature » en changeant de nom et de méthodes. La preuve en est dans le type de rapports qui se constituent actuellement entre les disciplines littéraires : mathématisation systématique de nombre de disciplines (économie politique, sociologie, psychologie) ; et « application » des disciplines manifestement les plus avancées dans la scientificité sur les autres (rôle pilote de la logique mathématique, et surtout de la linguistique, rôle également envahissant de la psychanalyse, etc.). Contrairement à ce qui se passe dans les sciences de la nature, où les rapports sont généralement organiques, ce genre d'« application » reste extérieur, mécanique, instrumental, technique — donc suspect. L'exemple actuel le plus aberrant de l'application extérieure d'une « méthode » (qui dans son « universalité » relève de la mode) à un objet quelconque est le « structuralisme ». Quand des disciplines sont à la recherche d'une « méthode » universelle, il y a fort à parier qu'elles ont un peu trop envie d'afficher leurs titres scientifiques pour les avoir vraiment mérités. De vraies sciences n'ont jamais besoin de faire savoir au monde qu'elles ont trouvé la recette pour le devenir.

Un autre point de sensibilité de ce processus équivoque apparaît dans le rapport existant entre ce rapport (entre disciplines) et la philosophie. Les sciences humaines en voie de constitution *exploitent* ouvertement certaines philosophies. Elles cherchent dans ces philosophies (par exemple, dans la

phénoménologie, dont l'influence baisse, dans le structuralisme, voire dans l'hégélianisme et même le nietzschéisme) un appui et une orientation. Elles l'y cherchent, y compris dans un refus agressif de toute philosophie, qui, en l'état où elles sont, est lui aussi un refus *philosophique* de la philosophie (variété de positivisme). Nous l'avons vu, ce rapport se renverse : les sciences humaines n'exploitent des philosophies, ou d'autres disciplines qui leur tiennent lieu de philosophie (ainsi, la linguistique et la psychanalyse servent de plus en plus de « philosophies » à l'histoire littéraire, à la « sémiologie », etc.), que parce qu'elles réalisent elles-mêmes l'idéologie dominante. Dans ce chassé-croisé, quelque chose apparaît, si on veut bien le voir, comme un manque. Justement ce qui manque aux sciences humaines pour mériter leur titre : avoir enfin reconnu leur base théorique.

A travers tous ces rapports, directs ou croisés, nous retrouvons notre terme et notre question : *l'interdisciplinarité*. Ce mythe joue à plein emploi dans les sciences humaines, et à ciel ouvert. La sociologie, l'économie politique, la psychologie, la linguistique, l'histoire littéraire, etc., ne cessent d'emprunter des notions, des méthodes, des procédés et des procédures à des disciplines existantes, qu'elles soient littéraires ou scientifiques. C'est la pratique éclectique des « tables rondes » interdisciplinaires. On invite ses voisins, au petit bonheur la chance, pour n'oublier personne, sait-on jamais. Quand on invite tout le monde, pour n'oublier personne, cela signifie qu'on ne sait pas qui inviter au juste, qu'on ne sait pas *où* on est, qu'on ne sait pas *où* on va. Cette pratique des « tables rondes » se double nécessairement d'une idéologie des vertus de l'interdisciplinarité, qui en est le contrepoint et la messe. Cette idéologie tient en une formule : quand on ignore quelque chose que tout le monde ignore, il suffit de rassembler tous les ignorants : la science sortira du rassemblement des ignorants.

Je plaisante ? Cette pratique est en contradiction flagrante avec ce que nous savons d'autre part du procès de constitution des sciences réelles, y compris de sciences nouvelles.

Elles ne sont jamais nées d'une « table ronde » de spécialistes. En revanche, cette pratique et son idéologie sont en rapport avec ce que nous savons du *processus de domination des idéologies*. Quand on invite tout le monde, ce n'est pas la science nouvelle, espérée, qui est invitée, car elle n'est jamais le résultat du rassemblement de spécialistes qui l'ignorent, mais un personnage que personne n'a invité — et qu'il n'est pas nécessaire d'inviter puisqu'il s'invite tout seul ! —, *l'idéologie théorique commune* qui habite silencieusement la « conscience » de tous ces spécialistes : quand ils sont réunis, c'est elle qui parle tout haut — par leur voix.

Hors certains cas précis, le plus souvent techniques, où cette pratique est effectivement à sa place (quand une discipline « passe une commande » justifiée à une autre, sur la base de liens organiques réels entre les disciplines), l'interdisciplinarité reste donc une pratique magique, serve d'une idéologie, dans laquelle des scientifiques (ou prétendants-scientifiques) se font une idée imaginaire de la division du travail scientifique, des rapports entre les sciences et les conditions de la « découverte », pour se donner l'impression de saisir un objet qui leur échappe. Très concrètement, l'interdisciplinarité est le plus souvent le mot d'ordre et la pratique de l'idéologie spontanée des spécialistes : oscillant entre un spiritualisme vague et le positivisme technocratique.

Sur tout cela donc : des idées fausses à écarter, pour ouvrir la voie à des idées justes.

Derechef, il faut se demander en quoi peut consister, dans les disciplines littéraires, l'application d'une science à une autre, de méthodes déterminées à un nouvel objet. Derechef, il faut aussi et surtout s'interroger sur la nature de l'idéologie antérieure, et sonder ses déguisements actuels. Il faut enfin poser la question des questions : si les sciences humaines sont, à part quelques exceptions limitées, ce qu'elles pensent être, c'est-à-dire des sciences ; ou si elles ne seraient pas, dans leur majorité, tout autre chose, des *techniques idéologiques d'adaptation et de réadaptation sociales*. S'il en était ainsi, elles n'auraient pas, comme elles le proclament, rompu

avec leur ancienne fonction idéologique et politique « culturelle » : elles agiraient par d'autres techniques, plus perfectionnées, voire « sophistiquées », mais toujours au service de la même cause. Il suffit de noter le rapport direct qu'elles entretiennent avec toute une série d'autres techniques, comme les méthodes des *human relations*, et les formes modernes des mass media, pour se convaincre que cette hypothèse n'est pas imaginaire.

Mais alors, c'est non seulement le statut même des sciences humaines, c'est le statut de la base théorique qu'elles prétendent se donner qui est en cause. Question : de quoi est fait le dispositif qui permet à des disciplines de fonctionner comme des techniques idéologiques ? La philosophie pose cette question.



Résumons les leçons qu'on peut tirer de l'examen de ce simple exemple : l'*interdisciplinarité*. Que recouvre en fait le mot d'ordre de l'interdisciplinarité ?

1. Certaines pratiques réelles, parfaitement fondées et légitimes : pratiques à définir, dans des cas à définir. Les définir, c'est les distinguer des autres. Première ligne de démarcation.

2. A l'intérieur de ces pratiques et de ces problèmes réels, il y a de nouvelles distinctions à faire (application, constitution), donc de nouvelles lignes de démarcation à tracer.

3. Hors ces pratiques réelles, on rencontre les prétentions de certaines disciplines qui se déclarent sciences (les sciences humaines). Qu'en est-il de ces prétentions ? Par une nouvelle ligne de démarcation, nous distinguons entre la fonction réelle de la plupart des sciences humaines, et le caractère idéologique leur prétention.

4. Nous retournant alors vers le mot d'ordre d'interdisciplinarité, nous sommes en mesure (sur le vu d'un certain

nombre de symptômes résistants) de conclure à son caractère massivement *idéologique*.

La « leçon » à tirer de ce bref résumé ? Nous avons fait « fonctionner » notre définition de la philosophie : la philosophie énonce des Thèses, qui tracent des lignes de démarcation. Nous avons pu constater que, même « sauvage » comme dans ce cours, cette pratique donne des résultats.

Chacun a pu constater une chose : nous n'avons ni une seule fois, ni un seul instant, cédé à la tentation de la plupart des philosophies et des philosophes. Nous n'avons pas *exploité* les résultats ou les difficultés des sciences pour la plus grande gloire d'une Vérité ou de la Vérité. Par là, nous nous sommes démarqués des courants philosophiques dominants, et nous avons marqué notre position propre.

Si nous avons respecté les sciences et leurs résultats, et si la philosophie est intervention, *où* donc sommes-nous intervenus ?

Remarquez bien ceci. Chaque fois que nous sommes intervenus, ç'a été pour tracer une ligne de démarcation. Or, chaque fois que nous avons tracé une ligne de démarcation, ç'a été pour *faire apparaître* quelque chose qui n'était pas visible avant notre intervention. Quoi ? L'existence, la réalité, la consistance et la fonction de ce que nous avons appelé *l'idéologie* théorique ou scientifique, ou encore *l'idéologie* spontanée de la pratique des savants ou prétendants-savants. Et derrière ces formes d'idéologie, d'autres formes, les idéologies pratiques et l'idéologie dominante.

Mais, en même temps qu'elle faisait apparaître l'idéologique, la ligne de démarcation faisait reconnaître, sur l'autre bord de son tracé, *le scientifique* recouvert par l'idéologique : en le *dégageant*.

L'idéologique est quelque chose qui a rapport à la pratique et à la société. Le scientifique est quelque chose qui a rapport à la connaissance et aux sciences.

Où sommes-nous donc intervenus ? Très exactement dans l' « espace » où l'idéologique et le scientifique sont confondus, mais où ils peuvent et doivent être séparés, pour les reconnaître chacun dans leur fonction, et pour libérer la pratique scientifique d'une domination idéologique qui l'entrave.

Nous pouvons dire, provisoirement, que la philosophie, pratiquée sur ces positions, a pour fonction essentielle de tracer des lignes de démarcation, qui semblent toutes pouvoir se ramener en dernier ressort à la ligne de démarcation *entre le scientifique et l'idéologique*. D'où la

Thèse 22. Toutes les lignes de démarcation que trace la philosophie se ramènent à des modalités d'une ligne fondamentale : entre le scientifique et l'idéologique.

Nous constatons enfin que ces interventions philosophiques ont pour résultat de produire des *questions philosophiques* nouvelles : qu'est-ce que l'application d'une science à une autre ? la constitution d'une science par telle autre ? la technique ? l'idéologie ? le rapport entre l'idéologique et le philosophique ?, etc. *Ces questions philosophiques ne sont pas des problèmes scientifiques*. La philosophie n'empiète pas sur le domaine des sciences. Mais *ces questions philosophiques peuvent aider à poser des problèmes scientifiques*, dans l'espace qu'elles dégagent.

Tel est le « jeu » de la philosophie, telle que nous la pratiquons. Tracer des lignes de démarcation, qui produisent de nouvelles questions philosophiques, sans fin. A ces questions, qu'elle produit, la philosophie ne répond pas comme une science, par des solutions démontrées ou des résultats prouvés (au sens scientifique de ces mots) : elle y répond en énonçant des Thèses, non arbitraires, justifiées, qui à leur tour tracent de nouvelles lignes de démarcation, faisant surgir de nouvelles questions philosophiques, et à l'infini.

Voilà ce qu'on peut *voir*. Mais derrière ce qu'on voit, il se passe encore autre chose. Cette opération : tracer des

lignes de démarcation, produire des questions philosophiques, provoquer de nouvelles Thèses, etc., n'est pas un jeu spéculatif. C'est une opération qui a des effets *pratiques*. Lesquels ? Résumons-les d'un mot : le *tracé* (qui prend la forme de Thèses justifiées, donnant lieu à un discours qui peut être entendu) qui divise le scientifique de l'idéologique a pour effet pratique de « dégager une voie », donc de lever des obstacles, de dégager un espace pour une « ligne juste » *pour les pratiques* qui sont l'enjeu des Thèses philosophiques.

Mais c'est, je pense, assez pour un premier cours.

2^e COURS

Philosophie et justesse

Dans ce second cours, nous allons remettre sur le chantier notre question centrale : qu'est-ce que la philosophie ? Et cette question va nous engager dans un long parcours.

Mais aussitôt surgit une objection : n'ai-je pas déjà fourni la réponse à cette question ? Oui, et non.

Oui : car j'ai bien énoncé des Thèses sur la philosophie, et j'ai même montré comment la philosophie « fonctionnait », sur un exemple précis : le mot d'ordre de l'interdisciplinarité.

Non. Car il ne suffit pas d'énoncer des Thèses sur la philosophie, et de montrer comment elle « fonctionne », pour régler la question. Les choses ne sont pas si simples.

Par exemple, pour commencer par la fin (le « fonctionnement »), et supposé que ce genre de comparaison vaille bien une raison, on peut objecter : il ne suffit évidemment pas de *voir* « fonctionner » une machine, par exemple un moteur à explosion, pour comprendre son mécanisme, et à fortiori les lois physiques et chimiques qui commandent le fonctionnement de ce mécanisme.

Par exemple, pour en venir au commencement (les Thèses sur la philosophie) : vous avez bien senti, aux cartes que j'abattais, l'étrange « impasse » que je faisais. Lorsque, dès les premiers mots, j'ai dit : « Les propositions philosophiques sont des *Thèses* », et aussitôt ajouté : « *cette* proposition est elle-même une Thèse philosophique », dont j'ai fait sur-le-

champ la *Thèse 1*, vous avez bien noté le cercle de ma démarche : puisque je déclarais *Thèse philosophique* la proposition par laquelle je définissais les propositions philosophiques comme *Thèses* !

Ce pouvait être une contradiction inaperçue, une inadvertance, ou une esquive. Pourtant, c'est délibérément que je suis entré dans ce cercle nécessaire. Pourquoi ? Pour faire sentir, même brutalement, que s'il est indispensable de *sortir* de la philosophie pour la comprendre, on doit se garder de l'illusion de pouvoir fournir une définition, c'est-à-dire une connaissance de la philosophie qui puisse échapper *radicalement* à la philosophie : on ne peut pas atteindre à une science de la philosophie qui soit une « méta-philosophie », on ne peut échapper radicalement au *cercle* de la philosophie. Toute connaissance *objective* sur la philosophie est en effet en même temps *position dans* la philosophie, donc *Thèse dans* et sur la philosophie. C'est pourquoi d'ailleurs vous avez bien senti à l'inverse que *je ne pouvais parler de la philosophie en général qu'à partir d'une certaine position dans la philosophie* : me démarquant, prenant mes distances par rapport à d'autres positions existantes. Il n'y a pas de discours objectif sur la philosophie qui ne soit en même temps philosophique, donc discours tenu sur des positions *dans* la philosophie.

C'est pour marquer cette condition inéluctable que je l'ai inscrite dans le *cercle* d'une *Thèse, qui définit les propositions philosophiques comme des Thèses*. Ce cercle n'était donc pas une inconséquence, mais une conséquence : *je disais ce que je faisais*. Quant à expliquer en quoi ce cercle est nécessaire et fécond, c'est-à-dire n'est pas, comme les « cercles » logiques, stérile, c'est-à-dire n'est pas un « cercle », il est évidemment impossible de le dire en quelques mots. Mais c'est une question qui réserve des surprises.

Toujours sur les premières *Thèses*. J'ai prononcé un certain petit mot qui — je le sais par les questions qui m'ont été posées — a retenu l'attention, intrigué, voire inquiété. J'ai dit en effet que les propositions philosophiques, à la différence des propositions scientifiques qui sont dites vraies,

parce que démontrées ou prouvées, sont déclarées *justes* (ou non). Et j'ai ajouté que le « vrai » a rapport à la connaissance, alors que le « juste » a rapport à la pratique. En somme, deux mots en passant : communs, mais singuliers.

D'autant plus singuliers que la philosophie, dans toute son histoire, parle toujours de la Vérité et de l'erreur, du Vrai et du faux, et les philosophes partent toujours à la « Recherche de la Vérité », et se combattent toujours au nom de la Vérité : que *jamais les propositions philosophiques n'ont été qualifiées de justes*. Et voici que je prétends qu'elles sont *dites* justes ou non, mais *par qui* le sont-elles ? — puisque personne n'a, dans le concert philosophique, usé de cet adjectif. Première « impasse » : elles ne sont pas *dites* justes, mais pourtant elles relèvent bel et bien de cet adjectif : *juste*. Si nous voulons comprendre ce qui se passe dans la philosophie, nous devons considérer que ses propositions, malgré leur prétention *affichée* à la présence et à l'adéquation de la Vérité, tiennent au monde où elles interviennent, par un tout autre rapport : de *justesse*. Elles ne sont pas dites justes, mais nous les dirons justes, y compris pour comprendre pourquoi elles sont *dites* « vraies » par les philosophes. *Juste* est notre mot de passe pour entrer dans la philosophie.

On a bien compris que *juste* n'est pas l'adjectif de la *justice*. Lorsque saint Thomas distingue entre les guerres justes et les guerres injustes, il parle au nom de la *justice*. Mais lorsque Lénine distingue entre les guerres justes et les guerres injustes, il parle au nom de la *justesse* : d'une ligne juste, du juste discernement du caractère des guerres en fonction de leur signification de classe. Sans doute, une guerre politiquement juste est menée par des combattants ayant aussi au cœur la passion de la justice : mais ce n'est pas la seule justice (notion idéologique sous et dans laquelle ces hommes « vivent » leurs rapports à leurs conditions d'existence et à leurs luttes) qui fait pour Lénine la guerre juste. Une guerre est juste quand elle est conforme à une position et à une ligne justes, dans la conjoncture d'un rapport de forces donné : comme intervention pratique conforme au

sens de la lutte des classes, juste parce que *ajustée* au sens de la lutte de classe.

Mais une fois récusée la Vérité philosophique, une fois évité l'écueil de la Justice, reste toujours ce petit mot : *juste*, et son répondant : la *justesse*. Et cette question : qu'est-ce qui distingue le « juste » du « vrai » ?

Aussitôt, derrière cette question, surgit la crainte : n'y a-t-il pas dans la philosophie qu'on présente une Autorité supérieure qui décidera du *juste* ? Est-ce que la philosophie, dont nous parlons, n'est pas le Juge ou le Jugement dernier qui rendent à César ce qui est à César, en *tranchant* ? Et au nom de quoi va-t-elle trancher ? Mais prenons garde de tomber dans le vertige de la métaphore : car le Juge renvoie à la Justice, institution d'Etat, qui dit et applique un Droit *pré-existant*. Dans les codes de son Droit, la Justice d'Etat inscrit, sous la forme d'un ordre pré-établi, les règles de l'Ordre établi, les règles de sa reproduction. Or, la justesse dont nous parlons n'est pas pré-établie : elle ne pré-existe pas à l'*ajustement*, elle en est le résultat.

Ajustement : voilà pour l'instant le mot essentiel. Lorsque, dans sa pratique, la philosophie « trace une ligne de démarcation », pour arrêter pratiquement et énoncer théoriquement une position qui est une Thèse (Thèse = position), la philosophie a beau faire semblant d'en appeler à des Vérités ou des Règles pré-établies, au Jugement desquelles elle se soumettrait et se conformerait : même quand elle le fait (et dieu sait si elle l'a fait dans son histoire : elle n'a même fait que ça), en réalité elle *ajuste* sa Thèse en tenant compte de l'ensemble des éléments en cause dans la conjoncture existante, politique, idéologique et théorique, en tenant compte de ce qu'elle appelle le « Tout ».

Mais voyez comme sont les choses. Cette conjoncture est politique, idéologique et théorique. Et on le sait, et on peut le montrer : toute grande philosophie (Platon, Descartes, Kant, Hegel, etc.) a toujours tenu compte de la conjoncture, *et* politique (les grands événements de la lutte des classes), *et*

idéologique (les grands conflits entre les idéologies pratiques, et en leur sein), *et* théorique. Mais que veut dire *théorique* ?

Pour nous limiter à l'essentiel, le domaine de la théorie embrasse l'ensemble des sciences et de la philosophie. La philosophie fait donc elle-même partie de la conjoncture dans laquelle elle intervient : elle est dans cette conjoncture, elle est dans le « Tout ». Il suit qu'elle ne peut entretenir avec la conjoncture de rapport externe, purement spéculatif, un rapport de pure connaissance, puisqu'elle est partie prenante à cet ensemble. Voilà qui suggère qu'une Thèse n'a pas un « objet » mais un enjeu, que le rapport d'une Thèse à son enjeu ne peut être un rapport de simple « vérité » (= rapport entre une connaissance et son objet), donc de pure connaissance, mais un rapport *pratique*, et un rapport pratique d'*ajustement*. Comment entendre ces termes ? 1) Rapport *pratique* ne signifie pas seulement (ce qui est pourtant exact) que ce rapport provoque des effets pratiques (nous en dirons un mot). Rapport *pratique* signifie tout autre chose : *rapport de forces* à l'intérieur d'un champ dominé par des contradictions et des conflits. 2) Ce qui donne au procès d'*ajustement* son sens très particulier : un ajustement *dans la lutte*, disons, pour faire classique, dans la lutte entre les idées existantes, les unes dominantes, les autres dominées. 3) C'est alors qu'interviennent les *résultats pratiques* : la nouvelle position arrêtée et fixée par la Thèse (Thèse = position) modifie les autres positions, et affecte les réalités qui sont l'enjeu de tout ce procès d'*ajustement* dans la lutte, et qui aboutit à la fixation de Thèses « justes » (ou non).

Si cela est clair, on voit qu'on échappe à l'écueil des écueils, qui porte sur un malentendu inévitable dès qu'on prononce le mot de « pratique ». Le malentendu, c'est de se faire une conception *pragmatiste* de la pratique. Or, je sais bien qu'on va nous attendre à ce tournant. On va nous dire : mais le mécano lui aussi « ajuste » sa pièce pour que le moteur tourne ! mais le chirurgien lui aussi doit « couper juste », et « juste » ce qu'il faut, pour sauver le malade ! et Lénine lui aussi tenait compte de tous les éléments de la conjoncture

avant de fixer la ligne juste de l'action politique ! Or, tout cela nous est opposé avec une idée de derrière : une représentation pragmatiste de l'action, où tous ces « ajusteurs » ajustent qui leur pièce, qui leur intervention, qui leur ligne politique, pour atteindre un résultat, une fin, qui commandent de l'extérieur leur action. Dans cette représentation, l'action est l'action d'un *sujet* qui « ajuste » ou « bricole » son intervention en vue d'une *fin*, c'est-à-dire en vue de l'accomplissement d'un *but* qui « existe dans sa tête » pour être réalisé au-dehors. Si nous laissons dire, alors nous sommes bons pour être traités de pragmatistes, subjectivistes, volontaristes, etc.

C'est ici qu'il faut prendre garde aux images. Certes, la « justesse », résultat d'un « ajustement », n'est pas sans rapport avec les pratiques invoquées. Mais avant tout parce que cette affinité de termes met au premier plan le rapport entre la « justesse » et la pratique — dans sa différence d'avec un autre rapport : entre la « vérité » et la théorie. Pour le reste, nous ne nous laisserons pas piéger par ces images. Le mécano qui « ajuste » sa pièce sait fort bien que le moteur lui pré-existe, et attend que son travail soit achevé pour se remettre à tourner : il lui est tout extérieur. De même le chirurgien : c'est certes plus compliqué, mais il ne fait pas partie du malade. En revanche, l'homme politique Lénine nous intéresse tout autrement, et ce n'est pas un hasard si nous lui avons emprunté ses termes : « tracer une ligne de démarcation », « Thèse » (qu'on songe aux « Thèses d'Avril »), et « juste ». Ce sont des termes *politiques*. Mais ils nous conviennent, comme nous convient fort bien que soit *politique* la pratique qui nous aide à penser du plus près qu'il se puisse la pratique propre à la philosophie. Car, à la différence du mécano et du chirurgien, ces sujets qui agissent en fonction d'une « idée qu'ils ont dans la tête » : 1) parce qu'ils sont des *sujets* et 2) parce que cette « idée » réfléchit simplement le fait que le moteur à réparer ou le malade à opérer leur sont *extérieurs*, « existent en dehors de leur tête », l'homme politique Lénine, dirigeant ouvrier, est bel et bien à *l'intérieur*

de la conjoncture *dans* laquelle il doit agir, pour pouvoir agir *sur* elle. C'est pourquoi la pratique de Lénine n'est pas pragmatiste (donc subjectiviste-volontariste). Il n'est pas un « sujet » qui a « en tête » une « idée qu'il poursuit » et veut imposer au-dehors : il est le dirigeant d'une organisation de lutte de classe, avant-garde des masses populaires, et en tant qu'il définit une « ligne juste » : « un pas en avant des masses et un pas seulement », il ne fait rien que réfléchir pour l'infléchir *un rapport de forces où il est lui-même pris et partie prenante*. Formellement parlant, la pratique philosophique, que nous avons essayé de penser sous les dénominations léninistes de « tracé de lignes de démarcation », de « Thèses » « justes », etc., est ainsi du même côté que la pratique de Lénine : pratique, mais non pragmatiste.

Reste pourtant que la philosophie n'est pas la politique tout court.

Si, du moins à partir des positions que nous défendons, la pratique philosophique « fonctionne » à bien des égards *comme* la pratique politique de Lénine, il faut prendre appui sur ce « comme » pour voir par-dessus le mur : pour voir au-delà comment la philosophie « fonctionne » dans son propre domaine ; pour voir en quoi elle fonctionne *philosophiquement*. Il s'agit d'entrer plus avant dans la détermination de la spécificité de la philosophie.

Pour cela, il faut revenir sur deux de nos Thèses.

1. Il faut prendre au sérieux le fait que la philosophie énonce des propositions *théoriques* (la philosophie « fait partie » de la « théorie ») et qu'elle intervient dans la « théorie », c'est-à-dire dans les sciences, dans la philosophie et dans les idéologies théoriques : ce qui la distingue de toutes les autres pratiques, y compris de la pratique politique.

2. Il faut reprendre la Thèse 22 : toutes les lignes de démarcation que trace la philosophie se ramènent à des modalités d'une ligne fondamentale : entre le scientifique et l'idéologique.

Rappelez-vous mon exemple de l'interdisciplinarité. On y voyait la philosophie « fonctionner », traçant des lignes de démarcation, opérant des distinctions, pour dégager une voie juste, provoquant de nouvelles questions, donc de nouveaux tracés, et à l'infini.

L'analyse de cet exemple a mis en évidence trois points :

1. La philosophie fonctionne en intervenant non pas dans la matière (l'ajusteur), ou sur un corps vivant (le chirurgien) ou dans les luttes de classe (le politique), mais *dans la théorie* : non pas avec des outils, ou un scalpel, ou des mesures d'organisation et de direction des masses, mais en énonçant simplement des propositions *théoriques* (les Thèses), rationnellement ajustées et justifiées. Cette intervention dans la théorie provoque des effets *théoriques* : positions de nouvelles questions théoriques, exigeant de nouvelles interventions philosophiques, etc., et des effets *pratiques* sur le rapport de force des « idées » en cause.

2. La philosophie intervient dans une certaine réalité : la « théorie ». Cette notion est peut-être encore vague, mais nous savons ce qui nous intéresse en elle. La philosophie intervient dans la réalité indistincte où figurent les sciences et les *idéologies théoriques* et la *philosophie elle-même*. Qu'est-ce que les idéologies théoriques ? Avançons une définition provisoire : ce sont, en dernière instance, dans la théorie, des formes transformées des idéologies pratiques, même quand elles en sont des formes méconnaissables.

3. Le résultat de l'intervention philosophique telle que nous la concevons est de tracer, dans cette réalité indistincte, une ligne de démarcation qui sépare, dans chaque cas, le scientifique de l'idéologique. Cette ligne de démarcation peut être complètement recouverte, déniée, raturée dans la plupart des philosophies : elle est essentielle à leur existence, en dépit de toute dénégation. Sa dénégation n'est que la forme commune de son existence.

Cette analyse fait donc ressortir trois termes essentiels :

1. l'intervention de la philosophie ;
2. la réalité dans laquelle a lieu cette intervention ;
3. le résultat de cette intervention.

Je vais aussitôt à l'essentiel en disant que l'énigme de la philosophie est contenue dans la différence entre la réalité où elle intervient (le domaine des *sciences* + les *idéologies* théoriques + la philosophie), et le résultat que produit son intervention (la distinction du *scientifique* et de l'*idéologique*).

Cette différence apparaît sous la forme d'une différence de *mots*. Mais, voyez le paradoxe !, les mots que nous employons pour désigner la « réalité » où... et les mots que nous employons pour désigner le « résultat » du tracé sont *presque les mêmes mots* : d'un côté, les sciences et les idéologies théoriques ; d'un autre côté, le scientifique et l'idéologique. D'un côté, des substantifs ; de l'autre, leurs adjectifs substantivés. Est-ce que ce n'est pas la même chose ? Est-ce que nous ne répétons pas dans le résultat ce que nous avons déjà dans la réalité ? Apparemment, en effet, ce sont les mêmes personnages qui sont en présence : tantôt sous la forme de substantifs, tantôt sous la forme de leurs propres adjectifs. N'est-ce pas alors une simple distinction nominale, une différence de mots ? donc apparente ? Est-ce que le résultat produit par l'intervention philosophique se distingue vraiment de la réalité où elle intervient, s'il y est déjà inscrit ? Est-ce que le tout de la philosophie ne consiste pas simplement à *répéter*, sous d'autres mots, sous les mêmes mots, ce qui est déjà inscrit dans la réalité ? Donc à modifier *des* mots, sans rien produire de nouveau ?

Oui, la philosophie agit en modifiant des mots, et leur agencement. Mais ce sont des mots théoriques et c'est cette différence de mots qui fait apparaître, et *voir* quelque chose de *nouveau* dans la réalité, qui y était caché et recouvert. L'expression : *le scientifique* n'est pas identique à l'expression : *les sciences* ; l'expression : *l'idéologique* n'est pas identique à l'expression : *les idéologies théoriques*. Les nouvelles expressions ne reproduisent pas les anciennes : elles

font apparaître un couple contradictoire, *qui est philosophique*. Les sciences sont les sciences : elles ne sont pas la philosophie. Les idéologies théoriques sont les idéologies théoriques : elles ne sont pas réductibles à la philosophie. Mais « le scientifique » et « l'idéologique », eux, sont des catégories *philosophiques*, et leur couple contradictoire est mis à jour par la philosophie : il est philosophique.

Etrange conclusion, qu'il faut tenir fermement. Nous disions : la philosophie intervient *dans* cette *réalité* indistincte : les sciences + les idéologies théoriques. Et nous découvrons que le *résultat* de l'intervention philosophique, le tracé qui révèle en les séparant le scientifique et l'idéologique, *est tout entier philosophique*. Contradiction ? Non. Car la philosophie n'intervient dans la réalité qu'en produisant des résultats *en elle-même*. Elle agit *hors d'elle* par le résultat qu'elle produit *en elle-même*. Il faudra un jour tenter de penser ce paradoxe nécessaire.

Contentons-nous de l'enregistrer sous une nouvelle Thèse.

Thèse 23. La distinction entre le scientifique et l'idéologique est intérieure à la philosophie. Elle est le résultat de l'intervention philosophique. La philosophie fait un avec son résultat, qui constitue *l'effet-philosophie*. L'effet-philosophie est différent de l'effet de connaissance (produit par les sciences).

Mais, en même temps, gardons bien présent à l'esprit que ce résultat interne (l'effet-philosophie) fait un avec l'intervention de la philosophie dans la réalité = sciences + idéologies théoriques.

Dans cette réalité, le premier élément nous est familier : les sciences. Elles ont une existence historique reconnue, et les scientifiques sont les témoins non seulement de leur existence, mais aussi de leurs pratiques, de leurs problèmes, et de leurs résultats. Le second élément en revanche ne nous est pas familier : *les idéologies théoriques*. Nous allons laisser provisoirement cet élément de côté. Parce qu'il faudrait de

longues analyses pour parvenir à sa connaissance : esquisser une théorie des idéologies, qui aboutisse à la distinction entre les idéologies pratiques (religieuse, morale, juridique, politique, esthétique, etc.) et les idéologies théoriques, et leur rapport, etc. Mais aussi parce que nous rencontrerons chemin faisant de quoi nous en faire une première idée. Et enfin parce qu'il est *indispensable* de séjourner longuement dans les questions philosophiques de l'existence des sciences et de la pratique scientifique pour aborder les problèmes de l'idéologie.

Cette dernière raison n'est ni de commodité ni de simple méthode. Elle n'intéresse pas que les idéologies théoriques. Elle intéresse au tout premier chef la philosophie elle-même. Or, nous ne pouvons avancer qu'à une condition absolue : en éclairant la philosophie sur elle-même.

J'avance donc ici une Thèse centrale, qui va commander toute la suite de ces cours.

Thèse 24. Le rapport de la philosophie aux sciences constitue la détermination *spécifique* de la philosophie.

Je ne dis pas : la détermination en dernière instance, la détermination majeure, etc. La philosophie a d'autres déterminations, qui jouent un rôle fondamental dans son existence, son fonctionnement et ses formes (exemple : son rapport avec les conceptions du monde à travers les idéologies pratiques et théoriques). Je dis : *spécifique*, car elle lui est propre, elle n'appartient qu'à elle *seule*.

« Le rapport de la philosophie aux sciences... » doit être bien compris. Cela ne veut pas dire que *seule* la philosophie *parle* des sciences ! Il est question de la science dans d'autres discours : par exemple, la religion, la morale, la politique parlent de la science. Mais elles n'en parlent pas comme en parle la philosophie : parce que leur rapport aux sciences ne constitue pas la détermination spécifique de la religion, de la morale, de la politique et de la littérature. Ce n'est

pas leur rapport aux sciences qui les constituent comme religion, morale, etc. De même cela ne veut pas dire que la philosophie parle *seulement* des sciences ! Elle parle, chacun le sait, de tout et même de rien (du néant), de religion, et de politique et de morale et de littérature, etc. Le rapport de la philosophie aux sciences n'est pas celui d'un discours à son thème « spécifique », ou même à son « objet » (puisque la philosophie n'a pas d'objet). Ce rapport est *constitutif* de la spécificité de la philosophie. *En dehors de son rapport aux sciences, la philosophie n'existerait pas.*

Dans la suite de ce cours, je ne ferai que commenter cette Thèse 24.

Je vais suivre la seule méthode possible dans une introduction : en procédant par des analyses *empiriques*, en me proposant seulement de *montrer*, de faire percevoir par des *faits*, ce rapport spécifique et son importance.

J'insiste sur cette précision : des analyses *empiriques*. Naturellement, il n'y a pas d'analyse empirique *pure*. Toute analyse, même empirique, suppose un minimum de références théoriques, sans quoi il serait impossible de présenter ce qu'on appelle des faits : car on ne saurait pas pourquoi on les accepte et reconnaît comme des *faits*. Mais analyser empiriquement le « fonctionnement » de la philosophie dans son rapport aux sciences, n'est pas fournir une *théorie* de la philosophie : c'en est tout juste un préalable. Dans une théorie de la philosophie, il faut aussi tenir compte d'autres réalités (par exemple, les idéologies pratiques) et d'autres rapports : les rapports de production. Et il faut surtout « reprendre » les résultats des analyses empiriques du point de vue de la fonction (ou des fonctions) *d'ensemble* de la philosophie dans l'histoire des formations sociales, ce qui ne *contredit* pas les résultats empiriques, mais *transforme* leur sens.

Dans cette enquête sur le rapport de la philosophie aux sciences, nous allons explorer avant tout le versant sciences.

Du côté des sciences : la pratique scientifique

Comment le rapport de la philosophie aux sciences apparaît-il du côté des sciences, très précisément du côté de la pratique scientifique ?

Thèse 25. Dans leur pratique scientifique, les spécialistes des différentes disciplines reconnaissent « spontanément » l'existence de la philosophie, et le rapport privilégié de la philosophie aux sciences. Cette reconnaissance est généralement inconsciente : elle peut devenir, en certaines circonstances, partiellement consciente. Mais elle reste alors enveloppée dans les *formes* propres de la reconnaissance inconsciente : ces formes constituent la « philosophie spontanée des scientifiques », ou « des savants » (P. S. S.).

Pour éclairer cette Thèse, je commencerai par le cas où cette reconnaissance est (partiellement) consciente.

L'exemple le plus célèbre et le plus frappant de cette reconnaissance est fourni par des situations particulières, qu'on appelle « crises ». A un certain moment de son développement, une science bute sur des problèmes scientifiques qui ne peuvent être résolus par les moyens théoriques existants, ou (et) qui remettent en question la cohérence de la théorie antérieure. On peut, en première approximation, parler soit d'une contradiction entre le problème nouveau et les moyens théoriques existants, soit (et) d'un ébranlement de

l'édifice théorique tout entier. Ces contradictions peuvent être vécues d'une manière « critique », voir dramatique, par les savants (cf. correspondance de Borel, Lebesgue, Hadamard).

Chacun connaît des exemples célèbres de « crises » scientifiques : la crise des irrationnelles dans les mathématiques grecques, la crise de la physique moderne à la fin du XIX^e siècle, la crise des mathématiques modernes et de la logique mathématique déclenchée autour de la première théorie des ensembles (entre la théorie cantorienne et la théorie de Zermelo, 1900-1908).

Or, comment les savants « vivent »-ils ces crises ? Quelles sont leurs réactions ? Comment s'expriment-elles consciemment, par quels mots, quels discours ? Comment se comportent-ils devant ces « crises qui ébranlent la science » ?

On peut noter trois sortes de réaction.

Première réaction. C'est celle des savants qui gardent la tête froide et affrontent les problèmes de la science sans sortir de la science. Ils se débattent comme ils peuvent dans les difficultés scientifiques et tentent de les résoudre. Au besoin, ils acceptent de ne pas voir clair, et d'avancer dans la nuit. Ils ne perdent pas confiance. La « crise », pour eux, n'est pas une « crise de la science », qui met la science en question : c'est tout au plus un épisode et une épreuve. Comme en général ils n'ont pas le sens de l'histoire, ils ne disent pas que toute crise scientifique est une « crise de croissance », mais pratiquement c'est tout comme. Dans la grande « crise » de la physique, au XIX^e et au début du XX^e siècle, on a vu des savants de cette race, qui ont résisté à la contagion générale et ont refusé de souscrire à la grande nouvelle : « la matière s'est évanouie ». Mais ils allaient à contre-courant, et ils n'étaient pas toujours très à l'aise pour argumenter.

Deuxième réaction. En face d'eux, à l'autre extrémité, on voit une autre race de savants perdre la tête. La « crise » les

prend de si court, si désarmés ou, sans même le savoir, si prévenus, et les voilà soudain si secoués dans leurs convictions, que tout cède sous eux, et, dans leur désarroi, ils vont jusqu'à mettre en question non pas tel concept ou telle théorie scientifiques pour les rectifier ou les refondre, mais la validité de leur propre pratique elle-même : la « valeur de la science » ! Au lieu de se tenir fermement dans le champ de la science, pour y affronter ses problèmes inédits et surprenants, voire déconcertants, ils passent « de l'autre côté », sortent du domaine scientifique, et le considèrent *du dehors* : c'est alors *du dehors* qu'ils prononcent le jugement de « crise », et le mot en leur bouche n'a plus le même sens qu'avant. Avant, « crise » voulait pratiquement dire : difficultés de croissance, signes, fussent-ils « critiques », d'une refonte scientifique en gestation. Maintenant, « crise » veut dire : ébranlement de la science sur ses principes *de science*, fragilité de leur discipline — mieux encore précarité radicale de toute connaissance scientifique possible comme entreprise humaine, tel l'être humain, bornée, finie et errante.

Alors, ces savants-là se mettent à faire de la philosophie. Elle ne « vole » peut-être pas très haut, mais c'est de la philosophie. Leur manière de « vivre » la crise, c'est d'en devenir les « philosophes », *pour l'exploiter*. Car ils ne font pas n'importe quelle philosophie. Surtout s'ils croient l'inventer, ils ne font que reprendre, comme ils peuvent, les bribes et le refrain de la vieille chanson philosophique *spiritualiste*, qui guette depuis toujours les difficultés de « la » science pour exploiter ses défaites, pour la traquer et la parquer dans ses « limites » comme autant de preuves de la vanité humaine, qui, du fond de son néant, rend à l'Esprit l'hommage de ses défaites en leur aveu. C'est à des savants, par exemple, qu'on doit d'avoir annoncé les Grandes Nouvelles de la « crise » de la physique moderne : « La matière s'est évanouie ! », « l'atome est libre ! ». Mais le spiritualisme religieux ne parle pas toujours aussi clair, pour proclamer la défaite de la « matière » et de la « nécessité ». Il tient aussi d'autres discours, qui repoussent la science dans

ses « limites », pour borner et contrôler ses prétentions. Limitation des « droits » de la science : qu'elle reste dans ses frontières à elle (étant entendu qu'on les lui assigne du dehors, d'avance et à jamais, et de plein « droit »). Là encore, les savants qui tiennent ce discours sur la « crise » reprennent une vieille tradition agnostique-spiritualiste : mais, nous le savons, depuis Pascal et Kant, derrière les frontières que la philosophie assigne à la science, il y a toujours plus ou moins une religion qui veille.

Ces réactions nous offrent un spectacle inattendu. Nous pensions, en notre naïveté, que ce sont les philosophes qui produisent la philosophie. Or, nous découvrons, dans cette situation de « crise », que ce sont des savants eux-mêmes qui se mettent à « fabriquer » de la philosophie. *Il y a donc, en tout savant, un philosophe qui dort ou sommeille*, mais peut se réveiller à la première occasion. Le voici qui se réveille en un pur délire religieux. Ainsi Teilhard de Chardin, paléontologue et prêtre, authentique savant, et authentique religieux, exploitant sa science au profit de sa foi : directement.

Mais ces savants qui se réveillent philosophes, s'ils prouvent qu'un philosophe sommeille en tout savant, démontrent que la philosophie qui parle par leur bouche ne fait jamais que *répéter*, à quelques variations individuelles près, la tradition ininterrompue dans l'histoire d'une philosophie *spiritualiste* qui, entre toutes les misères humaines, se jette aussi sur les « crises » des sciences, pour les exploiter à des fins apologétiques, en dernier ressort religieuses (Bergson, Brunschvicg, etc.). Il faut savoir que notre histoire est profondément marquée, et le reste, aujourd'hui encore, par toute une tradition philosophique qui guette les difficultés, les contradictions et les « crises » internes des sciences, comme autant de défaillances qu'elle tourne, c'est-à-dire *exploite* — à l'exemple de Pascal, qui était pourtant un authentique savant et faisait de sa science un titre à sa philosophie — *ad majorem Dei gloriam* —, exactement comme certains religieux guettent l'approche de la mort pour se

jeter sur le moribond incroyant et lui infliger, dans l'agonie, les derniers sacrements (pour son salut, évidemment, mais aussi pour la santé de la religion). Il faut savoir qu'il existe en philosophie toute une tradition qui ne vit que de l'exploitation idéologique des souffrances humaines, des malades et des cadavres, de la paix, des cataclysmes et des guerres et se précipite sur toutes les crises, et aussi quand elles frappent les sciences. Il est difficile de ne pas rapprocher cette exploitation *idéologique* d'une autre forme d'exploitation, qu'on appelle, depuis Marx, l'exploitation de l'homme par l'homme.

Dans la « crise » d'une science, on voit ainsi certains savants ébranlés dans leurs convictions rejoindre le parti de ces philosophes qui veulent à tout prix « sauver » la science à leur manière : en lui « pardonnant », « parce qu'elle ne sait pas ce qu'elle fait », c'est-à-dire en la condamnant à son néant ou à ses « limites », sur lesquels s'édifie le règne de Dieu ou de l'Esprit et de sa Liberté.

La philosophie que nous proposons ne veut pas le « salut » de la science. Elle invite les savants à se méfier de toute philosophie qui veut le « salut » de la science. Elle professe au contraire que la question du « salut » est religieuse et n'a rien à voir avec la science et sa pratique ; que la « santé » de la science est l'affaire de la science elle-même ; et elle fait confiance aux savants pour résoudre leurs problèmes scientifiques, même « critiques ». Les savants doivent avant tout compter sur leurs propres forces : mais *leurs* propres forces ne tiennent pas toutes entre leurs mains ou dans leurs têtes ; une grande partie de ces forces existe *hors d'eux*, dans le monde des hommes, dans leurs travaux, leurs luttes et leurs idées. J'ajouterai : la philosophie, non pas n'importe laquelle, non pas celle qui exploite les sciences, mais les sert, fait partie, peut faire partie de leurs forces.

Troisième réaction. Laissés de côté les deux extrêmes : les savants qui continuent leur travail, et ceux qui croient à la « divine surprise » de la « matière évanouie », reste une troisième race de savants.

Eux aussi se mettent à faire de la philosophie. Eux aussi « vivent » la « crise » non comme la contradiction d'un procès de refonte et de croissance de la théorie et de la pratique scientifiques, mais comme une « question » *philosophique*. Eux aussi sortent du champ de la science et, du dehors, posent à la science des « questions » philosophiques sur les conditions de validité de sa pratique et de ses résultats : sur ses *fondements* et *titres*. Mais ils ne vont pas, comme les autres, simplement déposer l'hommage de leur défaite sur les marches du Temple. Ils n'incriminent pas tant la science et ses pratiques, que les idées philosophiques « naïves » dans lesquelles ils *découvrent* qu'ils ont jusque-là vécu. Ils reconnaissent en somme que la « crise » les a tirés de leur « dogmatisme » : mieux, *ils reconnaissent, après coup*, une fois réveillés à la philosophie, *qu'ils ont toujours, en tant que savants, abrité en eux un philosophe en sommeil*. Mais ils se retournent contre la philosophie de ce philosophe-là, la déclarent « dogmatique », « mécaniste », « naïve » et, pour tout dire, « matérialiste », bref la condamnent comme mauvaise philosophie de la science — et, conséquents, entreprennent de donner à la science la philosophie qui lui manque : *la bonne philosophie de la science*. Pour eux, la crise est dans la science *l'effet de la mauvaise philosophie des savants qui, jusqu'à eux, a régné sur la science*. Il ne leur reste plus qu'à se mettre au travail.

Je disais : ces savants sortent eux aussi de la science. Pour nous, c'est vrai. Mais pour eux, non. Pour eux, ils restent *dans* la science, qu'ils ne renient pas. Mieux, ils invoquent l'expérience de leur pratique scientifique, leur expérience de « l'expérience » scientifique, ils invoquent leurs connaissances scientifiques, et c'est *du dedans de la science* qu'ils prétendent parler de la science, qu'ils se mettent à fabriquer *avec des arguments scientifiques*, empruntés à des sciences — la physique, la psychophysiologie, la biologie —, cette bonne philosophie de la science dont la science aurait besoin. Et qui serait mieux placé qu'un savant pour parler de la science et de sa pratique ? *Une philosophie de la*

science, scientifique, faite par des savants. Raisonnablement, que souhaiter de mieux ?

Tel est le spectacle historique que nous a fourni la « crise » de la physique moderne, à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e : l'apparition de très grands savants, Ostwald, Mach, et de très nombreux scientifiques, qui entreprirent de pourvoir « la » science de la bonne philosophie scientifique qu'il lui fallait pour « critiquer », « surmonter », « abolir » la cause de sa crise — à savoir la mauvaise philosophie que les savants avaient dans la tête, et qui lui « avait fait tant de mal », en un mot le *matérialisme*. A côté de bien d'autres systèmes, l'énergétisme d'Ostwald et l'empiriocriticisme de Mach sont les témoins de cette prodigieuse aventure.

Or, c'est ici que les choses se renversent, et s'éclairent.

Car notez bien ce petit fait : ces *savants* qui fabriquent alors une philosophie de savants pour la science ne sont pas seuls en lice ! Ils trouvent à leur côté tout un bataillon de *philosophes*, et non des moindres, qui font chorus, reprennent leurs arguments « scientifiques », et leur donnent la main pour améliorer la grande œuvre commune. Ainsi Avenarius, et Bogdanov, et vingt autres. La raison ? Elle est simple. Cette philosophie de savants, scientifique et critique, avait tout ce qu'il fallait pour séduire les philosophes, car elle était *critique*. En un premier sens, puisqu'elle *critiquait* les illusions de la mauvaise philosophie des savants antérieure, « dogmatique » et « matérialiste ». Mais aussi en un second sens : puisqu'elle se proposait, en somme, d'élucider, sous les phénomènes, les conditions de possibilité qui *garantissent* que la connaissance scientifique est bien la connaissance de l'objet de *son* « expérience », donc qui édifient une Théorie *critique* de la Connaissance. De quoi combler les philosophes, qui ont, depuis Kant, un faible pour la « critique », et qui « font » dans toutes les variantes de la théorie critique de la connaissance. Comment s'étonner qu'ils soutiennent Mach ? C'est tout simplement qu'ils se reconnaissent, eux, *philosophes*, dans sa philosophie de *savant*.

Mais s'ils s'y reconnaissent, c'est qu'ils y sont *chez eux*. Et que les savants-philosophes, qui croient tirer leur philosophie de leur *pure* expérience de savants, et de leurs *pures* connaissances scientifiques, ne font rien d'autre que de *reprendre à leur compte*, dans la variante d'un langage, et sur des exemples apparemment nouveaux, les thèmes classiques de la philosophie dominante, de la « philosophie des philosophes ». Ces savants peuvent croire qu'ils font œuvre révolutionnaire ? Mais il suffit de connaître un peu l'histoire de la philosophie pour redresser les choses. Car ces philosophies de savants, *en leur fond*, ne sont pas nouvelles, mais à la traîne d'une longue tradition, à laquelle elles redonnent forme et vie. Les philosophies de la science de Mach et Ostwald, par exemple, ne sont rien d'autre que de nouvelles présentations, qui reprennent des tendances philosophiques anciennes et connues : des variantes, des mixtes, des combinaisons, parfois extrêmement ingénieuses, d'empirisme, de nominalisme, de pragmatisme et de criticisme, etc., donc d'*idéalisme*. Toute la constellation philosophique des thèmes de l'*empirisme* anglais du XVIII^e siècle, dominé par le *criticisme* kantien, combinés aux « résultats scientifiques » de la physique des sensations du XIX^e siècle soutient ces entreprises. Or, il se trouve que, pour des raisons qui dépassent de très loin la simple « crise » de la physique, car elles sont en leur fond *politiques*, l'idéologie bourgeoise de la fin du XIX^e siècle opérant son grand « retour à Kant », par-delà Hegel et le positivisme, les savants philosophes, qui croient lutter contre le courant, suivent le courant qui les porte et emporte sans s'en douter. Rien d'étonnant si des philosophes les suivent alors, puisqu'ils ne font rien les uns et les autres que céder à un même courant, celui de la philosophie dominante, dans son « retour à Kant ».

Les philosophies des savants, provoquées par la « crise » de « la » science, tombent donc de plein droit dans l'histoire de la *philosophie*, dont elles sont, à leur insu, nourries : elles ne relèvent pas d'une théorie de l'histoire des sciences, mais d'une théorie de l'histoire de la philosophie, de ses tendances, de ses courants et de ses conflits.

Les savants saisis par la « crise », voilà qui veut dire plus prosaïquement : des savants « saisis » par la philosophie. Disons : à l'occasion de difficultés scientifiques, intérieures à la science, et provoquée par sa croissance contradictoire, des savants *découvrent* soudain qu'ils portent en eux, depuis toujours, de la philosophie, ils ne la critiquent *que* pour en fabriquer une autre, qu'ils disent bonne. Traduisons : à l'occasion de la refonte d'une science, que d'autres se hâtent d'exploiter à des fins religieuses, ils déclarent la science « en crise » et, sous ce jugement de « crise », « piquent » ce qu'il faut bien appeler leur « crise » philosophique. Tout cela fait beaucoup de bruit dans le monde, et comme dans le monde de l'idéologie dominante, c'est de chanter à l'unisson qui fait la vérité, pas étonnant qu'il faille une tête dure et carrée comme Lénine, formé à la lutte des classes, pour rompre brutalement le « charme » des complicités et condamner l'imposture.

Un mot encore : et ces savants qui continuent leur travail dans l'épreuve et la nuit, et se taisent, ou se défendent avec les mots qu'ils ont, sans exploiter la « crise » de la science, mais acharnés à résoudre ses problèmes et ses contradictions, sont-ils aussi philosophes ? Et lesquels ? Nous verrons.



Nous pouvons maintenant nous retourner sur notre analyse. Qu'avons-nous fait ? Nous avons saisi l'occasion *empirique* d'un fait, observable en plusieurs circonstances de l'histoire des sciences : celui qu'il est convenu de déclarer la « crise » d'une science.

Or, dans une épreuve comme celle d'une « crise », doit et peut se voir au grand jour ou, comme disait Platon « en grandes lettres », ce qui d'ordinaire se dissimule dans l'ombre, ou dans la graphie des petites lettres ; là « crise », agissant comme un « révélateur », montre clairement ce qui,

dans le cours du quotidien sans crise des sciences, demeure caché, méconnu et inavoué. A savoir qu'effectivement, en tout scientifique, il est un philosophe qui sommeille, ce qui peut se dire autrement : tout scientifique est affecté d'une idéologie ou d'une philosophie scientifique que nous proposons d'appeler d'un terme conventionnel : *philosophie spontanée des savants* ou, en abrégé, du sigle P. S. S.

Nous disons que tous les scientifiques en sont affectés en permanence, même en dehors des manifestations révélatrices d'une « crise », donc à leur insu. *Hors des « crises »* : simplement, cette P. S. S. fonctionne en silence, prenant des formes différentes des grandes formes spectaculaires des crises. *A leur insu* : il faut le dire même des formes philosophiques spectaculaires des crises, car les savants qui se mettent soudain à fabriquer de la philosophie à propos de la science, qui échafaudent une « philosophie de la science » propre à tirer la science de sa « crise », *ne croient pas plus à l'existence de la P. S. S. que les autres* : ils pensent seulement dénoncer une *intrusion* philosophique matérialiste dans la science, et donner à la science la philosophie dont elle a besoin, mais c'est pour faire face à un *accident* extérieur à la science, puisqu'ils se représentent la science, dans son cours normal, comme science pure, c'est-à-dire libre de toute P. S. S.

Nous disons que cette P. S. S. prend, dans le cours « normal » de la pratique scientifique, des formes invisibles et silencieuses ; et, dans le cas d'une « crise », des formes spectaculaires. Ce qui nous conduit à nous interroger sur le sens même du terme : « *crise* des sciences ». Existe-t-il vraiment des « crises des sciences », qui ne soient pas, simplement, comme l'a défendu Lénine, des « crises de croissance », lesquelles ne sont en rien *critiques*, mais au contraire fécondes ? Et si « crise » il y a, ne faut-il pas alors crûment retourner le terme contre leurs auteurs, c'est-à-dire contre ceux qui, un beau jour, annoncent au monde que « la physique moderne » ou « la théorie des ensembles » sont « en crise » ? Car, après tout, *ce sont eux* qui prononcent le jugement de « crise » ! Et il faut bien se demander si tout cela ne se passe pas dans

leur tête à eux, c'est-à-dire dans la réaction idéologico-philosophique qui les saisit (de jubilation ou d'effroi) devant le surgissement d'un certain nombre de problèmes *scientifiques* inédits et déconcertants. Crise pour crise, il faut bien se demander si la crise, non la crise féconde, mais la crise *critique*, loin d'être celle de la science, n'est pas *la leur* et, comme ils la vivent dans la philosophie, n'est pas tout simplement *leur crise philosophique à eux, et rien d'autre*.

S'il en est bien ainsi, voilà de quoi renforcer notre hypothèse : que toute pratique scientifique est inséparable d'une « philosophie spontanée », qui peut lui être, selon la philosophie en cause, matérialiste une aide, et idéaliste un obstacle ; que cette philosophie spontanée renvoie, « en dernière instance », à la lutte séculaire qui se déroule sur le champ de bataille (*Kampfplatz*, Kant) de l'histoire de la philosophie, entre les tendances idéalistes et les tendances matérialistes ; et que les formes de cette lutte sont elles-mêmes commandées par d'autres formes plus lointaines, celles de la lutte idéologique (entre les idéologies pratiques ou en leur sein), et celles de la lutte de classe.

C'est aux formes de la lutte de classe qu'il faut en venir si l'on veut comprendre en fin de compte ce qui se passe dans la « critique » de la physique moderne, et la « philosophie spontanée des savants » qui l'ont réfléchi. Car enfin, pourquoi, en dernier ressort, les événements scientifiques du développement de la physique moderne ont-ils pris la forme d'une « crise », et donné lieu à d'exemplaires discours de philosophie *néo-kantienne* ? C'est parce que alors « le vent soufflait à Kant », c'est parce que la conjoncture avait imposé le « retour à Kant ». La conjoncture... après la grande peur et les massacres de la Commune, les idéologues et philosophes bourgeois, et plus tard, cédant à la contagion, des idéologues du mouvement ouvrier lui-même, se mirent à célébrer le « retour à Kant » *pour lutter contre le « matérialisme »* : celui de la pratique scientifique, et celui de la lutte de classe prolétarienne. Quand la physique moderne prit conscience de problèmes inédits et contradictoires, elle ne fit rien que

prendre sa place dans un courant pré-existant, que « suivre le mouvement », alors que les savants qui fabriquaient de la philosophie néo-kantienne se croyaient à l'avant-garde de l'histoire.

Pour dénoncer cette mystification, il ne fallut rien moins que Lénine (*Matérialisme et Empiricriticisme*). J'ai déjà plusieurs fois cité Lénine à propos de philosophie. Il faut croire que ce politique (qui se disait « simple amateur » en philosophie) savait assez bien ce que c'est que lutter, et quel rapport relie la lutte politique à la lutte philosophique, puisqu'il a su intervenir (et qui d'autre l'a fait ? Personne !) dans cette matière difficile, pour y tracer les lignes de démarcation propres à dégager la voie à une position juste des problèmes de la « crise ». Et du même coup, payant d'exemple, il nous a donné de quoi comprendre la *pratique* de la philosophie.

C'est assez dire que sans Lénine, et tout ce que nous lui devons, ce cours de philosophie pour scientifiques n'aurait jamais pu avoir lieu.

3^e COURS

Nous voici donc en mer : déjà le large. Non seulement embarqués tout d'un coup, par surprise, mais passablement avancés, à ce qu'il semble, et dans des eaux nouvelles. C'est le moment de faire le point, pour mieux savoir d'où nous venons et où nous allons, une fois mesuré le chemin parcouru.

Nous ne cessons de mettre le cap sur la question : qu'en est-il de la philosophie ? (Je dis : *qu'en est-il*, au lieu de *qu'est-ce que ?*, pour faire plaisir à certains philosophes que la question *qu'est-ce que ?* irrite au-delà de toute imagination. Mais ce sont des affaires intra-philosophiques, dont je ne vais pas vous infliger le détail.)

Pour cela, nous avons longé d'aussi près que possible les côtes de l'histoire des sciences.

Pourquoi cette croisière « du côté des sciences » ? Parce que nous avons cru pouvoir avancer une Thèse qui dit que le rapport avec les sciences constitue *le spécifique* de la philosophie (je rappelle : pas le déterminant en dernière instance, mais le spécifique). C'est cette Thèse que nous essayons de justifier.

C'est à cette fin que nous sommes allés voir ce qui se passe dans une expérience qui nous a paru privilégiée, car « révélatrice » — l'expérience, peut-être même l'expérimentation ? — de ce qu'on appelle une « crise des sciences ». Et nous en avons tiré un certain nombre de conclusions, qui ont sans doute été assez dures aux oreilles de nos amis scientifiques : puisque nous leur avons assené la « révélation » qu'ils étaient toujours affectés d'une « philosophie spontanée de savants », même lorsqu'ils ne se mettaient pas dans la peau his-

torique des Grands Savants Philosophes qui, se croyant « saisis » d'une Mission historique sans précédent dans l'histoire de la philosophie, ne font que remâcher, en subalternes besogneux mais ingénieux, une vieille nourriture philosophique que les contradictions idéologiques de la conjoncture rendent dominante et obligatoire. En leur infligeant cette « révélation », nous les avons sans doute heurtés dans leurs convictions, leur honnêteté, même si elle revêt les formes d'une certaine naïveté (après tout, image d'Epinal pour image d'Epinal, si nous avons reconnu que les philosophes sont ces personnages ridicules qui « tombent dans les puits », et en avons tiré les conséquences, les savants savent bien que, s'ils ne chutent pas dans leur discipline comme les philosophes tombent dans la leur, ils n'ont pas toujours les pieds « sur la terre », mais un grain de naïveté en tête).

Il est temps de prendre du *recul* par rapport à cette expérience. Nos amis scientifiques vont pouvoir se convaincre que, d'en examiner les conclusions à la distance *convenable*, va mettre les choses en leur juste place, et leur rendre la justice dont ils peuvent craindre que nous les privions.

A cette distance, que retenir en effet de notre analyse des phénomènes que « révèlent » les « crises » des « sciences » ? Deux découvertes, deux thèmes de toute première importance :

1. Il existe une *exploitation* des sciences par la philosophie.

2. Il existe, dans la « conscience » ou l' « inconscience » des savants, une *philosophie spontanée des savants* (P. S. S.).

Je vais reprendre ces deux points.

I. Il existe une exploitation des sciences par la philosophie

Plus exactement : l'immense majorité des philosophies a toujours exploité les sciences à des fins apologétiques, extérieures aux intérêts de la pratique scientifique.

Notez bien ceci : je n'apporte rien de nouveau. Je ne fais que reprendre un thème qui a été évoqué à propos de la « crise » des sciences, explicitement, lorsque j'ai parlé de la réaction des savants de la *seconde espèce* (les spiritualistes, qui tournent l'échec de la science *ad majorem Dei gloriam*, comme ils font de toutes les misères et souffrances humaines). Mais, reprenant ce thème, je vais le *généraliser*.

Et pour lui donner son sens *général*, je suis obligé de dire : l'immense *majorité* des philosophies connues ont toujours, dans l'histoire de la philosophie, *exploité* les sciences (et pas seulement leurs échecs) au profit des « valeurs » (terme provisoire) des *idéologies pratiques* : religieuse, morale, juridique, esthétique, politique, etc. C'est une des caractéristiques *essentielles* de l'idéalisme.

Si cette proposition est vraie, elle doit pouvoir s'illustrer concrètement. Or, c'est le cas.

Je crois qu'il n'est pas besoin de s'étendre longuement sur l'exemple des philosophies *religieuses* (dominées par l'idéologie religieuse). Tout le génie scientifique de Pascal n'empêche qu'il ait tiré de beaux effets d'éloquence édifiante, et

utiles au christianisme (un peu hérétique) qu'il professait, des contradictions de l'infini mathématique lui-même, et de l'« effroi » religieux que lui inspiraient ces nouveaux (galiléens) « espaces infinis » d'un monde dont l'homme n'était plus le centre, et dont le Dieu était « absent » — ce qui imposait, pour en sauver l'idée, de dire qu'il était par essence un « Dieu *caché* » (puisque on ne le *rencontre* plus nulle part, ni dans le monde, ni en son ordre, ni dans sa morale : sauf à attendre d'être touché de sa grâce imprévisible et impénétrable). Je dis : tout le génie de Pascal, car il fut un très grand savant, et, ce qui est extrêmement rare (paradoxe qu'il faudra penser), un étonnant philosophe de la pratique scientifique, quasi matérialiste. Mais il était trop seul en son temps, et soumis comme chacun à de telles contradictions soutenant de tels enjeux, et dans un rapport de forces tel (qu'on pense à la violence de son combat contre les jésuites) qu'il ne pouvait échapper à la « solution » obligée, qui lui était sans doute aussi une consolation, de résoudre *dans la religion* (fût-ce dans la sienne) les contradictions conflictuelles les plus générales d'une science à laquelle il travaillait en vrai praticien matérialiste. A ce titre, à côté de textes admirables (sur les mathématiques, sur l'expérimentation scientifique), Pascal nous a laissé le corpus d'une *philosophie religieuse* dont on ne peut éviter de dire qu'elle a pour ressort d'exploiter à des fins apologétiques, extérieures aux sciences, les grandes « contradictions » théoriques des sciences de son temps.

A côté d'un géant comme Pascal, que dire, de nos jours, d'un Teilhard ? La même chose, mais sans avoir la ressource de pouvoir tirer de son œuvre de quoi balancer cette entreprise béante et hallucinée d'un paléontologue habillé d'une soutane, et qui se faisait gloire d'être prêtre dans les conclusions aventurées qu'il tirait de sa science : exploitation « à ciel ouvert ».

Le cas des philosophies *spiritualistes* est un peu plus compliqué. Elles n'ont pas en effet la simplicité déroutante, voire émouvante, de certaines philosophies religieuses. Elles sont plus retorses, car elles ne vont pas droit à leur fin, mais

empruntent le détour de *catégories philosophiques* élaborées dans l'histoire de la philosophie : l'Esprit, l'Âme, la Liberté, le Bien, le Beau, les Valeurs, etc.

Et puisque je fais intervenir ici l'histoire de la philosophie, notez bien ceci. Toutes les philosophies dont nous sommes en train de parler nous sont toujours *contemporaines* : nous avons de nos jours parmi nous des « représentants » de la philosophie religieuse, de la philosophie spiritualiste, de la philosophie idéaliste-critique, du néo-positivisme, du matérialisme, etc. Mais ces philosophies n'ont pas la même « date de naissance », et la plupart n'ont pas *toujours* existé : de nouvelles sont apparues *contre* les anciennes, et ont pris sur elles le dessus dans le combat historique. Mais justement, le propre de cette singulière « histoire » de la philosophie est qu'une philosophie nouvelle, qui « prend le *dessus* » sur l'ancienne qu'elle finit par *dominer* au cours d'une très longue et haute lutte, *ne détruit pas l'ancienne*, qui continue à vivre *en dessous*, et donc survit indéfiniment, le plus souvent soumise à un rôle subalterne, mais parfois rappelée, par la conjoncture, sur le devant de la scène. S'il en est ainsi, c'est que l'« histoire » de la philosophie « procède » tout autrement que l'histoire des sciences. Dans l'histoire des sciences, on voit constamment jouer un double procès : le procès d'*élimination pure et simple d'erreurs* (qui disparaissent totalement) et le procès de *réinscription* des connaissances et éléments théoriques antérieurs dans le contexte des *nouvelles* connaissances acquises et des nouvelles théories construites. En somme, une « dialectique » double : d'élimination totale des « erreurs », et d'intégration des résultats anciens, toujours valables mais transformés, dans le système théorique des nouveaux acquis. L'histoire de la philosophie « procède » tout autrement : par une *lutte pour la domination* des nouvelles formes philosophiques sur les anciennes, qui étaient dominantes. L'histoire de la philosophie est une lutte entre tendances, réalisées dans des formations philosophiques, et c'est toujours une lutte pour la domination. Mais le paradoxe est que cette lutte n'aboutit qu'au remplacement d'une domina-

tion par une autre : et non pas à l'élimination pure et simple d'une formation passée (comme « *erreur* » : car il n'y a pas d'erreur en philosophie, au sens où le mot a cours dans les sciences), c'est-à-dire de l'adversaire. L'adversaire n'est jamais totalement vaincu, donc *jamais totalement supprimé*, totalement *rayé de l'existence historique*. Il est seulement *dominé*, et il subsiste sous la domination de la nouvelle formation philosophique qui l'a destitué, après une très longue bataille : il subsiste comme formation philosophique *dominée*, prête naturellement à resurgir, pour peu que la conjoncture lui fasse signe et lui en fournisse l'occasion.

Ces remarques étaient sans doute nécessaires pour donner leur vrai sens à notre analyse des différentes formations philosophiques que nous examinons. Il ne s'agit pas d'une simple *énumération* de philosophies dont on se demanderait pourquoi elles existent, ou subsistent, les unes à côté des autres, mais de l'examen de formations philosophiques qui subsistent aujourd'hui encore, même si elles sont très anciennes, sous des formes subalternes, mais toujours vivaces, *dominées* par d'autres formations qui ont conquis de haute lutte, ou sont *en train de conquérir*, quelque chose qu'il faut bien appeler le « pouvoir ».

Je reviens aux philosophies spiritualistes. Non pour donner leur « date de naissance », mais pour signaler qu'elles ont été *dominantes* dans toute la période qui a précédé l'instauration des rapports bourgeois (sans parler de leurs « racines » dans l'Antiquité) : sous la féodalité, au Moyen Age, pour être ensuite dominées par la philosophie idéaliste bourgeoise, dont elles n'ont d'ailleurs pas manqué de tirer à elles certains arguments, en les détournant de leur sens idéaliste classique (il y a ainsi, on va le voir, une « interprétation spiritualiste » de Descartes, de Kant, de Husserl, etc.).

Ce qui distingue les philosophies spiritualistes des philosophies ouvertement religieuses, c'est qu'elles n'exploitent pas les sciences (pour nous en tenir à ce qui nous occupe) *directement* au profit de thèmes ouvertement religieux : *ad majorem gloriam Dei*. Mais (et elles peuvent fort bien prononcer

aussi le nom de Dieu, mais c'est « le Dieu des philosophes » — c'est une catégorie philosophique) elles exploitent les sciences au profit de l'Esprit (humain), de la Liberté (humaine), des Valeurs morales (humaines), etc., ou encore, ce qui réunit tous ces thèmes, au profit de la *Liberté* de l'Esprit (humain) qui, comme chacun sait, se manifeste dans la « création », soit scientifique, soit morale, soit sociale, soit esthétique, soit même religieuse. Tous les philosophes connaissent cela.

Mais pas seulement les philosophes : car ces thèmes philosophiques, auxquels de Grands Universitaires célèbres ont consacré des œuvres « immortelles » (comme rien ne meurt jamais tout à fait en philosophie, ils ont leur chance d'immortalité !), sont passés dans le langage « vulgaire » des discours politiques, des sermons, des articles de journaux, bref ont abouti là où doit normalement finir toute philosophie : dans la vie quotidienne, pour servir d'arguments aux prises de parti *pratiques* de ces Messieurs.

Avons-nous assez entendu parler du « supplément d'âme » (Bergson) dont notre « civilisation mécanique » (voir Duhamel), et maintenant « de consommation », a, paraît-il, « besoin » ? Du « supplément d'âme » à la « qualité de la vie », la voie est courte et directe. Avons-nous assez entendu parler de la *Liberté* de l'Esprit, de la culture, de la puissance créatrice de l'esprit humain, des Grandes Valeurs (morales !) qui justifient l'existence et la défense de notre « civilisation », laquelle ne serait pas en son fond une simple organisation de la production (les « sociétés industrielles » !), mais « une âme », qui bien sûr se débat comme elle peut contre toute cette matière envahissante, mais reste tout de même ce qu'elle est : *une âme !* qu'il faut sauver, naturellement, et défendre (contre qui ? mais contre le matérialisme envahissant ! lequel ? celui de la matière mécanisée ? mais il n'est pas si grave, car, en élevant la « qualité de la vie » par le « niveau de vie » et la « participation », on s'en tirera ; mais *l'autre*, celui des matérialistes politiques, qui s'unissent et qui luttent : autrement menaçants).

Or, si nous quittons ces zones « basses » pour remonter aux hauteurs de nos philosophes spiritualistes, nous voyons bien comment s'édifient leur pensée. Un Bergson a fait toute sa carrière de spiritualiste en exploitant les « difficultés », c'est-à-dire, au sens que nous avons élucidé, la « crise » de la théorie des localisations cérébrales (*Matière et Mémoire*), et aussi de la physique moderne (la relativité) et aussi de la sociologie durkheimienne (*Les Deux Sources de la morale et de la religion*). Prétextes pour développer, sous un vocabulaire rénové, au profit de l'Esprit, l'antagonisme de l'espace (matériel) et de la durée (spirituelle) sous dix figures variées. Singulier destin : au moment même où se développait le « retour à Kant », qui devait provoquer la naissance des différentes formes de néo-criticisme, Bergson est un homme qui choisit une autre voie. Kant, il ne le connaît guère et s'il l'a lu, il l'a mal compris, ne voulant pas le comprendre. Bergson « creuse » le vieux fonds spiritualiste, et c'est sur le mode spiritualiste, renouvelé de nouveaux arguments et de nouvelles catégories (l'intuition, le mouvant, l'énergie spirituelle, etc.), qu'il exploite les sciences. Le mode est différent, le résultat est le même.

Brunschvicg (qui comme Bergson, mais à une plus haute échelle, a exercé un véritable pouvoir autocratique idéologique dans l'Université), c'est *apparemment* autre chose. Un « grand esprit » (au moins pour l'histoire de la philosophie française moderne), qui n'a cessé de parler de l'Esprit. Qu'il ait vécu une fin misérable dans une France occupée dont le gouvernement faisait la chasse aux juifs ne change rien à son passé officiel. Cet homme qui avait lu Platon, Aristote, Descartes, Spinoza, Kant, Fichte et Hegel possédait une « impressionnante » culture historique (que n'avait pas Bergson) et scientifique (certes de seconde main). Et cet homme semblait se ranger dans la grande tradition idéaliste critique, puisqu'à ses yeux tout était dans Kant et Fichte, au point qu'il traitait Aristote et Hegel de demeurés (« 12 ans d'âge mental »). Kantien, criticiste, Brunschvicg ? C'est trop vite dit. Certes, quand il lisait Descartes, il ne cessait de le rapporter à Kant. Mais Kant, il le lisait à travers Spinoza, un singulier Spinoza,

qui d'être lu comme un spiritualiste dut se retourner dans sa tombe ! Le vrai est que toutes ces références sont fausses, car abusives. Brunschvicg avait beau invoquer Kant, il n'était pas un philosophe *critique*. L'étonnant mélange qu'il faisait de Platon, de Descartes, de Spinoza et de Kant suffit à entendre où il *tendait*. Brunschvicg était un spiritualiste, qui savait (comme font souvent ses pairs) se servir, pour les infléchir à son profit, du prestige de certains raisonnements des philosophes les plus divers. Dans cette bataille qu'est la philosophie, tous les procédés de la guerre, inclus le pillage et le maquillage, sont bons. Et quand il fallait non plus « commenter » tel ou tel auteur, mais se prononcer sur des faits de l'histoire des sciences (sur les mathématiques, sur la causalité physique), Brunschvicg montrait son vrai visage. Lui aussi exploitait les sciences pour entonner les hymnes sacrés à l'Esprit humain, à la Liberté de l'Esprit, à la Création morale et esthétique. Qu'il ne crût pas à un Dieu *personnel* (le spiritualiste existentialiste-chrétien Gabriel Marcel le lui a assez reproché dans un célèbre congrès de philosophie à Paris en 1937) ne change rien à l'affaire : c'était un conflit mineur entre un philosophe religieux et un philosophe spiritualiste.

Faut-il donner d'autres noms ? Lorsque P. Ricoeur écrit un gros livre sur la psychanalyse (*De l'interprétation*), c'est encore une fois une discipline scientifique qui fait les frais de la « démonstration » : au bénéfice de la Liberté, cette fois empruntée non plus à Descartes ou à Kant, mais à Husserl. Lorsqu'un Garaudy, qui eut son heure de pouvoir, tirait de l'œuvre scientifique de Marx des effets de « liberté » (le marxisme est une théorie de « l'initiative historique », formule reprise de Fichte), tout marxiste et matérialiste qu'il se déclarât, il n'en était pas moins spiritualiste. D'autres, qui abusent de Marx pour présenter sa théorie comme « humaniste », tout marxistes et matérialistes qu'ils se déclarent, n'en sont pas moins des spiritualistes, « honteux » eût dit Lénine, car ce spiritualisme-là est quand même difficile à avaler, donc à avouer. Dans tous les cas, des sciences (qu'elles

soient de la nature, de l'inconscient, ou de l'Histoire) sont *exploitées* par des philosophies spiritualistes à des fins apolo-gétiques : pour justifier leurs « objectifs », sans doute parce que ces « objectifs » manquent à ce point de garantie qu'il leur faut celle qu'ils dérobent frauduleusement au prestige des sciences.

Je disais tout à l'heure : dans le cas des philosophies ouvertement *religieuses*, c'est l'idéologie pratique *religion* qui, par l'entremise de ces philosophies, exploite à ses propres fins les sciences, leurs difficultés, leurs problèmes, leurs concepts ou leur existence. Mais, dans le cas des philosophies *spiritualistes* ? J'avance l'hypothèse : c'est l'idéologie pratique *morale*. Et on peut le vérifier en ce que toutes les philosophies spiritualistes culminent dans le commentaire du Bien : dans une Morale, dans une Sagesse, qui ne sont que l'exaltation de la Liberté humaine, qu'elle soit contemplative ou pratique (pratique = morale), dans l'exaltation de la Liberté créatrice, à la fois morale et esthétique. A ce niveau suprême, le Beau de la création esthétique et le Bien de la création morale (ou même religieuse : au sens où la religion est la forme supérieure de la morale) échangent, sous la bénédiction de la Liberté humaine et dans son élément, leurs armes et leurs charmes.

Je sais bien que l'idéologie pratique *morale* pose un problème, car elle est le plus souvent « flottante », ou ou plutôt « dérivée ». Ou bien elle est un sous-produit des rapports sociaux, économiques et politiques : chez les philosophes grecs, la morale est un sous-produit de l'idéologie politique, est politique ; ou bien elle est un sous-produit de l'idéologie religieuse (ainsi au Moyen Age) ; ou bien elle est un sous-produit de l'idéologie juridique (dans la période bourgeoise). Dans tous les cas, la morale est un *complément idéologique* ou un supplément idéologique, qui dépend d'une autre idéologie. N'oublions pas, comme on vient de le voir chez nos auteurs, qu'elle peut aussi être reliée à l'idéologie esthétique. Mais telle quelle, cette idéologie pratique se trouve, en certaines périodes et conjonctures, dotée d'une situation de privilège,

permettant de reprendre à travers sa forme *subordonnée*, traitée comme *autonome* et *dominante*, les « valeurs » qui sont devenues difficilement défendables ou sont difficilement défendables au nom d'une idéologie pratique franchement avouée. Pour dire les choses en clair, quand la religion vacille, on peut avoir avantage à se rabattre sur la morale : et peu importe qu'elle tienne à la fois à l'idéologie religieuse en perdition *et* à l'idéologie juridique en pleine ascension. Pour dire les choses en clair, quand l'idéologie juridique est trop franche, et donc périlleuse à épouser pour la cause qu'on veut défendre, on peut avoir avantage à se rabattre sur la morale, qui en est un sous-produit, et à la traiter comme si elle tenait plus à la religion qu'à l'idéologie juridique, sinon à la religion, du moins à l'Esprit humain et à sa liberté. Brunschvicg est typique de ce dernier cas : il parle de la Liberté, mais ce n'est pas la liberté de l'idéologie juridique, c'est une autre Liberté, celle de l'Esprit humain, qu'il glisse sous la première en parlant simplement de la morale.

Mais nous n'en avons pas fini pour autant. Car, outre les philosophies religieuses et les philosophies spiritualistes, restent encore les philosophies idéalistes classiques, de Descartes à Kant et Husserl : de l'idéalisme *rationaliste* à l'idéalisme *critique*. Ces philosophies peuvent invoquer pour elles d'avoir, en première approximation, un tout autre « rapport » avec les sciences que les philosophies religieuses et spiritualistes. De fait, de Descartes à Husserl en passant par Kant, cet idéalisme peut revendiquer une réelle connaissance des problèmes scientifiques, et une position à l'égard des sciences qui paraît le démarquer des autres philosophies. Descartes était lui-même mathématicien, il a donné son nom à des découvertes, il a écrit sur la « méthode ». Kant a dénoncé l'imposture des « sciences sans objet » telles que la théologie rationnelle, la psychologie rationnelle et la cosmologie rationnelle, il s'est intéressé de très près aux problèmes cosmologiques et à la physique ; il a même, d'une certaine manière, dans ses *Premiers principes métaphysiques d'une science de la nature*, inauguré ce qu'on devait appeler plus tard l'épis-

témologie. Quant à Husserl, on sait qu'il était nourri de mathématiques et de logique mathématique.

Pourtant, quoique sous une forme différente, infiniment moins grossière, cet idéalisme rationaliste et critique, tout en prétendant reconnaître les droits de la science, n'exploite pas moins les sciences. Dans toutes ses variantes, la philosophie apparaît comme la discipline qui *dit le droit* sur les sciences, car elle *pose la question de droit*, et répond en fournissant les *titres de droit* à la connaissance scientifique. Dans tous les cas, la philosophie apparaît ainsi comme la *garantie juridique* des *droits* de la science, en même temps que de ses *limites*.

Ce n'est pas par hasard si la « question de la connaissance », et la « théorie de la connaissance » qui lui répond, se met alors (ce qui n'était nullement le cas auparavant) à occuper en philosophie la place centrale. *Qui me garantit* que la vérité (scientifique) que je détiens échappe au doute, ou à la « tromperie » d'un Dieu qui, tel un « malin génie », abuserait de moi dans l'évidence même de la présence du vrai (Descartes) ? *Qui me garantit* que les « conditions de l'expérience » me donnent bien la vérité de l'expérience elle-même ? Et quelles sont alors les *limites* de toute expérience possible (Kant) ? Quelle doit être la « modalité » de la conscience *pour que* « l'objet » qui lui est donné lui soit « présent en personne », et quelle doit être cette « conscience » pour être à la fois « ma » conscience « concrète » et la conscience de l'idéalité scientifique (Husserl) ? Bien entendu, ces questions qui semblent *préalables*, et ne concerner qu'une question de droit, laissant ensuite aux sciences toute leur autonomie, engagent la philosophie elle-même dans cette « théorie de la connaissance » qui finit immanquablement dans une philosophie *de la science*, où la philosophie « dit le vrai » sur la science, « le vrai » de la science, dans une théorie qui rapporte la science, comme l'une d'entre elles, au système des activités humaines, où, comme par hasard, la Liberté s'accomplit dans la Moralité, dans l'Art, dans la Religion, et dans la politique.

Il faut démasquer le tour subtil de ce procédé idéaliste rationaliste-critique, qui n'invoque pas les droits de la science, mais pose à la science une *question de droit* extérieure à la science, pour lui *fournir* ses titres de droit : toujours de l'extérieur.

Or, qu'est cet « extérieur » ? Une fois de plus une idéologie pratique. Cette fois, l'idéologie *juridique*. On peut en effet dire que toute la philosophie bourgeoise (ses grands représentants dominants, car il faut faire leur part aux subalternes, qui fabriquent en sous-main de la philosophie religieuse ou spiritualiste) n'est que la reprise et le commentaire philosophique de l'idéologie juridique bourgeoise. Que la « question de droit », qui ouvre la voie royale de la théorie de la connaissance classique, soit relativement étrangère à la philosophie ancienne (Platon, Aristote, les stoïciens, et l'essentiel de la scolastique) : nul ne peut le contester. Ce qu'il y a de « théorie de la connaissance » dans ces philosophies y joue un rôle subordonné, et fort différent, en son sens, de la « théorie de la connaissance » de la grande philosophie classique bourgeoise. Que l'intervention majeure de cette « question de droit » au cœur même de la philosophie bourgeoise tienne à la domination de l'idéologie juridique, cela ne devrait guère prêter à contestation, bien que ce soit une « vérité » méconnue, et pour de bonnes raisons ! Mais que la « théorie de la connaissance » soit tout entière prise dans le *présupposé* de cette question préalable, que les développements et donc les résultats de cette « théorie de la connaissance » soient en leur fond commandés et contaminés par ce présupposé d'origine externe, c'est ce qu'il est plus difficile de faire admettre.

Pourtant, qu'on veuille bien y réfléchir. Ce n'est pas un hasard si, pour répondre à la « question de droit », la théorie de la connaissance classique met en œuvre une catégorie comme celle de « sujet » (de l'ego cogito cartésien, au Sujet transcendantal kantien, et aux sujets transcendantsaux « concrets » husserliens). Cette catégorie n'est que la reprise,

dans le champ de la philosophie, de la notion idéologique de « sujet », elle-même tirée de la catégorie juridique de « sujet de droit ». Et le couple « sujet-objet », « le sujet » et « son » objet, ne fait que réfléchir dans le champ philosophique, sur le mode proprement philosophique, les catégories juridiques de « sujet de droit », « propriétaire » *de lui-même* et de ses biens (choses). Ainsi la « conscience » : elle est propriétaire d'elle-même (conscience *de soi*), et de ses biens (conscience *de son* objet, de *ses* objets). La philosophie idéaliste-critique résout cette dualité de droit dans une théorie philosophique de la conscience *constituante* (de soi + de son objet). Husserl explicite cette théorie de la conscience constituante en conscience « intentionnelle ». L'intentionnalité est la théorie du « *de* » (conscience *de* soi = conscience *de* son objet). Un seul « *de* » : comme ça, la « conscience » est *sûre* d'avoir affaire à soi quand elle a affaire à *son* objet, et vice versa. Toujours le même besoin de *garantie* ! Je ne donne ici qu'un simple indice, mais on pourrait aisément montrer, en développant sa logique, et en l'étayant sur tous les éléments connexes, que la démonstration est possible.

S'il en est ainsi, on comprendra que la philosophie idéaliste rationaliste-critique soumet les sciences et la pratique scientifique à une question préalable qui contient déjà en elle-même la réponse qu'elle prétend chercher innocemment dans les sciences. Et comme cette réponse, inscrite dans la question de droit, ne figure dans le droit que parce qu'elle figure en même temps ailleurs, dans toute la structure de la société bourgeoise en train de naître, donc dans son idéologie, dans les « valeurs » pratico-esthétique-religieuses de cette idéologie, on comprend que ce qui se joue, d'une manière apparemment exclusive, sur le petit « théâtre » de la Théorie de la connaissance et de l'épistémologie des philosophies rationalistes et critiques, concerne de tout autres débats ; chez Kant, le destin du droit, de la morale, de la religion et de la politique à l'époque de la Révolution française ; chez Husserl, « la crise des sciences européennes » (*sic* !) sous l'impérialisme. On

comprend que les sciences, exploitées par l'idéalisme, fassent une fois de plus les frais de l'opération.

De cette analyse, on retiendra donc ceci : l'immense majorité des philosophies, qu'elles soient religieuses, spiritualistes ou idéalistes, entretiennent avec les sciences un rapport d'*exploitation*. Ce qui veut dire : les sciences ne sont jamais prises pour ce qu'elles sont réellement, mais soit leur existence, soit leurs limites, soit leurs difficultés de croissance (baptisées « crises »), soit leur mécanisme, interprétés dans les catégories idéalistes des philosophies les mieux instruites d'elles, sont *utilisés* du dehors, grossièrement ou finement, mais utilisés pour servir d'argument ou de garantie à des « valeurs » extra-scientifiques que les philosophies en question *servent* objectivement par leur pratique propre, par leurs « questions » et par leurs « théories ». Ces « valeurs » appartiennent aux *idéologies pratiques*, lesquelles jouent leur rôle dans la consistance et les conflits sociaux de sociétés de classe.

J'entends évidemment l'objection qui ne peut manquer de venir à l'esprit. Car les scientifiques seront volontiers d'accord avec mes remarques. Quel scientifique n'a en effet ressenti cette sorte d'impression très particulière qu'exerce, même lorsqu'elle se déclare sincère et honnête, la philosophie dans ses rapports avec les sciences : une impression de chantage et d'exploitation ? Les philosophes, évidemment, ne ressentent pas cette impression : les exploités, en général, et pas seulement en philosophie, n'ont jamais l'impression d'être des exploités. Ce qui ne facilite pas les choses dans les rapports entre scientifiques et philosophes. Mais justement — et c'est bien l'objection — si toute philosophie est, comme on l'a montré, soumise à certaines valeurs relevant des idéologies pratiques, s'il y a entre les philosophies et les idéologies pratiques comme un rapport organique, *au nom de quelle philosophie dénonçons-nous cette exploitation ?* Est-ce que par hasard la philosophie que nous professons serait par exception exemptée de ce lien, de cette dépendance, donc de

ce travers, et par suite préservée à priori du risque d'exploiter elle aussi les sciences ?

Très honnêtement, je répondrai : nous ne pouvons pas vous offrir de *garantie* absolue. Et j'ajouterai : si nous vous offrions cette garantie (après ce qui a été dit de la fonction abusive, illusoire et néfaste de la recherche d'une « garantie » philosophique), ce serait, à nos yeux du moins, suspect. Mais, en revanche, nous vous offrons deux éléments de contrôle.

Nous vous offrons d'abord la *pratique* de notre philosophie. Les mêmes scientifiques qui sont capables de « sentir », à l'épreuve, que telle ou telle philosophie en use cavalièrement avec les sciences, en abuse et les exploite, sauront bien reconnaître, à notre pratique de la philosophie, si nous *exploitons* les sciences ou si, au contraire, nous les *servons*. C'est un argument de fait.

Et voici un argument de droit. Il est vrai que tous les grands courants philosophiques que nous avons brièvement analysés sont soumis aux « valeurs » des idéologies pratiques existant dans la conjoncture : disons aux valeurs de l'idéologie dominante (et, sous elle, des idéologies dominées). Allons même plus loin : il est fort vraisemblable que *toute* philosophie, même si elle n'est pas religieuse, spiritualiste ou idéaliste, entretient un rapport organique avec les « valeurs » de telle ou telle idéologie pratique, avec des valeurs en cause dans la lutte idéologique (sur fond de lutte de classe). Ce qui implique que les philosophies *matérialistes*, dont nous n'avons pas parlé, tombent sous cette loi elles aussi. Même si elles n'exploitent pas les sciences pour prouver l'existence de Dieu, ou étayer les grandes valeurs de la morale et de l'esthétique, même si elles se consacrent, comme elles l'ont toutes fait, à la *défense* matérialiste des sciences, et à leur défense *contre* l'exploitation idéaliste des sciences, elles ne sont pas sans rapport avec une idéologie *pratique*, qui est la plupart du temps l'idéologie *politique*, même si elle est fortement contaminée, comme au XVIII^e siècle, sous les Lumières, par l'idéologie juridico-morale.

Il faut donc aller jusque-là. Mais il faut aller beaucoup plus loin. Car si l'on reconnaît cette dépendance de la philosophie des idéologies pratiques, et de leurs conflits, pourquoi la philosophie serait-elle vouée à subir *passivement* la dépendance de ces réalités (les idéologies pratiques) sans recourir à la *connaissance* et de la nature du mécanisme de ces réalités ? Or, il se trouve que les principes de cette connaissance ont été fournis par Marx dans le matérialisme historique : et que cette connaissance a transformé l'ancien matérialisme en un matérialisme nouveau, le matérialisme dialectique¹. On a pu voir que la philosophie que nous professons, ou plus exactement la position que nous occupons en philosophie, n'était pas sans rapport avec la politique, une certaine politique, celle d'un Lénine, au point que les formules politiques de Lénine avaient pu nous servir de repères pour énoncer nos Thèses sur la philosophie. Il n'y a pas contradiction : cette politique est celle du mouvement ouvrier, et sa théorie vient de Marx, *comme vient de Marx la connaissance des idéologies pratiques qui permet enfin à la philosophie de contrôler et de critiquer son lien organique avec l'idéologie pratique, et donc d'en rectifier les effets selon une ligne « juste »*. Hors une garantie absolue (qui n'existe pas, sauf dans la philosophie idéaliste, et nous savons qu'en penser), voilà donc les arguments que nous pouvons présenter. Pratiques (qu'on nous juge en comparant les services que nous pouvons rendre aux sciences) et théoriques (le contrôle critique des effets inévitables de l'idéologie sur la philosophie par la connaissance des mécanismes de l'idéologie et de la lutte idéologique : en particulier, par la connaissance de leur action sur la philosophie).

1. Cette connaissance n'a pas transformé la philosophie en *science*, comme on le dit trop souvent : la philosophie nouvelle reste *philosophie*, mais la connaissance *scientifique* de son rapport aux idéologies pratiques en fait une philosophie « juste ».

II. Il existe une philosophie spontanée des savants (P.S.S.)

Nous pouvons maintenant en venir à ce second point.

On comprend peut-être mieux maintenant le sens de la fabrication de philosophies « nouvelles », de « vraies » « philosophies de la science » par des savants saisis par la « crise » d'une science. Dans la mesure où ils ne font que reprendre des thèmes spiritualistes ou idéalistes « travaillés » pendant des siècles d'histoire de la philosophie, ils prennent place, eux aussi, *bien que savants*, dans la grande tradition de ceux qui exploitent les sciences à des fins apologétiques, et naturellement sans le contrepois du matérialisme, et sans le contrôle critique que peut assurer, au sein du matérialisme, la connaissance des mécanismes de l'idéologie et de ses conflits de classe.

Mais nous pouvons en même temps comprendre autre chose : ce qui nous est indiqué par la réaction de ces savants besogneux, têtus et silencieux qui, dans la pseudo-crise elle-même, poursuivent leur travail obstiné et le défendent avec des arguments, toujours les mêmes, que les grands philosophes de la « crise » jugent naïfs et matérialistes. Cette race de savants (ceux de la première réaction), nous en avons fort peu parlé. C'est pourtant d'eux qu'un Lénine, qui attaque violemment les autres, prend la défense, lorsqu'il évoque leur « instinct matérialiste ». Ces savants-là, en effet, ne proclament pas que « la matière s'est évanouie » : ils pensent qu'elle

subsiste, et que la science physique donne bien la connaissance des « lois de la matière ». Ces savants-là n'ont pas besoin d'une philosophie néo-criticiste qui renouvelle l'idée qu'ils se font de la science, et des « conditions de possibilité » de la connaissance scientifique ; ils n'ont pas besoin d'une philosophie qui leur *garantisse* que leurs connaissances sont bien des connaissances, c'est-à-dire *objectives* (au double sens : connaissance de son objet, et connaissance valable en dehors de toute subjectivité). Ils se défendent comme ils peuvent, leurs arguments sont peut-être « simples », voire « grossiers » aux yeux de leurs adversaires, ils peuvent même se tromper dans l'idée qu'ils se font de la résolution des contradictions existant dans la physique moderne : mais qui est *garanti* de ne pas se tromper ? Ils représentent une position tout autre que celle de leurs pairs « saisis » par la philosophie qu'ils professent.

Leur existence nous importe. Car si nous voulons parler de la philosophie spontanée des savants dans toute son extension et sa contradiction, nous devons tenir compte des deux extrêmes : non seulement des savants qui fabriquent une philosophie qui exploite les difficultés de la science, mais aussi de ces savants qui se battent obstinément, à leurs risques et périls, sur de tout autres positions.

Je coupe court à des analyses qui seraient ici indispensables pour justifier le détail de l'exposé, et vais à l'essentiel.

1. A travers les éléments fournis par l'expérience de la « crise » d'une science, nous avons acquis la conviction qu'il existe un rapport entre la philosophie et les sciences, et que ce premier rapport peut être décelé chez les scientifiques eux-mêmes, en tant qu'ils sont porteurs d'une philosophie spontanée que nous appelons philosophie spontanée des savants (P. S. S.).

2. Nous entendons ce terme (P. S. S.) dans un sens strict et limité. Par P. S. S., nous entendons non pas l'ensemble des idées que les savants ont sur le monde (c'est-à-dire leur

« conception du monde »), mais seulement les idées qu'ils ont dans la tête (conscientes ou non) qui concernent leur pratique scientifique et la science.

3. Nous distinguons donc rigoureusement 1) la philosophie spontanée des savants, et 2) la conception du monde des savants. Ces deux réalités sont unies par des liens profonds, mais elles peuvent et doivent être distinguées. Nous verrons plus tard ce qu'il en est de la conception du monde. La P. S. S. porte seulement sur les idées (« conscientes » ou non) que les savants se font de la pratique scientifique des sciences, et de « la » science.

4. Si on analyse le contenu de la P. S. S., on constate le fait suivant (nous nous en tenons toujours à une analyse empirique) : le contenu de la P. S. S. est *contradictoire*.

Cette contradiction existe entre deux *éléments* qu'on peut distinguer et identifier de la manière suivante :

A. Un Élément d'origine interne « intra-scientifique », que nous appellerons ÉLÉMENT 1. Dans sa forme la plus « diffuse », cet Élément représente des « convictions » ou « croyances » issues de l'expérience de la pratique scientifique elle-même, immédiate et quotidienne : « spontanée ». S'il est élaboré philosophiquement, cet Élément peut naturellement revêtir la forme de Thèses. Ces convictions-Thèses sont de caractère matérialiste et objectiviste. Elles peuvent se décomposer comme suit : 1) croyance en l'existence réelle, extérieure et matérielle, de l'*objet* de la connaissance scientifique ; 2) croyance en l'existence et l'objectivité des *connaissances scientifiques* donnant la connaissance de cet objet ; 3) croyance dans la justesse et l'efficacité des procédures de l'expérimentation scientifique, ou *méthode scientifique*, capable de produire des connaissances scientifiques. Ce qui caractérise le corps de ces convictions-Thèses est qu'elles ne font aucune place à ce « doute » philosophique qui met en question la validité de la pratique scientifique, écartant ce

que nous avons appelé la « question de droit », la question des titres de droit de l'existence de l'objet connu, de sa connaissance, et de la méthode scientifique.

B. Un élément d'origine externe, « extra-scientifique », que nous appellerons ÉLÉMENT 2. Cet Élément représente lui aussi, dans sa forme la plus diffuse, un certain nombre de « convictions » ou « croyances » qui peuvent être élaborées en Thèses philosophiques. Il se *rappelle* bien entendu à la pratique scientifique elle-même, mais n'en est pas issu. Il est au contraire la réflexion *sur* la pratique scientifique de Thèses philosophiques élaborées *hors* de cette pratique, par des « philosophies de la science », religieuses, spiritualistes ou idéalistes-critiques, fabriquées par des philosophes ou des savants. Le propre des « convictions-Thèses » de cet Élément 2 est de soumettre l'expérience de la pratique scientifique à des Thèses, et donc à des « valeurs » ou « instances » qui lui sont extérieures, et qui, exploitant les sciences, servent sans critique un certain nombre d'objectifs relevant des idéologies pratiques. Apparemment, elles sont aussi « spontanées » que les premières : en fait, elles sont fort élaborées, et ne revêtent la forme de la spontanéité que parce que leur domination en fait des « évidences » immédiates. Pour ne reprendre que ce cas, elles recèlent par exemple, dans les nuances de leur formulation, la trace de la « question de droit », qui peut prendre de nombreuses formes : mise en question de l'existence extérieure matérielle de l'*objet* (remplacé par l'*expérience*), mise en question de l'objectivité des connaissances scientifiques et de la théorie (remplacée par les « modèles »), mise en question de la méthode scientifique (remplacée par les « techniques de validation »), ou encore accent sur la « valeur de la science », sur l'« esprit scientifique », sur sa « vertu critique » exemplaire, etc.

Compte tenu de l'enjeu qui nous est apparu dans les conflits qui opposaient entre eux les savants engagés dans la pseudo-crise de la science (cet enjeu est ouvertement *le matérialisme*), nous pouvons raisonnablement qualifier l'Élément 1 d'Élément *matérialiste* et l'Élément 2 d'Élément *idéaliste* (au

sens générique des trois philosophies, religieuse, spiritualiste et critique que nous avons examinées rapidement).

5. Dans la philosophie spontanée des savants (P. S. S.) l'Elément 1 (matérialiste) est, dans la grande majorité des cas (et sauf exception d'autant plus remarquable), *dominé par l'Elément 2*. Cette situation reproduit, *au sein de la P. S. S.*, le rapport de force philosophique existant dans le monde où vivent les savants que nous connaissons, entre le matérialisme et l'idéalisme, et la domination de l'idéalisme sur le matérialisme².

Rien n'est moins « évident » que ce dernier fait. Et supposé même des savants assez instruits de ce qu'est la philosophie, de ce que sont les conflits qui s'y jouent, et des rapports qu'ils entretiennent avec les grandes luttes politiques et idéologiques de ce monde, si ces savants veulent bien reconnaître qu'en matière sociale, politique, idéologique, morale, etc., le matérialisme est en fait massivement dominé par l'idéalisme (ce qui reproduit sur le mode théorique la domination des classes exploitées par les classes exploiteuses), ils hésiteront à reconnaître le même rapport de force *au sein de leur propre P. S. S.* Il faut donc tenter de le leur montrer.

Pour y parvenir vraiment, il faudrait une très longue analyse théorique et historique. Mais là aussi, faute de temps, nous devons nous en tenir à la production de simples faits *empiriques*, pour essayer de faire « sentir » cette réalité décisive. Mais, même dans le cas de cette « exhibition », je ne dois pas dissimuler la difficulté de la tâche : la raison est que nous devons ici « travailler » dans le « spontané », c'est-à-dire dans des formes de « représentation » qui se donnent dans une évidence immédiate qu'il s'agit de tourner ou de percer. Or, rien n'est plus difficile à tourner ou à « percer » que l'évidence.

Considérez par exemple ce qui se passe entre vous, qui êtes scientifiques, et moi, qui suis philosophe. Lorsqu'un phi-

2. Sur toutes ces questions, voir l'exemple analysé dans l'*Annexe*, à propos de Monod.

losophe parle, comme je le fais, de l'Élément 1 de la P. S. S. en l'appelant « intra-scientifique », il se fait assez bien comprendre. Car la majorité des scientifiques ne *doutent* pas de l'existence de leur objet, de l'objectivité de leurs résultats (connaissances), ni de l'efficacité de leur méthode. Mais s'il appelle cet Élément 1 *matérialiste*, il n'est pas compris par *tous* les scientifiques. Les uns le comprennent : aujourd'hui, les spécialistes des sciences de la terre, les naturalistes, biologistes, zoologistes, physiologistes, etc. Pour tous ces savants, les mots de matière, matérialisme, et l'adjectif matérialiste, expriment quelque chose d'essentiel aux convictions de leur pratique scientifique : pour eux, ils sont « justes ». Mais si on passe à d'autres disciplines, les choses changent sensiblement.

Si on laisse de côté les mathématiciens (dont certains se demandent même si leur « objet » « existe ») et, à quelques exceptions près, les spécialistes des sciences humaines (qui, en leur majorité, ne s'avoueraient pas matérialistes), considérons deux sciences qui ont pourtant affaire à la *matière* : la physique et la chimie.

Physiciens et chimistes sont, quand il s'agit d'eux-mêmes, très modestes et réservés. Je vais donc essayer de parler en leur nom : et ils me diront ensuite si j'ai touché juste ou erré. Or, si l'on déclare aujourd'hui à des physiciens, à des chimistes qu'ils ont une philosophie spontanée de savants, qu'elle est contradictoire et contient un élément « intra-scientifique » et un élément « extra-scientifique », l'un issu de leur pratique, l'autre importé, ils ne disent pas non. Cela ne leur paraît pas invraisemblable. Mais quand on leur dit que l'Élément 1 (« intra-scientifique ») est de caractère *matérialiste*, et surtout quand on précise que cet élément a pour noyau l'unité des trois termes : objet extérieur existant matériellement/connaissances ou théories scientifiques objectives/méthode scientifique — ou, plus schématiquement, objet/théorie/méthode —, ils ont l'impression qu'on parle un langage non pas scandaleux, mais étranger à leurs oreilles, car indifférent au contenu de leur propre « expérience ». Cela

veut dire que, pour eux, les choses se présentent *spontanément* en d'autres termes. Et si on leur demandait de prendre alors la parole, il y a fort à parier qu'au petit groupe *objet/théorie/méthode*, ils substitueraient un autre petit groupe, beaucoup plus « moderne », où il serait question de « données de l'expérience », de « modèles » et de « techniques de validation », ou plus schématiquement : *expérience/modèles/techniques*.

Cela n'a l'air de rien : après tout, des mots ne sont que des mots, et il suffit d'une bonne convention pour en changer. Malheureusement, en ces matières on ne passe pas les conventions qu'on veut, car les mots ne sont pas choisis sans raison, ni sans raison substitués les uns aux autres. Pour ne prendre que ce petit mot d'apparence parfaitement innocent : « *expérience* » (ou « *données de l'expérience* »), il faut savoir qu'à la place qu'il occupe dans le second groupement, il a en fait *chassé* un autre mot : *objet extérieur matériellement existant*. C'est à cette fin qu'il a été mis au pouvoir par Kant contre le matérialisme et remis en cette place par la philosophie empiriocriticiste dont nous avons parlé. Quand on met ainsi *l'expérience* (qui est, notez-le bien, tout autre chose que l'expérimentation) au premier rang, et quand on parle de *modèles* au lieu de *théorie*, on ne fait pas que changer deux mots : on provoque un glissement de sens, mieux, on *recouvre* un sens par un autre, et on fait disparaître le premier sens, matérialiste, sous le second, idéaliste. C'est dans cette équivoque, insensible pour eux, que se joue la domination de l'Elément 2 sur l'Elément 1, dans la P. S. S. de nombreux physiciens et chimistes. Ce qui prouve qu'il ne suffit pas à une science d'avoir affaire à la « matière » pour que ses spécialistes se reconnaissent matérialistes. Ce qui prouve aussi, par le fait, qu'il se joue entre les deux Eléments de la P. S. S. une étrange dialectique : puisque l'un des Eléments peut recouvrir l'autre au point de le faire disparaître entièrement, sous l'apparence de « rendre compte » de *la même pratique* que lui.

Quoi qu'il en soit, et pour nous en tenir à cette domi-

nation, provoquée par ce glissement, elle n'a pas toujours existé dans l'histoire de la physique et de la chimie, ou de toutes les sciences « expérimentales » qui pensent leur pratique sous les termes « expérience/modèle/technique ». Il y a cent ans, les physiciens et les chimistes tenaient sur leur pratique un langage tout différent, très proche de celui que tiennent aujourd'hui les savants de la terre et de la vie. Si nos amis scientifiques prenaient le temps d'étudier l'histoire de leur discipline et de la représentation que s'en sont faite leurs propres prédécesseurs, ils trouveraient des documents intéressants prouvant comment et sous quelles influences s'est opéré ce glissement dans la terminologie de leur P. S. S., aboutissant à la domination de l'Elément 2, extra-scientifique sur l'Elément 1 intra-scientifique. On peut en tirer la conclusion que, pour déchiffrer le contenu d'une P. S. S., il est indispensable de recourir à l'histoire des sciences et à l'histoire des P. S. S., laquelle dépend à la fois de l'histoire des sciences et de l'histoire de la philosophie.

Mais tentons encore de faire « sentir » le fait de cette domination à propos d'un autre exemple : inversé.

Si on reconnaît l'existence de ces deux éléments contradictoires dans la P. S. S., et la dominance de l'Elément 2 sur l'Elément 1, si on sait que l'Elément 2 est organiquement lié à des philosophies qui exploitent les sciences à des fins apologétiques, au profit des « valeurs » d'idéologies pratiques non connues et non critiquées, il est clair que *les scientifiques ont intérêt à transformer leur P. S. S. de manière critique*, pour réduire les illusions contenues dans l'Elément 2 et changer le rapport de force existant, afin de mettre l'Elément 1, « intra-scientifique » et matérialiste, en position de domination.

Or, autant cet intérêt est évident, autant l'expérience montre que ce renversement du rapport de force interne à la P. S. S., donc cette transformation critique de la P. S. S., est *pratiquement impossible* (sauf cas limites, qu'il faudrait étudier) par le seul jeu interne de la P. S. S. Autrement dit : dans la situation (la plus générale) où l'Elément 2 domine

l'Élément 1, il est impossible de renverser le rapport des forces *sans un appoint extérieur*. L'Élément 1 étant dominé par l'Élément 2 ne peut prendre le dessus sur l'Élément 2 par une simple confrontation *critique* interne. En clair, la P. S. S. est en règle générale incapable de se critiquer elle-même par le jeu de son propre contenu.

Quel peut être cet appoint extérieur ? cette force extérieure capable de changer le rapport de force interne à la P. S. S. ? Ce ne peut être d'abord qu'une force de même nature que les forces qui s'y affrontent : une force *philosophique*. Mais pas n'importe quelle force philosophique : une force philosophique capable de critiquer et réduire les illusions idéalistes de l'Élément 2, en prenant appui sur l'Élément 1 ; donc une force philosophique apparentée à la force philosophique de l'Élément 1, bref une force philosophique *matérialiste* qui, au lieu de l'exploiter, respecte et serve la pratique scientifique.

Qu'il s'agisse en tout cela de philosophie, de rapports de force philosophiques, et donc en dernière instance de lutte philosophique de l'Élément 1, bref une force philosophique S'ils connaissent un peu leur passé, ils savent fort bien, par exemple, quel secours les sciences expérimentales du XVIII^e siècle ont alors reçu des philosophes matérialistes. Et sous le couvert de la grandiose Histoire des Lumières, ils savent fort bien quel était l'enjeu du combat *dans* la représentation que les hommes de ce temps (prêtres et leurs intellectuels d'un côté, Encyclopédistes matérialistes de l'autre) se faisaient des sciences et de la pratique scientifique : il s'agissait de débarrasser les « esprits » d'une fausse représentation de la science et de la connaissance, pour faire triompher contre elle une représentation « juste » ou plus « juste ». Il s'agissait d'une lutte pour transformer la P. S. S. existante : et dans cette lutte, pour faire basculer le rapport des forces, *les scientifiques avaient besoin des philosophes* et ils s'appuyaient sur eux.

Certes ces choses ne se passent pas toujours ainsi au grand jour. Mais, comme notre « crise de la science » nous montrait

il y a un instant le philosophe qui sommeille en tout savant, l'alliance ouverte des savants et des philosophes des Lumières, sous le mot d'ordre de « matérialisme », nous montre *la condition* sans laquelle le rapport des forces entre l'Élément 2 et l'Élément 1 ne peut basculer dans la P. S. S. Cette condition, c'est *l'alliance des savants avec la philosophie matérialiste*, qui apporte aux scientifiques l'appoint d'une force indispensable pour renforcer l'élément matérialiste jusqu'à réduire les illusions religieuses-idéalistes qui dominaient leur P. S. S. Sans doute, alors, les circonstances étaient « exceptionnelles », mais encore une fois, c'est leur avantage de nous montrer « en grandes lettres » ce qui est écrit, dans le cours « normal » des choses, en « petites lettres », voire en lettres minuscules ou illisibles. Et puisque nous parlons de cette Grande Alliance de la philosophie matérialiste et des scientifiques au XVIII^e siècle, pourquoi ne pas rappeler que le mot d'ordre sous lequel elle fut scellée : *matérialisme*, fut apporté aux scientifiques par les philosophes qui voulaient les servir et qui, dans l'ensemble, malgré les travers (mécanisme, etc.) de ce matérialisme, les ont sur ce point bien servis ?

Mais en même temps, et pour en rester au même exemple, il faut bien mesurer les limites objectives de cette alliance. Car le « matérialisme », qui venait ainsi au secours des sciences et des savants, les protégeait avant tout du pouvoir et de l'imposture *religieux*. La « ligne de démarcation historique » de ce temps passait là : entre le « savoir religieux », qui n'était que dogme et « obscurantisme », à vouloir régir toute connaissance au monde, et le savoir scientifique, ouvert et « libre » devant l'infinie découverte du mécanisme des choses. Mais ce « matérialisme » lui-même subissait, dans sa propre représentation de la « Vérité », la domination d'un autre idéalisme : juridique, moral et politique. Ce n'est pas un hasard si le matérialisme du XVIII^e siècle fut aussi le matérialisme du « Siècle des Lumières ». Dans le grand symbole des Lumières, que la langue allemande rendait d'un mot encore plus explicite : *Aufklärung, éclaircissement, illumination* (tout différent de la mystique de l'« illuminisme »), les

savants et philosophes de ce temps vivaient aussi une Grande Illusion : celle de la toute-puissance historique de la connaissance. Vieille tradition, qui remonte très haut dans les siècles, liée sans doute au « pouvoir » attribué, dans la division du travail, à ceux qui détenaient le « savoir » (mais il n'est pas de « pouvoir du savoir » qui ne soit lié au « pouvoir » tout court) : exaltant la toute-puissance de la Connaissance sur l'Ignorance. Il suffit que la Vérité paraisse, et tel le jour qui monte chasse la nuit, elle dissipera toutes les ombres : erreurs et préjugés. Cette « pensée » n'a jamais cessé de hanter les savants, même modernes. Ils ont toujours dans un coin de conscience la certitude que, détenant la science et l'expérience de sa pratique, ils détiennent des vérités d'exception : outre la Vérité dont ils ne doutent pas qu'elle sera un jour reconnue et transformera le monde, les « vertus » de son acquisition, honnêteté, rigueur, pureté, désintéressement — dont ils sont tous prêts à faire un Ethique. Et ils pensent que tout cela leur vient de leur pratique même ! Et comment ne le croiraient-ils pas, puisqu'ils sont, en leur pratique, et honnêtes, et rigoureux, et purs, et désintéressés ? Ces « évidences » sont les plus dures à vaincre. Car, pour refaire le détour par le XVIII^e siècle, on y voit, « clair comme le jour », c'est le cas de le dire, que cette conviction de la toute-puissance de la vérité scientifique tenait à bien autre chose qu'aux sciences elles-mêmes : à la « conscience » juridique, morale et politique des *intellectuels* d'une classe montante, sûre de prendre le pouvoir par l'évidence de la Vérité et de la Raison, et mettant d'avance la Vérité au pouvoir, pour l'occuper. En leur philosophie des Lumières, les savants et philosophes du XVIII^e siècle, tout matérialistes qu'ils fussent dans leur lutte contre la religion, n'en étaient pas moins *idéalistes* dans leur conception de l'histoire. Et c'est de leur idéalisme historique (juridique, moral, politique) que leur venait en dernier ressort la conception idéaliste qu'ils se faisaient de la toute-puissance de la Vérité scientifique. Ceux qui, aujourd'hui même (tel Monod), reprennent, sous d'autres formes, les mêmes thèmes exemplaires, sont, comme autrefois leurs prédécesseurs, convaincus de ne parler *que* de leur propre

expérience de scientifiques, alors qu'ils parlent de tout autre chose : d'une philosophie de l'histoire désormais amère et désenchantée — on comprend pourquoi — qu'ils ne font que réfléchir à l'occasion de leur expérience scientifique, et *sur elle*.

Pourquoi tous ces détails ? Pour en venir à la conclusion suivante. Dans l'histoire contradictoire du matérialisme des Lumières, on peut voir jouer les *conditions* du renversement du rapport des forces entre l'Elément 1 et l'Elément 2, et les *limites* de ce renversement. Les *conditions* : le matérialisme des philosophes a incontestablement servi la pratique scientifique du temps : en renforçant l'Elément 1, contre les impostures religieuses de l'Elément 2, qui dominaient alors l'Elément 1. L'Alliance des savants avec le matérialisme a servi les sciences. Les *limites* : mais en même temps, tout en modifiant le rapport des forces antérieur, la contradiction du matérialisme des philosophes des Lumières (idéalistes en histoire) a, en fait, restauré l'ancien rapport des forces : en soumettant l'Elément 1, matérialiste, à un *nouvel Elément 2*, idéaliste. Oui, *un nouvel Elément 2*, qui intégrait, sous l'illusion de la toute-puissance de la Vérité, donc de la connaissance scientifique, tous les thèmes de l'empirisme alors régnant.

Si cette analyse, qui en est à peine une, a quelque valeur indicative, elle vérifie, cette fois à l'envers, et (ce qui est encore plus intéressant) d'une manière contradictoire, notre Thèse de la domination de l'Elément 2 sur l'Elément 1, et de l'impuissance de la P. S. S. à changer son rapport des forces internes, à se critiquer elle-même. Car est-il besoin de dire que les illusions entretenues par les philosophes et savants des Lumières ont reçu de l'histoire de terribles coups ? Ce ne sont pas leurs idées qui, en « réformant l'entendement », en faisant reconnaître la « Raison », en mettant la Vérité au pouvoir, ont changé le monde : ce sont les masses populaires paysannes et plébéiennes « sans Lumières », mais en guenilles, lorsqu'elles surgirent dans la Révolution. Comme ce ne sont pas leurs représentations « lumineuses » de la pra-

tique scientifique qui ont toujours fait avancer les sciences, mais le travail ingrat de quelques praticiens qui progressaient, parfois à cause de ces idées, mais souvent en dépit d'elles : à cause d'*autres* idées. Ruse de la « Raison ».

Si l'on veut bien nous suivre, on tirera de cet épisode quelques conclusions.

J'espère d'abord avoir fait « sentir » que le rapport des forces internes à une P. S. S. ne peut être changé par une « critique » immanente : mais qu'il y faut une force d'appoint, et que cette force d'appoint ne peut être que philosophique, et matérialiste.

J'espère ensuite avoir fait comprendre que ce rapport contradictoire entre les Eléments de la P. S. S. ainsi que la philosophie matérialiste qui peut intervenir dans leur conflit ne sont pas donnés de toute éternité : mais appartiennent à une conjoncture historique définie. Entrent en jeu, non seulement l'état des sciences, la division scientifique du travail, les rapports entre les différentes sciences, éventuellement la domination d'une science sur les autres imposant sa propre pratique comme la pratique scientifique type, etc. —, mais également l'état de la P. S. S. dominante et l'état des philosophies existantes, les idéologies pratiques et les conflits de classe. Si on néglige cette réalité *historique*, et ses formes nécessairement contradictoires, on s'interdit de pouvoir comprendre quoi que ce soit à la P. S. S. et aux conditions de sa transformation.

J'espère enfin avoir montré que la philosophie matérialiste qui peut servir d'appoint aux forces de l'Elément 1 pour transformer de manière critique les forces de l'Elément 2, doit être *autre* que la philosophie matérialiste qui fit alliance avec les savants du XVIII^e siècle contre l'Eglise, la philosophie et l'idéologie religieuses. Car cette dernière philosophie, matérialiste sous un aspect, était idéaliste sous un autre, et les services qu'elle rendit aux sciences d'un côté, elle les leur fit payer d'un autre, restaurant ainsi, dans leur P. S. S.,

sous une nouvelle forme, l'ancienne domination de l'idéalisme (Elément 1) sur le matérialisme (Elément 2).

S'il en est ainsi, nous pouvons peut-être définir les *conditions* d'une nouvelle Alliance entre les scientifiques et une philosophie matérialiste qui respecte et serve la pratique scientifique.

1. Ce ne peuvent être des conditions *générales* (du genre édifiant : les scientifiques ont besoin de la philosophie), mais les conditions *spécifiques* tenant compte avant tout des rapports de force *historiques*.

Il ne suffit pas de reconnaître dans la P. S. S. l'existence de deux Eléments, et leur contradiction ; ni même d'identifier l'un comme matérialiste et l'autre comme idéaliste ; ni enfin de constater que le second domine en règle générale le premier. Il faut connaître dans chaque cas la *forme actuelle, historique*, de ces deux éléments et de leur contradiction. Car, c'est un fait d'observation, la forme de la représentation de la pratique scientifique, la forme de sa contradiction *varie* dans l'histoire avec l'histoire des sciences et l'histoire de la philosophie, et, derrière ces deux « histoires », avec l'histoire des luttes politiques et idéologiques qui se réfléchissent finalement dans ces deux Eléments. Il faut donc identifier la forme historique actuelle de l'antagonisme dans la P. S. S. *dominante*.

Je dis : dominante, car c'est aussi un fait d'expérience (nous l'avons entrevu lorsque nous avons examiné la position de savants appartenant à différentes branches du savoir scientifique) qu'il n'existe pas une seule et unique forme de P. S. S. à une époque déterminée, mais *plusieurs*, dont l'une est en position dominante, et les autres, qui eurent leur heure de pouvoir, ont dû se soumettre, mais n'en subsistent pas moins en position dominée. Ainsi le rationalisme mécaniste dominant au XVII^e siècle, puis le rationalisme empiriste, dominant au XVIII^e siècle, puis le positivisme, dominant au XIX^e (on me pardonnera ces indications très schématiques), bien

que dominés aujourd'hui par la P. S. S. néo-positiviste « logique », subsistent et se survivent dans notre conjoncture même, tout dominés qu'ils soient — et il leur suffit d'une « occasion » qui s'y prête pour revenir, en certaines disciplines, sur le devant de la scène (ainsi le rationalisme mécaniste cartésien faisant les beaux jours de la P. S. S. dans la linguistique de Chomsky ou dans la biologie d'avant-garde).

Cette énumération, on l'aura compris, n'est en rien l'indice d'une succession linéaire. Elle est au contraire la trace d'une histoire *conflictuelle*, qui a opposé, en de très longs et rudes combats, des formes différentes de P. S. S. : disons des « manières de penser » la pratique scientifique, des « façons de poser les problèmes scientifiques » (des « problématiques »), et enfin des « modes de résolution » des contradictions théoriques de l'histoire des sciences. C'est parce que cette histoire est *conflictuelle* qu'elle se résout nécessairement par la *mise au pouvoir* d'une nouvelle « forme de pensée », d'une nouvelle P. S. S., qui, à partir d'un certain moment, supplante les anciennes.

Mais, si l'on doit parler d'une histoire conflictuelle des P. S. S., il faut alors considérer *toute* conjoncture comme conflictuelle (y compris la nôtre). Et comme en philosophie un conflit n'est jamais ni définitivement ni absolument réglé, pour voir clair en ce conflit, il faut non seulement reconnaître les forces en présence : il faut aussi parvenir à dégager la *tendance* de résolution de ce conflit, savoir d'où il vient pour savoir où il va, sur quelle « prise de pouvoir » il va déboucher. Il faut donc, considérant toutes les formes de P. S. S. « stratifiées » qui subsistent, et interviennent directement ou indirectement dans le conflit, et les formes les plus vivantes qui s'affrontent sur le devant de la scène, discerner quelle est réellement la force montante, et à travers quel procès contradictoire elle est en train de « frayer sa voie » pour parvenir à la domination. Nous verrons plus loin quelle est aujourd'hui cette P. S. S. montante : le néo-positivisme logique.

2. Les conditions de l'Alliance entre les scientifiques et la nouvelle philosophie matérialiste doivent être particulièrement claires. Je répète qu'il s'agit d'une Alliance par laquelle la philosophie matérialiste apporte son appui à l'Elément 1 de la P. S. S. pour lutter contre l'Elément 2 de la P. S. S. : pour faire changer le rapport des forces, dominé par l'idéalisme de l'Elément 2, en faveur de l'Elément 1.

Par cette Alliance, la philosophie matérialiste est autorisée à intervenir dans la P. S. S., et *uniquement dans la P. S. S.* Ce qui veut dire : la philosophie n'intervient *que* dans la philosophie. Elle s'interdit donc toute intervention dans la science proprement dite, dans ses problèmes, dans sa pratique. Cela ne veut pas dire qu'il y ait une séparation *radicale* entre la science d'une part et la philosophie d'autre part, que la science soit un domaine réservé au pur scientifique. Cela veut dire que le rôle des catégories philosophiques et même des conceptions philosophiques dans la science, dont nous n'avons pas parlé jusqu'ici³, s'exerce, entre autres formes, par l'intermédiaire de la P. S. S., et que l'intervention philosophique dont nous parlons ici est une intervention de la philosophie dans la philosophie. Il s'agit encore une fois de faire basculer le rapport des forces internes à la P. S. S. de manière à ce que la pratique scientifique ne soit plus *exploitée* par la philosophie, mais soit *servie* par elle.

On comprend alors pourquoi nous insistons sur le caractère *nouveau* de la philosophie matérialiste dont la pratique scientifique peut attendre ce service. Car, pour pouvoir servir la pratique scientifique, cette philosophie matérialiste doit être en état de combattre toutes les formes de l'exploitation idéaliste des sciences, et, pour pouvoir être en état de les combattre *en connaissance de cause*, cette philosophie matérialiste doit être capable de *maîtriser par la connaissance et la critique* le lien organique qui la rattache aux idéologies

3. On peut à bon droit soutenir l'idée que les catégories philosophiques — quand elles sont « justes » — fonctionnent comme *rapport de production* et de *reproduction* des connaissances scientifiques.

pratiques dont elle dépend, comme toute autre philosophie. Nous avons vu à quelles conditions ce contrôle critique était possible : dans le *seul* cas d'une philosophie matérialiste qui se rattache aux découvertes par lesquelles Marx a ouvert la voie à la connaissance des mécanismes des « rapports sociaux idéologiques » (Lénine), donc de la fonction des idéologies pratiques et de leurs antagonismes de classe.

Mais, s'il en va de la sorte, on comprendra aussi *qu'il ne s'agisse pas d'une simple « application » d'une philosophie toute faite à une P. S. S. déterminée.* Car, supposé qu'il s'agisse de l'application d'une philosophie toute faite, parfaitement élaborée et maîtresse de toutes ses catégories, il ne faut pas en espérer de miracle. Le rapport de forces ne se renversera pas dans un instant, les illusions idéalistes ne seront pas balayées sur-le-champ. Si on le croyait, on reproduirait, à l'intérieur d'une philosophie formellement matérialiste, l'essentiel de la conception idéaliste des Lumières : à savoir la toute-puissance de la Vérité dissipant les ténèbres de l'erreur. On aurait beau disposer d'une philosophie matérialiste, on n'aurait pas la *pratique matérialiste* de cette philosophie matérialiste. On aurait oublié qu'en toute cette affaire il s'agit d'une *lutte*. L'Alliance que nous proposons ne se réduit pas à un protocole d'accord. Qu'on le signe et le proclame, certes. Mais tout ensuite reste à faire : le long et dur travail, qui est un combat, pour gagner du terrain sur l'adversaire, pour déjouer ses ruses et prévenir ses retours, le long et dur combat pour affronter les formes imprévues qui peuvent surgir du développement de la pratique scientifique elles-même, et dont l'adversaire saura toujours s'emparer. Lorsque les alliés s'accordent pour unir leurs forces, ils doivent savoir qu'ils s'engagent dans une lutte commune, mais qui est en même temps une lutte sans fin. Et une lutte d'autant plus rude que nous vivons toujours dans une situation où l'idéalisme est dominant, et le sera longtemps encore, dans la conscience des intellectuels, même après la Révolution.

Dans ce raisonnement, nous avons comme supposé que la philosophie matérialiste était toute faite et forte de ses rai-

sons biens arrêtées. Or, *ce n'est pas le cas*. Les scientifiques à qui nous proposons cette Alliance doivent savoir quelle est la philosophie matérialiste à laquelle ils s'allient. Si la philosophie est lutte, et si, dans cette lutte, c'est la philosophie idéaliste qui est dominante, cela veut dire, immanquablement, que *la philosophie matérialiste dialectique doit se constituer elle-même dans cette lutte*, conquérir peu à peu, dans cette lutte, ses propres positions sur l'adversaire pour acquérir l'existence : l'existence d'une force historique. Pas plus que la philosophie matérialiste ne détient la « vérité » sur les sciences, pas plus elle ne prétend se présenter elle-même comme une vérité achevée. Certes, nous pouvons énoncer un certain nombre de Thèses de base, qui commencent à constituer un corps de catégories : et ces Thèses sont éprouvées dans la lutte contre les Thèses idéalistes. Mais elles ne constituent pas un « système », comme dans les philosophies idéalistes : le système d'une Vérité totale et close. Si la philosophie matérialiste dialectique est bien, en connaissance de cause, une force de combat dans la théorie, elle doit, sur la base d'un minimum de principes fermes qui assurent sa position, être assez mobile pour se porter là où la bataille l'appelle, et se former, c'est-à-dire se constituer dans la bataille même.

A-t-on jamais offert aux scientifiques une pareille Alliance ? Elle est bien singulière : puisqu'elle respecte les sciences en leur domaine ; puisqu'elle n'appelle la philosophie au secours que pour intervenir dans la philosophie qui exploite les sciences ; puisqu'au lieu de promettre un miracle, elle annonce une lutte conduite en connaissance de cause, et une lutte sans fin ; puisqu'au lieu de l'intervention d'une philosophie toute faite, elle prévient que la philosophie va se faire dans son intervention. Avez-vous jamais entendu parler d'une philosophie qui mette autant de précautions à présenter ses services ?

Eh bien, nous vous appelons à cette Alliance. Nous n'en attendons pas monts et merveilles, car nous savons en quel monde nous vivons, où de toute façon les choses essentielles,

et même celles qui concernent la philosophie spontanée des savants, ne se décident pas dans la tête des intellectuels, mais dans la lutte des classes et ses effets. Pourtant, nous pouvons en attendre des résultats : et pour les scientifiques que vous êtes, et pour les philosophes que nous sommes. En vous invitant à tracer une « ligne de démarcation » dans votre P. S. S. entre l'Elément 1 et l'Elément 2, nous ne nous comportons pas en spectateurs et juges, propres aux conseils. En vous invitant à souscrire l'Alliance avec la philosophie matérialiste dialectique, nous ne nous comportons pas en « aînés », disposant de la force dont vous avez besoin. Car *nous nous appliquons à nous-mêmes la règle que nous vous recommandons*. En quoi ? En « traçant » pour notre compte une « ligne de démarcation » *dans la philosophie*, en occupant, dans la philosophie, les positions qui nous rendent propres à combattre l'idéalisme.

Si vous nous avez suivis jusqu'ici, il me semble que vous avez pu vous convaincre que telle était bien notre pratique. Dès le début, nous n'avons pu parler de la philosophie qu'en occupant une position définie dans la philosophie. Or, on n'occupe pas une position dans la philosophie comme le bon sauvage de Rousseau occupe, dans le *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, un coin de forêt *vide*. En philosophie, tout l'espace est toujours déjà occupé. On n'y occupe donc une position que contre l'adversaire qui occupe cette position. Cela ne se fait pas sans mal. Que cela se passe dans « des mots », nous le savons. Et rien n'est plus naturel à entendre que des mots. Mais ces mots ne sont pas arbitraires, et de surcroît ils doivent « tenir ensemble », faute de quoi, fichant le camp dans toutes les directions, ils ne « tiennent » aucun espace, aucune position. Voilà ce qui s'est passé entre nous. Vous avez peut-être eu l'impression par moments que nous vous servions un discours préparé d'avance. Pédagogiquement (didactiquement) peut-être : mais philosophiquement, non. En vérité, nous avons conquis ce que nous sommes parvenus à vous dire dans un long effort soutenu : un travail de réflexion qui est en même temps une lutte. Et si nous vous avons donné l'exemple, soit : à vous de jouer.

Appendice

Sur Jacques Monod

Cet Appendice est consacré à l'analyse des extraits de la leçon inaugurale de Monod au Collège de France, publiés par le journal Le Monde du 30 novembre 1967.

Cette critique faisait à l'origine l'objet du 4 cours. Je la reproduis telle qu'elle a été prononcée, sans modification.

Le texte de Monod est un document exceptionnel, d'une qualité scientifique et d'une honnêteté intellectuelle hors pair. J'en parle avec le plus grand respect, et j'espère en donner la preuve tout au long de mon analyse. On verra que je ne me reconnais aucun droit d'intervenir dans son contenu proprement scientifique, que j'accepte sans réserve comme une référence absolue pour toute réflexion philosophique. En revanche, on verra que je me reconnais non seulement le droit mais aussi le devoir, y compris vis-à-vis de Monod, de bien distinguer ce contenu proprement scientifique de l'utilisation philosophique dont il est l'objet, non de la part de philosophes extérieurs à Monod, mais de la part de Monod lui-même, dans l'Élément 2 de sa P. S. S., dans sa philosophie et dans sa conception du monde (C. D. M.).

Je traiterai la P. S. S. de Monod, sa philosophie et sa C. D. M. de la manière la plus *objective* possible. En parlant de Monod, en citant les déclarations de Monod, je ne vise pas Monod lui-même, mais *les réalités* qui figurent dans sa propre « conscience » comme autant de réalités qui figurent dans la « conscience » de tout scientifique, donc comme autant de réalités *objectives*, indépendantes de la personnalité subjective des savants. A travers l'analyse du texte de Monod, je veux donc faire apparaître des *réalités générales* objectives, qui, dans des formes variables selon les individus, leur discipline, et le moment historique de leur science, dominant et gouvernent le plus souvent à leur insu la « conscience » de tous les scientifiques. Je parle des scientifiques au sens strict, mais on aura déjà compris que ce que je dis d'eux est infiniment plus valable pour les spécialistes des sciences humaines, et aussi, quoique avec des différences spécifiques, pour les simples philosophes.

Un dernier mot, touchant la forme particulière que prennent ces éléments généraux chez Monod. Comme on le verra, ces éléments culminent dans une conception du monde idéaliste que je ne partage pas. Mais la C. D. M. de Monod représente une tendance idéaliste dont la *forme* est tout à fait particulière : c'est, à l'intérieur de la tendance idéaliste, ce qu'on peut considérer comme *la forme d'idéalisme la plus riche en contenus scientifiques*. J'en vois, en autres signes très importants, l'indice dans le fait que la *morale* qui domine la C. D. M. de Monod est ce qu'il appelle une éthique de la connaissance, c'est-à-dire qu'elle est une éthique étroitement liée à la *pratique scientifique*.

Par sa richesse scientifique, par son honnêteté, par sa noblesse, le texte de Monod est à nos yeux un texte exceptionnel, auquel je tiens à rendre publiquement hommage. Ce n'est que l'hommage d'un philosophe. Je serais heureux qu'il soit entendu seulement pour ce qu'il est, hommage de philosophie, mais hommage.

Pour la clarté de l'exposition, je distinguerai quatre éléments dans le cours de Monod :

1. la science biologique moderne ;
2. la philosophie spontanée du savant (P. S. S.) ;
3. la philosophie ;
4. la conception du monde (C. D. M.).

1. *La science biologique moderne*

Elle est présente dans l'exposition que Monod donne de ses résultats les plus récents, et de ses principes fondamentaux (début du paragraphe 2, paragraphes 4, 5, 6).

Cette exposition peut être articulée comme suit, en trois « moments » :

a) Énoncé du contenu de la *découverte* qui a transformé la biologie moderne : l'acide désoxyribonucléique (A. D. N.), « constituant des chromosomes, gardien de l'hérédité, et source de l'évolution, pierre philosophale de la biologie ».

b) Réflexion de ce résultat scientifique révolutionnaire dans les *concepts de la théorie biologique* : concepts d'*émergence* et de *téléonomie*. Nouveaux concepts clés de la théorie biologique moderne.

c) Rétrospectivement : ces nouveaux concepts font apparaître les anciens concepts de la théorie classique (évolution, finalité) comme conservés mais dépassés dans une forme nouvelle. Parallèlement, les anciennes théories philosophiques liées aux concepts biologiques (vitalisme, mécanisme) et les philosophies exploitant les résultats ou les difficultés de la biologie (philosophie religieuse, métaphysique) apparaissent comme dépassées et récusées (paragraphe 2 et 3) : dépassées, mais non conservées : rejetées sans appel.

2. *La philosophie spontanée du savant (biologiste)* (P.S.S.)

Elle est présente dès l'exposition des résultats de la biologie moderne, sa réflexion dans la théorie biologique, et ses effets rétrospectifs. On y distingue la présence des deux éléments : *Elément 1*, intrascientifique, matérialiste ; *Elément 2*, extrascientifique, idéaliste.

Élément 1 (de la P. S. S.)

Fondamentalement *matérialiste*, fondamentalement *dialectique*.

En règle générale, l'Élément 1 est presque toujours, sinon toujours, *intriqué* dans l'exposition des résultats scientifiques, donc mêlé au matériau scientifique même : il n'est pas isolé, et le savant n'en fait pas l'objet de sa réflexion. Il nous appartient de le « *désintriquer* », donc de le faire apparaître dans sa *distinction*, par une ligne de démarcation philosophique. L'Élément 1 apparaît alors, à l'occasion de l'exposition et de ses attendus, comme *tendance*, confrontée et opposée à d'autres tendances.

Ce fait est très frappant dans le texte de Monod, exemplaire à cet égard. Monod ne se *déclare* pas matérialiste, ni dialectique. Les mots ne figurent pas dans son texte. Mais tout ce

qu'il dit de la biologie moderne manifeste une profonde tendance matérialiste et dialectique, visible dans des affirmations positives couplées avec des condamnations philosophiques déterminées.

a) Matérialisme

Points sensibles :

— Définition de la *réalité matérielle* de l'objet de la biologie par la critique de la notion (scientifiquement périmée et ne « fonctionnant » que dans certaines philosophies) de « matière vivante ». Cette dénonciation d'un mot est une dénonciation d'une exploitation philosophique, donc d'une tendance antiscientifique : très précisément, dénonciation de la *philosophie vitaliste* qui est impliquée dans la notion de « matière vivante ». L'expression de « matière vivante » n'a aucun sens. « *Il y a des systèmes vivants : il n'y a pas de matière vivante.* » Dénonciation de l'utilisation de l'équivoque de la notion de « matière vivante » par « certains physiciens » eux-mêmes et de l'exploitation de cette notion par la métaphysique et la philosophie religieuse (attaque contre Teilhard).

— Le refus de la notion de « matière vivante » ne jette nullement Monod dans le spiritualisme ou l'idéalisme : *il reste matérialiste*. Les systèmes vivants ont « émergé » dans le monde matériel (« émergence locale de structures complexes » douées de propriétés spécifiques). Cette « émergence » est pensée dans des termes de tendance franchement matérialiste : cette « émergence » possède un « support physique », l'A. D. N.

On notera que les thèses matérialistes de Monod sont présentées de manière à la fois positive et polémique : il rejette les éléments philosophiques (exploiteurs) pour « dégager la voie » de l'exposition des résultats scientifiques. Cette opération est, par elle-même et ses résultats, de tendance *matérialiste*.

b) Dialectique

Points sensibles :

— Critique du rapport idéologique (exploitation philosophique) antérieurement régnant entre l'émergence et la téléonomie (ex-téléologie, finalisme). Monod rejette toute théorie subordonnant l'émergence (le surgissement de la vie) à la téléonomie : il rejette ainsi de la manière la plus claire la tendance spiritualiste-religieuse qui considère que, si la vie a surgi dans le monde matériel, c'est « pour » réaliser une fin providentielle ou naturelle, « pour » produire l'« *Esprit* ». Ici encore contre Teilhard et toute exploitation religieuse-spiritualiste-idéaliste de la biologie.

— Cette critique « ouvre la voie », comme précédemment, à des catégories positives : avant tout, à la catégorie d'*émergence*. *En fait*, la catégorie d'émergence « fonctionne » chez Monod non seulement comme une catégorie purement scientifique, mais aussi comme une catégorie *représentant* une théorie possible de la *dialectique*, à l'œuvre dans la nature elle-même. Catégorie très importante : Monod propose en fait, dans ce concept d'émergence, un « noyau rationnel » d'origine purement *intrascientifique*, qui est, par ses virtualités théoriques, et les tendances de ces virtualités, lourd de résonances dialectiques. Pratiquement, de quoi penser, à condition de le prendre au sérieux, ce qui est recherché par une certaine tendance philosophique à propos de ce qui a été appelé les « lois de la dialectique » et même la dialectique de la nature. Traditionnellement, on parle de « saut qualitatif », de « passage dialectique de la quantité à la qualité », etc. Monod offre dans la notion d'émergence de quoi renouveler partiellement, avec des éléments intrascientifiques, l'énoncé de cette question.

Je résume : matérialisme, dialectique. Tels sont les composants de l'*Elément 1* chez Monod. Dans le cas du biologiste moderne qu'est Monod, l'*Elément 1* est en résonance directe avec une tendance philosophique définie : le matérialisme dialectique.

Élément 2 (de la P. S. S.)

Extrascientifique, idéaliste, ai-je dit. Ici encore, Monod est exemplaire. Car l'*Élément 2* apparaît chez lui, quasi à l'état pur (ce n'est pas toujours le cas chez les scientifiques) comme la *reprise de l'Élément 1 lui-même* sous une modalité et sous une tendance *complètement opposées* à la modalité et à la tendance sous lesquelles nous avons pu repérer l'*Élément 1*. Et, dans l'*Élément 2*, nous avons pratiquement affaire au même contenu que dans l'*Élément 1*, mais avec inversion de sens, *inversion de tendance*. Reprenons les deux composantes de l'*Élément 1* : le matérialisme et la dialectique, pour voir ce qu'ils deviennent dans l'*Élément 2*.

a) Matérialisme

Dans l'*Élément 1*, Monod a défini le contenu matérialiste de sa tendance en éliminant le mécanisme et le vitalisme, et en disant qu'il n'y a pas de « matière vivante », mais des systèmes vivants, et en désignant dans l'A. D. N. le « support physique » de ces systèmes vivants.

Mais, lorsque Monod sort du domaine de la biologie, de ce qu'il appelle d'un terme déjà suspect la « biosphère » (terme teilhardien) pour parler de ce qu'il appelle d'un terme encore plus suspect la « noosphère » (terme teilhardien), il ne respecte plus les règles qui commandaient le contenu matérialiste de l'*Élément 1*. C'est alors qu'on voit s'inverser, dans l'usage des concepts mêmes de l'*Élément 1*, la tendance *matérialiste* qui régnait dans l'*Élément 1*, en tendance *idéaliste*, et même spiritualiste. Le symptôme le plus frappant de cette inversion nous est fourni par l'inversion de l'attitude de Monod à l'égard de Teilhard : dans l'*Élément 1*, Monod est à 100 % contre Teilhard. Dans l'*Élément 2*, Monod a recours à deux concepts de Teilhard : avant tout, la « *noosphère* » et la « *biosphère* ». Il en résulte, on va le voir, que

la composante dialectique, exprimée par le concept d'émergence, devient elle-même idéaliste, et retombe dans ce que Monod a évité dans l'Elément 1, savoir le couple spiritualisme-mécanisme.

En clair : Monod propose une théorie de la naissance de l'humanité : *« Seul le dernier en date de ces accidents pouvait conduire au sein de la biosphère à l'émergence d'un nouveau règne, la noosphère, le royaume des idées et de la connaissance, né le jour où les associations nouvelles, les combinaisons créatrices chez un individu, ont pu, transmises à d'autres, ne plus périr avec lui. »*

Thèse précisée : *c'est le langage qui a créé l'homme. Le règne de l'homme, c'est la noosphère. La noosphère, c'est « le royaume des idées et de la connaissance ».*

Dans cette extrapolation, Monod se croit *matérialiste*, parce que le langage n'est pas pour lui l'origine spirituelle, mais simplement une émergence accidentelle, qui a pour support biophysique les ressources informationnelles du système nerveux central humain.

Pourtant, Monod est, dans sa théorie de la noosphère, *en fait* (et non selon ses convictions déclarées) idéaliste, très précisément mécaniste-spiritualiste. Mécaniste, car il croit pouvoir rendre compte de l'existence et du contenu de la « noosphère » par les effets déclenchés par l'émergence du support biophysique du langage (le système nerveux central humain). En termes clairs : il croit rendre compte du contenu de l'existence sociale des hommes, y compris de l'histoire de leurs idées, par le simple jeu de mécanismes bio-neurologiques. C'est du mécanisme que d'étendre sans aucune justification scientifique les lois biologiques à l'existence sociale des hommes. Monod insiste sur la légitimité de cette extension arbitraire : *« La noosphère, pour être immatérielle, peuplée seulement de structures abstraites, présente d'étroites analogies avec la biosphère d'où elle a émergé. »* Et il n'y va pas par quatre chemins : appelant de ses vœux l'avènement du très grand esprit « qui saura écrire, comme pendant à

l'œuvre de Darwin, une « histoire naturelle de la sélection des idées ». Monod n'attend même pas que ce très grand esprit soit né : il lui donne bénévolement les bases de son œuvre à venir : une stupéfiante théorie biologiste des idées comme êtres doués des propriétés spécifiques des espèces vivantes, vouées aux mêmes fonctions et exposées aux mêmes lois : il y a des idées possédant un pouvoir d'invasion, d'autres vouées à dépérir en tant qu'espèces parasites, d'autres condamnées par leur rigidité à une mort inéluctable.

Nous retombons, avec ce très grand biologiste d'avant-garde, dans des banalités qui ont plus d'un siècle d'existence, et à qui Malthus et le darwinisme social ont donné une belle flambée de vigueur idéologique pendant tout le XIX^e siècle.

Théoriquement parlant, le *mécanisme* de Monod réside dans la tendance suivante : plaquer mécaniquement les concepts et les lois de ce qu'il appelle la « biosphère » sur ce qu'il appelle la « noosphère », plaquer le contenu du matérialisme qui est propre aux espèces biologiques, sur un tout autre objet réel : les sociétés humaines. C'est un usage idéaliste du contenu matérialiste d'une science définie (ici, la biologie moderne) dans son extension à l'objet d'une autre science. Cet usage idéaliste de contenu matérialiste d'une science définie consiste à *imposer* arbitrairement à une autre science, possédant un objet réel différent de la première, le contenu matérialiste de la première science. Monod déclare que le support physique de la biosphère est l'A. D. N. En l'état actuel de la science biologique, cette thèse matérialiste est inattaquable. Mais, lorsqu'il croit être matérialiste en donnant pour base biophysique à ce qu'il appelle la « noosphère », c'est-à-dire à l'existence sociale et historique de l'espèce humaine, l'émergence du *support bioneurologique du langage*, il n'est pas matérialiste, mais, comme on dit, « matérialiste mécaniste », ce qui signifie *aujourd'hui*, en théorie de l'histoire humaine, *idéaliste*. *Aujourd'hui*, car le matérialisme mécaniste qui a été, au XVIII^e siècle, le représentant du matérialisme en histoire, n'est plus aujourd'hui qu'un des représentants de la tendance *idéaliste* en histoire.

Mécaniste, Monod est, en même temps, et nécessairement, *spiritualiste*. Sa théorie du langage qui a créé l'homme peut être entendue d'une oreille intéressée par certains philosophes de l'anthropologie, de la littérature, voire de la psychanalyse. Mais il faut se méfier des oreilles intéressées : leur intérêt étant de faire des contresens intéressés sur ce qu'on leur *dit* pour pouvoir entendre ce qu'elles désirent entendre et qui peut être juste en ce qu'elles veulent entendre, mais qui est faux en ce qu'on leur dit. La théorie du langage créateur de l'homme est, *dans le cours de Monod*, une théorie spiritualiste qui ignore la spécificité de la matérialité de l'objet qu'elle concerne en fait. Dire que le langage a créé l'homme, c'est dire que c'est non pas la *matérialité des conditions d'existence sociales*, mais ce que Monod appelle lui-même « *l'immatérialité* » de la noosphère, ce « royaume des idées et de la connaissance », qui constitue la base réelle, donc le principe d'intelligibilité scientifique de l'histoire humaine. Nulle différence essentielle ne sépare ces thèses que Monod croit scientifiques, mais qui ne sont qu'idéologiques, des thèses les plus classiques du spiritualisme conventionnel. De fait, quand on a donné pour toute base matérielle à la « noosphère » le support biophysique du système nerveux central, il faut bien remplir le vide de la « noosphère » avec le secours de l'Esprit, car on s'est interdit tout autre recours, en tout cas tout recours scientifique.

C'est ainsi que le *matérialisme* de l'*Elément 1* est inversé en *idéisme* dans l'*Elément 2* de la P. S. S. de Monod. Inversion de tendance affectant un même contenu (les mêmes concepts) : la tendance idéaliste étant constituée chez Monod comme résultante du couple mécanisme-spiritualisme. On peut retracer la généalogie logique de cette inversion : matérialisme au départ, puis mécanisme, spiritualisme, enfin idéalisme. Dans le cas de Monod, le point précis de sensibilité, le point où s'opère l'inversion, c'est le *mécanisme*. *Un usage mécaniste du matérialisme biologique hors de la biologie, dans l'histoire, produit l'effet d'inversion de la tendance matérialiste en tendance idéaliste.*

b) Dialectique

La même inversion.

Dans l'*Elément 1*, la dialectique est matérialiste : elle est présente dans le concept d'émergence. Ce concept d'*émergence* fonctionne adéquatement du point de vue scientifique, dans le domaine de la science biologique. Il y fonctionne au titre matérialiste.

Mais quand on sort de la sphère de la biologie, pour passer à la noosphère, le concept d'émergence perd son contenu scientifique d'origine, et il est contaminé par la façon dont Monod pense la nature de son nouvel objet : l'histoire. Dans l'histoire, la dialectique fonctionne d'une manière étonnante.

D'abord, l'émergence y prolifère : un vrai *deus ex machina*. Chaque fois qu'il se passe quelque chose de nouveau, une idée nouvelle, un événement nouveau, Monod prononce le mot magique : « émergence ». En règle générale, on peut dire que, lorsqu'un concept sert à penser toutes les choses, c'est qu'il risque de ne plus penser grand-chose. C'est le travers déjà dénoncé par Hegel contre Schelling appliquant partout sa théorie des pôles : du *formalisme*.

Ensuite, l'émergence fonctionne dans l'histoire non sous la forme propre à l'histoire, mais sous la forme propre à la biologie : témoin la théorie de la sélection naturelle des idées, cette vieille imposture que Monod croit nouvelle.

Enfin, qu'on le veuille ou non, et en dépit de ce que Monod avait dit du primat de l'émergence sur la téléonomie, excellemment, contre Teilhard et les finalistes, comme *ce qui fait le fond de l'histoire pour Monod, c'est l'émergence de la noosphère, c'est-à-dire l'émergence de l'Esprit* ; comme la noosphère est scientifiquement parlant un concept vide ; comme émergence et noosphère sont constamment associées, et de manière répétée, il en résulte un effet-philosophique objectif dans l'esprit, non de Monod sans doute, mais de ses auditeurs et de ses lecteurs. Cette insistance vide produit en

fait un effet d'inversion de sens et de tendance : *qu'on le veuille ou non, tout se passe comme si la noosphère était le produit le plus complexe, le plus fin, le plus extraordinaire de toute la suite des émergences*, donc un produit « valorisé », sinon en droit (Monod ne le *dit* pas), mais en fait. La multiplication soudaine et miraculeuse des émergences dans la noosphère n'est que la manifestation en quelque sorte empirique de ce privilège de fait, mais privilège tout de même : la noosphère est la sphère privilégiée du fonctionnement de l'émergence. Alors le rapport se renverse, et tout se passe comme si la suite des émergences avait pour fin cachée, pour téléonomie, l'émergence de la noosphère. Monod peut contester cette interprétation : mais comme en fait il ne contrôle pas les notions qu'il manipule dans le domaine de l'histoire, comme il les croit scientifiques, alors qu'elles ne sont qu'idéologiques, rien d'étonnant s'il ne perçoit *que l'intention* de son discours, et non son *effet* objectif. La dialectique, matérialiste dans l'*Elément 1* est devenue idéaliste dans l'*Elément 2*. Inversion de tendance. Je reconnais volontiers que ce que je viens de dire n'est pas vraiment établi, puisque je parle seulement d'un « effet » d'écoute ou de lecture, qui est en lui-même insaisissable en dehors d'une *convergence* d'effets divers ; je vais analyser *deux autres de ces effets* pour renforcer ce que je viens de dire.

1. Monod donne une définition de l'émergence qui contient en fait deux définitions très différentes l'une de l'autre. Son cours s'ouvre par cette définition. Je cite :

« L'émergence, c'est la propriété de reproduire et de multiplier les structures ordonnées hautement complexes, et de permettre la création évolutive de structures de complexité croissante. »

Il serait passionnant d'analyser de très près cette formule très réfléchie mais boiteuse. Car elle contient deux définitions différentes, deux propriétés différentes pensées sous un seul et même concept. L'émergence, c'est une double propriété : de reproduction *et* de création. Tout est dans le *et*.

Car la propriété de reproduction est une chose et la propriété de création est une autre chose. Il est clair que la seconde n'a de sens scientifique en biologie que sur la base de la première : si des formes de vie n'étaient pas douées de la propriété *de se reproduire et multiplier*, il ne pourrait rien surgir de nouveau qui soit à la fois vivant, et plus complexe parmi elles. Il y a donc un lien entre reproduction et création. Mais il y a aussi différence, une rupture : celle du surgissement inattendu du nouveau, plus complexe que le précédent. Le petit mot *et* qui relie chez Monod la reproduction et la création risque de confondre les deux réalités ; en tout cas, les *juxtapose*. Or, une juxtaposition, ce n'est peut-être pas suffisant du point de vue scientifique. Monod ne pense donc pas entièrement, de manière satisfaisante, dès la définition qui manifestement veut désigner un des composants essentiels de l'Élément 1 de la P. S. S., ce qu'il *dit*. Monod ne *distingue* pas vraiment dans sa définition les deux propriétés. Pourtant, dans le domaine de la science biologique, sa pratique scientifique *distingue parfaitement ce que sa définition se contente de juxtaposer* : il y a des phénomènes de reproduction-multiplication, *et* les phénomènes de surgissement. Ce ne sont pas les mêmes phénomènes. Dans son exposé scientifique, lorsque Monod fait intervenir le terme d'émergence, c'est pratiquement toujours pour désigner *le surgissement des formes nouvelles* : la reproduction reste toujours dans l'ombre. De fait, elle ne joue, lorsqu'il est question du *surgissement*, aucun rôle scientifique pour penser le surgissement : elle désigne seulement qu'on a affaire à la vie, à des formes qui se reproduisent et se multiplient. Cette question est réglée par l'A. D. N. Donc, dans sa pratique, Monod fait bel et bien une *distinction* qu'il ne pense pas dans sa définition, à moins de considérer qu'il la pense sous la forme de la conjonction *et*, ce qui est insuffisant. Hegel a écrit des choses bien intéressantes sur l'usage que les savants font, dans leur langage et leur pratique, du petit mot *et*. Les scientifiques auraient intérêt à lire ces pages, qui les concernent directement (*Phénoménologie de l'esprit*). En poursuivant cette analyse, que cette définition de l'émergence produit

dans son silence central (ce mot : *et*) un effet tel que la « création » (ce mot n'est pas heureux) des formes nouvelles, d'une complexité « croissante », permet à la notion d'émergence de basculer insensiblement du côté d'un impensé qui fonctionne comme une finalité impensée, donc de changer de tendance : *du matérialisme à l'idéalisme.*

2. On pourrait développer des considérations analogues à propos du concept de *hasard* chez Monod. En fait, le concept d'émergence a partie liée avec le concept de hasard. En biologie, le hasard est en quelque sorte l'indice précis des conditions de possibilités de l'émergence. Soit. Il joue depuis Epicure un rôle matérialiste positif, contre les exploitations finalistes de la biologie. Mais on peut constater que Monod conserve le même concept de *hasard* lorsqu'il passe de la biologie à l'histoire, à la noosphère. Pratiquement alors le couplage émergence/hasard sert à Monod à penser comme des émergences fondées sur le *hasard*, des phénomènes parfaitement explicables sur la base d'une science de l'histoire dont Monod ne soupçonne ou ne mentionne pas l'existence. Dans la plupart des exemples historiques de Monod (Shakespeare, le communisme, Staline, etc.), le *hasard* fonctionne chez Monod en *sens inverse* de la façon dont il fonctionne dans la biologie : non comme indice des conditions d'existence de l'émergence, mais *comme théorie biologiste de l'histoire elle-même*. Le symptôme frappant de cette inversion nous est fourni par le darwinisme historique de Monod. Alors qu'il ne fait pas intervenir la théorie de la sélection naturelle en biologie, il la ressort subitement et massivement en histoire, en parlant de ce grand esprit qui fera une histoire de « la sélection des idées ». Il est tout de même assez singulier de voir qu'une notion comme la sélection naturelle, que la biologie a étroitement limitée ou même profondément transformée, trouve subitement son plein emploi en histoire. Il est clair que, pour Monod, le sous-développement de l'histoire justifie qu'on y place un concept dans un emploi incontrôlé et démesuré, sans commune mesure d'ailleurs avec l'emploi que la biologie moderne fait elle-même de ce concept. Le résul-

tat qui nous intéresse est en tout cas celui-ci : par l'usage non contrôlé qui en est fait, le hasard a changé de sens, et de tendance. Il est passé d'un fonctionnement matérialiste à un fonctionnement idéaliste. Et comme le hasard a partie liée avec l'émergence, l'émergence aussi.

Je résume donc d'un seul mot, ou presque, ce que nous venons de dire en analysant le contenu des *Eléments 1* et *2* de la *P. S. S.* de Monod.

La *P. S. S.* de Monod est une *P. S. S.-limite*, exemplaire de simplicité et de clarté. Elle est remarquable en ce qu'elle fait apparaître que la distinction que nous avons introduite dans nos cours antérieurs entre l'*Elément 1* et l'*Elément 2* porte non sur le *contenu conceptuel* de ces deux éléments, mais sur la *tendance différente dont un même contenu est investi*. Le contenu des deux éléments de la *P. S. S.* de Monod est pour l'essentiel commun. Il est constitué par un certain nombre de concepts clés. Dans le cas de Monod, les concepts de matière, de support physique, de système vivant, d'émergence, de hasard, etc. Tels sont les concepts communs entre les deux éléments. Il s'y ajoute, du côté de l'*Elément 2*, le concept de *noosphère*, mais comme le concept de *biosphère* figure dans l'*Elément 1*, on peut penser qu'il s'agit du complément que le concept de biosphère porte en lui. Donc le contenu des *Eléments 1* et *2* est, pour l'essentiel, le *même contenu*.

Pourtant il y a, nous l'avons dit, une *contradiction* entre les deux éléments : l'*Elément 1* est matérialiste et l'*Elément 2* est idéaliste. Cette contradiction ne peut porter sur le contenu des deux éléments, puisqu'il est commun : elle porte donc sur *leur sens*, sur la signification de l'usage qui en est fait, c'est-à-dire sur la *tendance* dont leur emploi explicite ou latent les investit.

Nous pouvons en conclure que la contradiction entre l'*Elément 1* et l'*Elément 2* de la *P. S. S.* de Monod est une *contradiction entre la tendance matérialiste et la tendance idéaliste* à propos de la représentation que Monod se fait du

contenu de ses connaissances scientifiques (état actuel de la biologie), de la validité de l'emploi et de l'extension de ses concepts clés, et de la nature de la connaissance scientifique en général.

Nous pouvons noter aussi que la tendance matérialiste (*Elément 1*) ne peut s'affirmer positivement *que* dans la lutte contre des exploitations philosophiques idéalistes, spiritualistes et religieuses des problèmes de la biologie (lutte contre Teilhard), donc que l'*Elément 1* n'est pas le pur constat de la réalité de la pratique scientifique, mais un résultat qui doit être conquis dans une lutte polémique. Mais nous pouvons en même temps noter que la tendance idéaliste, chassée de l'*Elément 1* sous la forme de ses représentants (Teilhard), reparaît en fait dans l'*Elément 2*, idéaliste. La preuve : on trouve dans l'*Elément 2* un concept clé de Teilhard qui rentre par la fenêtre, le concept de *noosphère*. La tendance idéaliste contre laquelle Monod lutte de toutes ses forces en faisant triompher la tendance matérialiste dans l'*Elément 1* rentre subrepticement par la fenêtre pour triompher dans l'*Elément 2*. Le tragique de l'affaire est que c'est Monod lui-même qui ouvre la fenêtre. Et comme on ne peut théoriquement comparer un savant à un homme qui ouvre de plein gré une fenêtre pour que le vent de l'idéalisme s'y engouffre, nous disons que c'est le vent de l'idéalisme qui ouvre lui-même la fenêtre. Il a toute la puissance qu'il faut. Tout ce qu'on peut dire de Monod, c'est qu'*il n'empêche pas la fenêtre de s'ouvrir*, sous la pression du vent. Il ne résiste pas à la tendance idéaliste ; bien mieux : il lui cède, en croyant lui résister. Preuve que l'*Elément 2* est toujours plus fort que l'*Elément 1*. Preuve que la P. S. S. ne peut par ses propres forces empêcher la fenêtre de s'ouvrir. Preuve que la P. S. S. ne peut pas faire elle-même sa propre critique. Preuve que la P. S. S. a besoin de l'appoint d'une force extérieure qui soit l'alliée de l'*Elément 1* pour triompher de l'*Elément 2*, de l'appoint d'une tendance extérieure qui renforce la tendance matérialiste de l'*Elément 1* pour renverser le sens de la tendance idéaliste de l'*Elément 2*.

Nous pouvons noter enfin quelque chose d'important, qui reprend ce que j'avais dit à propos de la réceptivité différentielle des savants à certains termes, comme matérialisme, selon les disciplines. Dans le cas de Monod, c'est-à-dire de la biologie moderne, les notions de *matérialisme* et de *dialectique* non seulement ne posent aucun problème d'écoute (au moins dans le cas de la branche où travaille Monod), mais « collent » fort bien avec le contenu investi dans la tendance de l'*Elément 1*. Dans le cas de la biologie moderne, au moins dans le cas de la branche à laquelle Monod a consacré ses travaux, l'expression de *matérialisme dialectique* peut posséder un sens recevable, au moins à titre présomptif, et à « plus ample informé ».

Mais comme je parle non seulement devant des biologistes, mais aussi devant bien d'autres scientifiques, et des littéraires, j'imagine ce qu'ils ont dans la tête. Pour m'adresser à ceux qui sont vraiment et objectivement dans un tout autre monde que Monod, je présume ce que les mathématiciens peuvent avoir dans la tête. Ce que je viens de dire d'un biologiste passe à la rigueur pour la biologie. Mais pour les mathématiciens ? Vous connaissez ce texte fameux de Sartre dans *Les Mots*. Il explique qu'il n'a pas de « surmoi ». Le surmoi, quand il existe, c'est celui des autres. La P. S. S., quand elle existe, c'est celle des autres. Je signale seulement aux mathématiciens, si jamais ils pensaient *in petto* qu'ils sont préservés par la grâce des mathématiques (leur grâce, c'est-à-dire non seulement leur beauté, mais aussi leur pureté et leur rigueur) de toute P. S. S., qu'il existe un nombre considérable de textes de grands mathématiciens qu'on peut analyser comme je viens d'analyser le texte de Monod, et que cette analyse a toutes les chances de donner des résultats semblables. Et pour leur donner un exemple précis, je leur signale l'existence d'un petit texte de Lichnerowitz, prononcé devant la Société française de philosophie le 27 février 1965. Ce texte porte un titre que je n'aurais jamais osé inventer : *L'Activité mathématique et son rôle dans notre conception du monde*. Je signale que, dans le débat qui a suivi, Cartan

a développé des remarques fort intéressantes. Dans cette discussion, les rôles sont assez bien partagés. Les arguments de Lichnerowitz sont ouvertement *idéalistes*, et ceux de Cartan plutôt *matérialistes*. Qu'ils se rassurent : les mathématiciens, eux aussi, en ont une (P. S. S.). Eux aussi sont, dans leur P. S. S., les représentants contradictoires de tendances qui les dépassent, et qui s'affrontent : matérialiste (Elément 1), idéaliste (Elément 2). Et pour que tout le monde ait sa part, je dirai : les philosophes aussi, mais dans le cas des philosophes, leur P. S. P., ce n'est pas la philosophie, mais leur conception du monde.

3. La philosophie

Après tout ce que je viens de dire, je serai bref sur les deux derniers personnages de notre petit théâtre : la philosophie et la conception du monde.

La philosophie est présente dans le cours de Monod sous deux formes : sous la forme de *termes philosophiques empruntés à des philosophies existantes*, et qui fonctionnent à l'intérieur de sa philosophie spontanée de savant. En tant que ces termes sont empruntés à des philosophies existantes, ils renvoient à ces philosophies.

La philosophie y est présentée aussi sous la forme de *développements philosophiques explicites*. Monod sait ce que sont les philosophies, en tout cas il sait qu'elles existent, et il sait que les philosophies sont particulièrement intéressées à ce qui se passe dans les sciences. Il cite sous ce rapport Aristote, la philosophie de Kant et de Hegel, le matérialisme dialectique, Engels (à qui il réserve une pointe de fleuret électrique), Nietzsche et Teilhard de Chardin. Monod est particulièrement perspicace dans son moment matérialiste sur, c'est-à-dire contre la philosophie de Teilhard. Il dit qu'elle n'est pas neuve, ce qui nous fait bien plaisir, mais ne fera pas plaisir à tout le monde. Monod ne se contente pas de citer des philosophes, il fait de la philosophie. Il propose même une définition de la philosophie, en disant que sa fonction est « avant tout d'établir un système de valeurs », pour l'opposer aux sciences, qui ignorent les valeurs. Il se livre sur ce thème à tout un développement philosophique.

Les termes philosophiques les plus remarquables présents dans le cours de Monod sont les suivants : noosphère/biosphère (Teilhard, condamné comme philosophe exploiteur de la biologie, resurgit comme philosophe positif de la noosphère, c'est-à-dire de l'histoire humaine) ; aliénation, praxis, néant (du côté de chez Nietzsche), etc. En outre, toute une série de notions d'apparence innocente sont employées et fonctionnent philosophiquement chez Monod : par exemple, la notion d'homme dans la phrase « *c'est le langage qui aurait créé l'homme plutôt que l'homme le langage* ». Inutile d'aller plus loin. Nous sommes dans une atmosphère philosophique d'allure idéaliste (certains mots ne sont jamais prononcés : matérialisme, dialectique, etc.), plus précisément existentialiste-spiritualiste-nietzschéiste-athée. *L'athéisme* déclaré perce dans le mot de la fin, où Sartre comme Nietzsche auraient du mal aussi bien à désavouer qu'à reconnaître leur enfant : « *Quel idéal proposer aux hommes d'aujourd'hui, qui soit au-dessus et au-delà d'eux-mêmes, sinon la reconquête, par la connaissance, du néant qu'ils ont eux-mêmes découvert ?* »

Plus intéressant est le fait que Monod nous donne un vrai chapitre de philosophie au sens fort : c'est-à-dire de philosophie portant précisément sur le rapport entre la philosophie et les sciences. Distinction entre les sciences et la philosophie. Aux sciences la connaissance, mais pas les valeurs. A la philosophie les valeurs. Distinction entre la méthode scientifique et l'éthique scientifique. « *Aujourd'hui encore, on confond souvent l'éthique de la connaissance avec la méthode scientifique elle-même. Mais la méthode est une épistémologie normative, ce n'est pas une éthique. La méthode nous dit de chercher. Mais qui nous commande de chercher, et pour cela d'adapter la méthode, avec l'ascèse qu'elle implique ?* » Sciences, méthode scientifique, épistémologie normative, éthique de la connaissance, valeurs, philosophie. Monod fait bien son travail de philosophe : il trace des lignes de démarcation, et propose une ligne, qui est pour lui, et pour tout philosophe, une « *ligne juste* ».

Il n'est pas question de chercher à Monod des chicanes sur

certaines de ses expressions philosophiques, car il n'est pas philosophe de métier, et ce serait injuste. En revanche, nous lui devons beaucoup de reconnaissance de nous avoir exposé sa philosophie et, à travers elle, son rapport avec les tendances philosophiques existantes.

Tendance philosophique de Monod (résultant de la comparaison entre le genre de termes qu'il emprunte et du développement philosophique qu'il nous donne) : tendance idéaliste-spiritualiste assortie d'une déclaration d'*athéisme* catégorique. Résultat : primat d'une *morale* athée. Le spiritualisme est coupé de ses amarres religieuses par la déclaration d'athéisme, reste pour terme ultime une *morale* athée : morale de la science, très précisément éthique de la pratique scientifique. Morale ascétique, austère, aristocratique dans l'austérité, sans autre objet de référence que la pratique de la connaissance (refus de donner à cette morale pour fondement le bonheur de l'humanité, sa puissance matérielle, ou le « connais-toi toi-même »).

Ce qui nous intéresse très précisément, *c'est le rapport organique existant entre la philosophie de Monod et sa P. S. S.*

Même tendance idéaliste athée. Même accent sur la pratique scientifique. Dans la philosophie comme dans la P. S. S., présence d'une référence objectiviste, *matérialiste*, dont le noyau ultime est la *connaissance scientifique et sa pratique*, mais en même temps, dans la philosophie comme dans la P. S. S., même investissement de la tendance matérialiste sous la tendance idéaliste qui la domine. Nous avons vu comment s'effectuait cet investissement, dans la P. S. S. de Monod. Nous constatons le même investissement idéaliste dans *la philosophie* de Monod : mais ce qui est extrêmement remarquable, et je vous prie de noter ce point, car il est de la plus haute importance, dans la philosophie de Monod, cet

investissement ne s'opère pas sous la forme d'une *inversion de sens* dont nous pouvons observer et décrire, dans le détail, empiriquement, les moments et les termes. Il y a bien une certaine tension, donc une certaine présence de la lutte de tendance entre le matérialisme et l'idéalisme dans la philosophie de Monod (on peut considérer que le fait de parler de la science représente quelque chose comme un écho de la *tendance matérialiste*, surtout par son refus de la religion ; on peut considérer que la morale représente ouvertement, et de façon dominante, la *tendance idéaliste*), mais on peut considérer que cette tension, donc ce conflit sont *d'avance réglés*, au profit de la *tendance idéaliste* qui triomphe sans combat dans l'exaltation de l'éthique de la connaissance. Qu'est-ce qui, au plus profond de ces liens, qui sont le simple constat de relations objectives, *rattache* la philosophie de Monod à sa P. S. S. ? Essentiellement ce qu'elles ont *en commun*, très précisément ce qu'ont de commun la philosophie et l'Elément 2 de la P. S. S. : une philosophie idéaliste de la science, fondant l'extension des catégories biologiques à la « noosphère », autorisant une conception de la « noosphère », qui fonde une théorie idéaliste de l'histoire, et permettant à l'exaltation de l'éthique de la connaissance de tenir sa place dans cette philosophie de la science. Ce contenu commun peut s'écrire sous la forme d'une suite d'égalités transformées :

(émergence de la noosphère) histoire = noosphère = royaume de la connaissance (scientifique) = activité scientifique = éthique de la connaissance scientifique.

Cette suite, qu'on peut détailler, repose en dernier ressort sur les deux égalités suivantes : *histoire = noosphère = science (s)*.

Ce qui permet donc, en dernier ressort, à la philosophie de Monod de communiquer avec sa P. S. S., c'est *l'opérateur philosophique noosphère*, dont on peut traduire très simplement le sens (effet de son intervention) en disant qu'il représente une conception de l'histoire tout à fait classique

depuis le XVIII^e siècle, depuis l'*Aufklärung* pour qui ce sont les sciences qui sont la base et le moteur de l'histoire, pour qui l'histoire se réduit *en définitive* à l'histoire des connaissances, des sciences, et des idées scientifiques.

Mais la philosophie de la science de Monod n'est pas qu'une *philosophie de la science* : c'est, comme toute philosophie de la science, une *philosophie de l'histoire, plus ou moins avouée*. Si Monod est à ce point exemplaire, c'est qu'il avoue sa *philosophie de l'histoire*. Mais par elle, nous entrons dans le dernier objet de notre analyse : la *conception du monde*.

4. *La conception du monde de Monod (C.D.M.)*

Rappelez-vous ce que nous avons dit sur la différence qui distingue une philosophie et une conception du monde. Dans une conception du monde, il peut être question de la science, mais une conception du monde n'est jamais centrée sur la science comme l'est la philosophie. Elle n'entretient pas avec les sciences les rapports que la philosophie entretient avec la science. Une conception du monde est centrée sur autre chose que les sciences : sur ce que nous avons appelé les valeurs des *idéologies pratiques*. Une conception du monde exprime les tendances qui traversent les idéologies pratiques (religieuse, juridique, politique, etc.). Une C. D. M. a toujours directement ou indirectement affaire à des questions qui appartiennent à ces domaines : problèmes de la religion, de la morale, de la politique, et d'une manière plus large, problème du sens de l'histoire, du salut de l'histoire humaine. Toute C. D. M. exprime finalement *une* certaine tendance de caractère ou d'allure *politique*.

Ce qui est remarquable chez Monod, c'est que tout y est en clair.

Au centre de sa C. D. M., le problème de l'*aliénation* du monde moderne, et du salut du monde moderne.

Aliénation du monde moderne : créé, tissé par la science, il est étranger en son propre pays. Pourquoi ?

« *L'aliénation de l'homme moderne à l'égard de la culture scientifique, qui pourtant tisse son univers, se révèle sous bien d'autres formes que la naïve horreur exprimée par Verlaine. Je vois dans ce dualisme l'un des maux les plus profonds dont souffrent les sociétés modernes, causes d'un déséquilibre si grave qu'ils menacent dès maintenant la réalisation du grand rêve du XIX^e siècle : l'émergence future d'une société non plus construite sur l'homme, mais pour lui.* »

L'aliénation du monde moderne menace donc le grand rêve socialiste lui-même. Monod est pour le socialisme, mais inquiet de son avenir.

L'aliénation : dualisme. Entre : la science et la culture scientifique qui tissent le monde moderne d'une part, et les valeurs traditionnelles d'autre part (« idées riches en contenu éthique »).

« *Nous sommes donc devant la contradiction suivante : les sociétés modernes vivent, affirment, enseignent encore — sans y croire d'ailleurs — des systèmes de valeurs dont les bases sont ruinées, alors que tissées par la science, ces sociétés doivent leur émergence à l'adoption, le plus souvent implicite, et par un très petit nombre d'hommes, de cette éthique de la connaissance qu'elles ignorent. Voilà la racine même de l'aliénation moderne.* »

Double contradiction :

— sciences modernes/et valeurs religieuses morales péri-mées, aux bases ruinées ;

— sciences modernes/et l'ignorance où l'on est, où les savants eux-mêmes sont, où les hommes sont, que ces sciences et leur pratique impliquent une discipline morale, une véritable éthique de la connaissance.

Or, il y a dans la contradiction du monde moderne entre les sciences actuelles et les valeurs anciennes, anachroniques, à la fois *l'aliénation la plus grave*, et en même temps le *moyen du salut*, contenu dans l'éthique de la connaissance scientifique.

Qu'est-ce que cette théorie de l'*aliénation* du monde moderne ? Apparemment une description d'un certain nombre de faits empiriques. En réalité, deux choses :

1. *une théorie de l'histoire ;*
2. *une politique.*

La théorie de l'histoire peut être résumée ainsi. Monod sait que l'histoire de l'humanité n'est pas constituée exclusivement par ce qui se passe dans l'ordre de la connaissance scientifique. Il existe aussi l'ordre de la « praxis », de la puissance matérielle, des passions religieuses, morales, politiques, etc. Mais Monod pense que le spécifique de l'homme, qui a fait de lui un être social et historique, qui a constitué la « noosphère », c'est le langage et la connaissance scientifique, qui en est issue à un certain moment. Dans le monde *moderne* en tout cas, il est devenu clair pour Monod que c'est la science qui est la base de l'histoire, et que c'est l'activité du savant qui tisse le monde moderne, et que c'est l'éthique scientifique qui peut sauver le monde.

Cette théorie de l'histoire débouche sur une politique : politique d'élaboration et de diffusion de l'éthique de la connaissance.

La base du monde *moderne*, c'est la connaissance scientifique. Le moteur du salut de l'histoire *moderne*, ce peut être l'éthique de la connaissance. Monod affirme donc une C. D. M. qui propose *une* politique d'éducation, de diffusion et de propagande morale. Une certaine morale, mais une morale, dont il attend des effets politiques, y compris, si je l'entends bien, l'espoir de l'avènement du socialisme.

Deux points à noter :

1. Dans la C. D. M. de Monod, existe une unité de conséquence interne entre la philosophie de l'histoire (idéaliste, faisant de la connaissance l'essence et le levier de l'histoire) et la politique (morale). Toute C. D. M. est directement ou

indirectement en rapport avec *une certaine politique*. Toute C. D. M. propose et trace, explicitement ou implicitement, directement ou indirectement *une certaine politique*. C'est le cas de toutes les C. D. M. Une C. D. M. religieuse met l'accent sur la religion, les valeurs religieuses : c'est proposer un choix entre les différentes valeurs, c'est proposer *une politique* qui peut se traduire dans les faits. Une C. D. M. morale *idem*. Une C. D. M. juridique aussi (mettre l'accent sur le droit, considéré en fait comme l'essentiel dans la dialectique de l'histoire, c'est vouloir produire certains effets historiques : les juristes sont coutumiers de ce genre de C. D. M., mais ils ne sont pas les seuls). Une C. D. M. politique met l'accent sur les valeurs politiques : elle considère que c'est la politique qui constitue l'essentiel de l'histoire, que c'est la politique qui est moteur de l'histoire, etc., elle en attend des effets.

2. Une C. D. M. n'existe pas toute seule : elle n'existe que dans un champ défini, où elle cherche à *se situer* par rapport aux conceptions du monde existantes, donc à *se distinguer* des C. D. M. existantes, à se définir par rapport à elles comme différentes d'elles, y compris *par opposition* à certaines d'entre elles. Une C. D. M. ne se pose qu'en s'opposant, à la limite en luttant contre des C. D. M. différentes d'elle. Dans sa C. D. M., Monod tient manifestement à se distinguer essentiellement de deux C. D. M. : de la C. D. M. *religieuse* (type Teilhard) et de la C. D. M. *marxiste*.

Contre la C. D. M. *religieuse*, il affirme que ce ne sont pas les valeurs religieuses qui peuvent sauver le monde moderne, ni les valeurs morales traditionnelles fondées sur la religion (donc lutte contre les C. D. M. religieuses), mais une nouvelle morale, non religieuse, athée, ascétique, fondée sur la pratique scientifique, la morale des savants.

Contre la C. D. M. *marxiste*, il affirme que c'est le développement de la connaissance, et ses valeurs propres, qui est le moteur de l'histoire moderne, donc, puisque c'est là pour

lui ce qui peut mettre fin à l'aliénation du monde moderne, une certaine morale subjective aristocratique-intellectuelle, et non la « morale marxiste » fondée sur la lutte de classe prolétarienne. On notera ce point très important : Monod ne se *distingue* pas de la même manière de ces deux C. D. M. Il se distingue de la C. D. M. religieuse *en luttant* ouvertement contre elle, pour la *supprimer*, car il la juge néfaste et périmée. Il se distingue aussi de la C. D. M. marxiste, mais *sans vouloir la supprimer*. Il déclare la guerre à la première, il ne déclare pas la guerre à la seconde. Il n'a pas renoncé au « rêve » qu'elle incarne encore pour lui, au « socialisme ».

La conception du monde de Monod est donc très précise. C'est une C. D. M. qui propose une théorie de l'histoire ou philosophie de l'histoire capable de fournir une interprétation de la conjoncture historique actuelle et le moyen d'en sortir, qui s'achève naturellement dans une politique. En tant que C. D. M., cette conception prend parti, elle se situe nécessairement *parmi les C. D. M. existantes* : elle prend parti entre une C. D. M. traditionaliste dominée par une politique morale religieuse, et une C. D. M. marxiste dominée par ce que nous pouvons provisoirement appeler une « morale » *politique*.

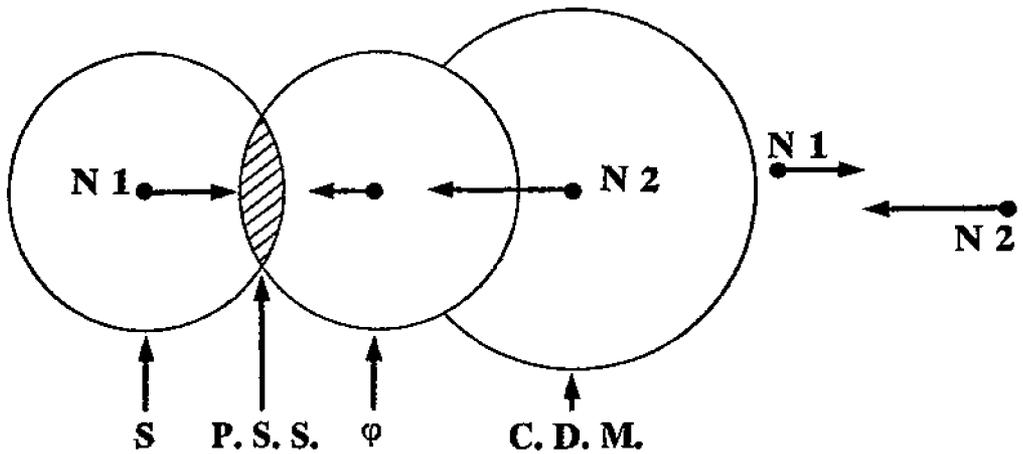
Mais ici nous allons voir les choses se renverser, non du point de vue des *déclarations* de Monod, mais du point de vue du contenu réel de ses thèses théoriques. Car cette position intermédiaire n'est pas égale. Monod ne se situe pas à égale distance entre les deux C. D. M. Ce qui sépare Monod de la C. D. M. religieuse qu'il combat résolument ne met pas en cause la validité de la *morale* comme moteur de l'histoire : simplement la morale qu'il propose n'est pas une morale religieuse, c'est une morale athée centrée sur l'éthique spontanée de la connaissance scientifique, mais cette morale reste une morale. En revanche, ce qui sépare Monod de la C. D. M. *marxiste* est beaucoup plus important : c'est une grave divergence de conception qui porte *sur le rôle de la morale dans l'histoire*. Pour Monod, la morale est tenue, puisque proposée,

comme le moyen du salut de l'histoire moderne, donc comme le moteur, sinon de l'histoire, du moins de l'histoire moderne. Pour le marxisme, la morale, même politique, *n'est pas le moteur de l'histoire*, ni de l'histoire passée, ni de l'histoire moderne. Dans l'expression que j'ai employée : « morale politique », c'est le mot *politique* qui compte pour les marxistes ; et politique veut dire « lutte de classes de masse », conformément aux deux grands principes du marxisme : 1) ce sont les masses qui font l'histoire (et non les individus, non les intellectuels, même savants) ; 2) c'est la lutte des classes qui est le moteur de l'histoire, et non la morale, fût-elle la morale athée, ascétique, pure et désintéressée des plus désintéressés des intellectuels, les savants.

Au cœur des C. D. M., ce qui divise les C. D. M., c'est en effet quelque chose qui touche en définitive leur tendance politique à travers leur contenu idéologique. Idéalisme = croyance que *ce sont les idées qui mènent le monde* / Matérialisme = croyance que *c'est la lutte des classes de masse qui est le moteur de l'histoire*. Sur ce point fondamental, les thèses théoriques de Monod entrent en contradiction avec la façon dont il *situait* sa C. D. M. à l'égard des C. D. M. religieuse et marxiste. La contradiction, l'opposition essentielle, ne concerne plus la C. D. M. religieuse, mais la C. D. M. marxiste, non plus l'idéalisme, mais le matérialisme.

Un dernier mot : comment s'établit le rapport entre la C. D. M. de Monod et sa philosophie ? Par l'intermédiaire de la morale de la connaissance scientifique. La philosophie de Monod est une philosophie de la science, la C. D. M. de Monod est une C. D. M. de la morale scientifique. La philosophie et la C. D. M. de Monod ont en commun *la science*. *La science* est au cœur de la P. S. S. de Monod. *La science* est enfin l'activité de Monod.

D'où une dernière conclusion : si l'on dispose graphiquement les quatre personnages, les quatre composantes qu'on peut trouver dans le texte de Monod (science, P. S. S., philosophie, C. D. M.), on parvient à un chevauchement très particulier figuré dans ce graphique :



Ce qui signifie : existence de *deux noyaux irradiants*.

1. NOYAU 1 = *la réalité de la science* qui existe dans la réalité des résultats scientifiques que Monod expose, lesquels renvoient à la réalité de la pratique scientifique, et à la réalité de l'histoire de la production des connaissances biologiques. Tendance *matérialiste*.

Ce noyau 1 irradie tout l'ensemble de sa tendance matérialiste-dialectique. Il est présent dans la tendance de l'*Elément 1* de la P. S. S. de Monod. Présent d'une façon très modifiée et extrêmement atténuée dans la philosophie de Monod. Quelques traces négatives (morale athée) dans la C. D. M. de Monod.

2. NOYAU 2 = *la réalité*, ce qui est au cœur de la C. D. M. de Monod : une *prise de position politique*, contre d'autres prises de position politiques. Une tendance idéaliste qui s'affirme de façon subordonnée contre la tendance religieuse-spiritualiste, mais qui s'affirme de façon dominante contre la tendance matérialiste de la lutte des classes.

Ce noyau 2 irradie tout l'ensemble des éléments présents dans le texte de Monod : sa tendance irradiante est idéaliste. Là aussi, mais en sens inverse, de façon de plus en plus atténuée, mais la filiation et la dépendance sont nettement reconnaissables : sur la *philosophie* (philosophie idéaliste de la

science); sur l'Élément 2 de la P. S. S. : interprétation idéaliste du contenu matérialiste de l'Élément 1.

Ce résultat est simple, mais très important : deux noyaux irradiants, centres de tendances opposées, une *tendance matérialiste* irradiant à partir du noyau matériel-objectif de la pratique scientifique et de la science elle-même (*noyau 1*), une tendance idéaliste irradiant à partir des prises de position idéologiques de Monod en face des « valeurs » impliquées dans des problèmes sociaux-politiques-idéologiques qui divisent le monde moderne (*noyau 2*).

La P. S. S., et la philosophie, et la C. D. M. de Monod sont à des titres différents, et en fonction de la proximité de chacun de ces noyaux, des *compromis* entre ces deux tendances.

Le point où s'affrontent ces deux tendances de la manière la plus ouverte, *c'est la P. S. S.* ; dans la contradiction entre l'Élément 1 et l'Élément 2. Dans cette contradiction, l'Élément dominant est l'Élément 2. Là aussi, nous constatons, au plus près de la confrontation des deux tendances, au plus près du noyau-réaliste-matérialiste, c'est-à-dire de la pratique scientifique, la loi que j'ai énoncée l'autre fois : domination de l'Élément 1 par l'Élément 2. Exploitation de l'Élément 1 par l'Élément 2.

Deux citations de Monod

1

De même aussi que certaines différenciations extrêmes, d'abord sources de succès, ont conduit des groupes entiers à leur perte dans un contexte écologique modifié (tels les grands reptiles de l'ère secondaire), de même voit-on aujourd'hui que l'extrême et superbe rigidité dogmatique de certaines religions (telles que l'islamisme, le catholicisme) dans une noosphère qui n'est plus la nôtre, devient aujourd'hui cause de faiblesse extrême qui conduira, sinon à leur disparition, du moins à de déchirantes révisions.

Aussi voudrait-on bien connaître l'avenir et le sort de la plus puissante idée qui ait jamais émergé dans la noosphère : l'idée de connaissance objective, définie comme n'ayant pas d'autre source que la confrontation systématique de la logique et de l'expérience.

2

Le seul but, la valeur suprême, le « souverain bien » dans l'éthique de la connaissance, ce n'est pas, avouons-le, le bonheur de l'humanité, moins encore sa puissance temporelle ou son confort, ni même le « connais-toi toi-même » socra-

tique, c'est la connaissance objective elle-même. Je pense qu'il faut le dire, qu'il faut systématiser cette éthique, en dégager les conséquences morales, sociales et politiques, qu'il faut la répandre et l'enseigner, car, créatrice du monde moderne, elle est seule compatible avec lui. Il ne faudra pas cacher qu'il s'agit d'une éthique sévère et contraignante qui, si elle respecte dans l'homme le support de la connaissance, définit une valeur supérieure à l'homme lui-même. Ethique conquérante et, par certains côtés, nietzschéenne, puisqu'elle est une volonté de puissance : mais de puissance uniquement dans la noosphère. Ethique qui enseignera par conséquent le mépris de la violence et de la domination temporelle. Ethique sociale, car la connaissance objective ne peut être établie pour telle qu'au sein d'une communauté qui en reconnaît les normes.

Table

AVERTISSEMENT	7
1 ^{er} COURS	9
I. NOTIONS DE BASE	13
1. Le négatif	16
2. Le positif	19
A. 1 ^{er} niveau	20
B. 2 ^e niveau	21
C. 3 ^e niveau	24
II. UN EXEMPLE	28
1. Rapports entre les sciences exactes	30
a) <i>Rapports d'application</i>	30
b) <i>Rapports de constitution</i>	33
2. Rapports entre disciplines scientifiques et disciplines littéraires	35
3. Rapports entre disciplines littéraires	40
2 ^e COURS	53
Philosophie et justesse	55
Du côté des sciences : la pratique scientifique	67
3 ^e COURS	79
I. Il existe une exploitation des sciences par la philosophie	83
II. Il existe une philosophie spontanée des savants (P. S. S.)	98

APPENDICE. SUR JACQUES MONOD	117
1. La science biologique moderne	123
2. La philosophie spontanée du savant (biologiste) ..	124
<i>Elément 1 (de la P. S. S.)</i>	124
a) <i>Matérialisme</i>	125
b) <i>Dialectique</i>	126
<i>Elément 2 (de la P. S. S.)</i>	127
a) <i>Matérialisme</i>	127
b) <i>Dialectique</i>	131
3. La philosophie	139
4. La conception du monde du Monod (C. D. M.) ..	144

THEORIE
dirigé par
Louis Althusser

Louis Althusser, *Pour Marx*.

Louis Althusser, Jacques Rancière, Pierre Macherey, *Lire le Capital I*.

Louis Althusser, Etienne Balibar, Roger Establet, *Lire le Capital II*.

Pierre Macherey, *Pour une théorie de la production littéraire*.

Emmanuel Terray, *Le marxisme devant les sociétés "primitives"*.

Louis Althusser, *Lénine et la philosophie*, suivi de *Marx et Lénine devant Hegel*.

Dominique Lecourt, *Pour une critique de l'épistémologie* (Bachelard, Canguilhem, Foucault).

Dominique Lecourt, *Une crise et son enjeu*.

Louis Althusser, *Réponse à John Lewis*.

SERIE "TEXTES"

Ludwig Feuerbach, *L'essence du christianisme*, traduction de J.-P. Osier.

J. Dietzgen, *L'essence du travail intellectuel. Ecrits philosophiques annotés par Lénine*, traduction et introduction de J.-P. Osier.

SERIES "ANALYSES"

Bernard Edelman, *Le droit saisi par la photographie*.

Pierre Raymond, *Le passage au matérialisme*.

COURS DE PHILOSOPHIE
POUR SCIENTIFIQUES

Michel Fichant, Michel Pêcheux, *Sur l'histoire des sciences*.

Alain Badiou, *Le concept de modèle*.

ACHEVÉ D'IMPRIMER LE 1^{er} SEPTEMBRE 1974 SUR LES PRESSES DE L'IMPRIMERIE CORBIÈRE ET JUGAIN
A ALENÇON (ORNE)
3^e TRIMESTRE 1974
N° D'ÉDITEUR : 703
PREMIER TIRAGE :
15 000 EXEMPLAIRES



COURS DE PHILOSOPHIE POUR SCIENTIFIQUES

Cette « Introduction au cours de philosophie pour scientifiques » a été prononcée en octobre-novembre 1967 à l'École normale supérieure.

Nous avons alors à plusieurs amis, intéressés par les problèmes de l'histoire des sciences, et des conflits philosophiques auxquels elle donne lieu, frappés par la lutte idéologique et les formes qu'elle peut prendre chez les intellectuels de la pratique scientifique, décidé de nous adresser à nos collègues en un cours public.

Cette expérience, inaugurée par l'exposé que voici, devait durer jusqu'à la veille des grands événements de 1968.

C'est pour répondre à de nombreuses demandes que je publie aujourd'hui, avec un grand retard, mon Introduction de 67, sur *la philosophie et la philosophie spontanée des savants*.

A l'exception de la moitié du premier cours et de la critique de Jacques Monod, que j'ai reproduits sans rien y changer, j'ai repris le reste de ce cours : pour rendre plus lisible ce qui n'était qu'une improvisation hâtive, et aussi pour développer certaines formules qui étaient restées à l'état d'esquisse, souvent énigmatique.

Mais j'ai tenu à respecter pour l'essentiel les *limites* théoriques de cet essai, qu'on voudra bien lire comme un essai *daté*.

Je le publie aussi comme un témoignage rétrospectif. On y trouvera en effet les premières formules qui ont « inauguré » un tournant dans nos recherches sur la philosophie en général et la philosophie marxiste en général. Auparavant en effet (dans *Pour Marx* et *Lire Le Capital*), je définissais la philosophie comme « théorie de la pratique théorique ». Or, dans ce cours apparaissent de nouvelles formules : la philosophie, qui n'a pas d'*objet* (comme une science a un objet), a des *enjeux*, la philosophie ne produit pas des connaissances, mais énonce des *Thèses*, etc. Les Thèses ouvrent la voie à la position *juste* des problèmes de la pratique scientifique et de la pratique politique, etc.

Formules encore schématiques, qui exigent un long travail pour les préciser et les compléter. Mais du moins indiquent-elles un ordre de recherche, dont on trouvera la trace dans des ouvrages ultérieurs.

Le 14 mai 1974.

FRANÇOIS MASPERO, 1, PLACE PAUL-PAINLEVÉ, 75005 PARIS