

Maurice Lagueux

Professeur de philosophie, retraité de l'Université de Montréal

1990

“Peut-on parler de connaissance philosophique ?”

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Courriel: jean-marie_tremblay@uqac.ca

Site web pédagogique : <http://www.uqac.ca/jmt-sociologue/>

Dans le cadre de: "Les classiques des sciences sociales"

Une bibliothèque numérique fondée et dirigée par Jean-Marie Tremblay,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Site web: <http://classiques.uqac.ca/>

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi

Site web: <http://bibliotheque.uqac.ca/>

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf, .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.

Jean-Marie Tremblay, sociologue
Fondateur et Président-directeur général,
LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.

Cette édition électronique a été réalisée par Jean-Marie Tremblay, bénévole, professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi à partir de :

Maurice Lagueux
Professeur de philosophie, Université de Montréal

“Peut-on parler de connaissance philosophique ?”

Un article publié dans la revue *DIALOGUE*, no XXIX, 1990, pp. 415-440.
Rubrique : Critical Notices/Études critiques.

[Autorisation accordée le 20 septembre 2010 par l’auteur de diffuser cet article dans Les Classiques des sciences sociales.]



Courriel : maurice.lagueux@umontreal.ca

Site web principal : <http://www.lagueux-maurice.org/>
<http://www.philo.umontreal.ca/personnel/professeur/lagueux-maurice/>

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 12 points.

Pour les citations : Times New Roman 12 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 10 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour Macintosh.

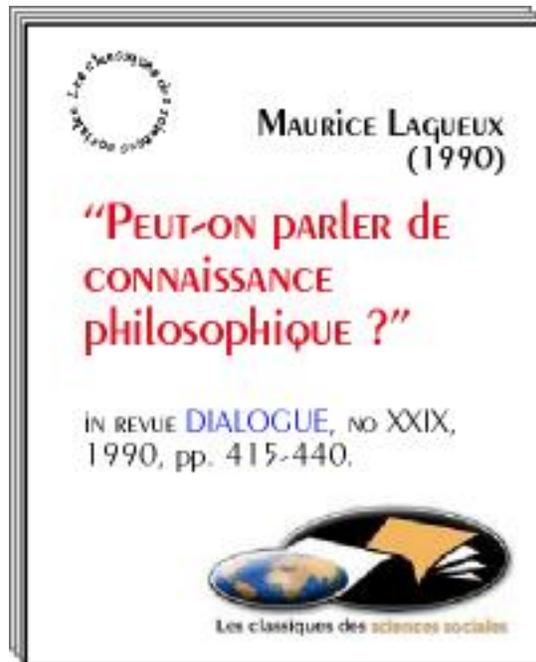
Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5'' x 11''

Édition numérique réalisée le 30 mai 2012 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, Québec.



Maurice Lagueux
Professeur de philosophie, Université de Montréal

**"Peut-on parler
de connaissance philosophique ?"**



Un article publié dans la revue *DIALOGUE*, no XXIX, 1990, pp. 415-440. Rubrique : Critical Notices/Études critiques.

Table des matières

[Introduction](#)

[Une question plus embarrassante qu'il ne semble](#)

[La tradition anglo-saxonne et la tradition « continentale »](#)

[Le détour nécessaire par la connaissance scientifique](#)

[La connaissance philosophique selon Granger](#)

[Qu'en est-il alors de la philosophie ?](#)

[415]

Maurice Lagueux

Professeur de philosophie, Université de Montréal

**“Peut-on parler
de connaissance philosophique ?” ***

Un article publié dans la revue *DIALOGUE*, no XXIX, 1990, pp. 415-440. Rubrique : Critical Notices/Études critiques.

Introduction

[Retour à la table des matières](#)

C'est bien à la question de savoir s'il est légitime de parler d'une connaissance philosophique, que Gilles-Gaston Granger a voulu répondre, et répondre par l'affirmative, en publiant son dernier livre intitulé *Pour la connaissance philosophique*¹. À en juger pourtant par les réactions agacées que provoque souvent cette enquête constamment réouverte sur la nature de la philosophie, il se pourrait bien que nombre de philosophes trouvent un peu excessif de consacrer encore un ouvrage de près de trois cents pages à justifier la portée cognitive d'une discipline qui, au cours de sa longue histoire, a produit autant d'œuvres dont le moins qu'on puisse dire est qu'elles ont hautement contribué à enrichir le bagage culturel de l'humanité. Qui, parmi ceux qui vouent l'essentiel de leur vie à l'enseignement de la philosophie, accepterait de se voir refuser le droit de prétendre transmettre une connaissance authentique ? Pourtant, je voudrais soutenir ici que, compte tenu de

* L'auteur tient à remercier Pierre Bellemare, Jocelyne Couture, Gérald Lafieur et Robert Nadeau, dont les remarques à propos d'une première version du présent texte ont été pour lui d'une très grande utilité.

¹ G.-G. Granger, *Pour la connaissance philosophique*, Paris, Éditions Odile Jacob, 1988, 286 p.

son contexte, non seulement l'intervention de Granger n'était pas superflue mais qu'elle n'aura pas été suffisante pour établir de façon convaincante qu'il existe telle chose qu'une connaissance proprement philosophique.

Une question plus embarrassante qu'il ne semble

[Retour à la table des matières](#)

Si cette question méritait toute l'attention que Granger lui a portée, c'est que, pour ce philosophe, il n'est pas question de considérer la philosophie [416] comme une science et que, si elle n'en est pas moins une connaissance, elle ne saurait être qu'une connaissance *sans objets*. S'il fallait, en effet, voir dans la connaissance philosophique une connaissance *d'objets particuliers*, il serait assez normal de considérer cette connaissance comme la science de ces objets, au même titre que les autres sciences sont sciences de leurs objets respectifs, ce qui équivaldrait à passer à côté de ce qui fait de la philosophie une activité profondément originale. Si toutefois on reconnaît que cette discipline n'a pas d'objets, la réponse à la question de savoir en quel sens elle peut néanmoins être considérée comme une connaissance authentique est loin d'aller de soi. La tentation est même assez grande alors - et Granger en est fort conscient - de voir dans cette philosophie qui refuse d'être une science, soit une sorte de jeu de la pensée qui n'a pas à s'embarrasser des contraintes qu'impose à une connaissance le fait d'être justement connaissance de *quelque chose*, soit une activité qui se veut beaucoup plus sérieuse mais qui, se situant à un tout autre niveau que celui de la connaissance, s'apparente davantage à un art, voire à quelque forme de mysticisme.

Or, comme, pour Granger, une connaissance authentique doit être à la fois sérieuse et rigoureuse, il s'agira pour lui de montrer que la philosophie est bel et bien une connaissance authentique, même si on ne peut nullement lui attribuer les caractères de la connaissance scientifique. Plus précisément, il s'agira pour lui de montrer que la philosophie est bel et bien une connaissance authentique, même si, faute de renvoyer à des objets particuliers dont elle aurait alors pu rendre compte avec toute la rigueur désirée, elle renvoie plutôt à un univers de « significations » et à ce qui sera désigné par l'expression « totalité de l'expérience vécue ». La rigueur, on en conviendra, étant loin d'aller de soi dans un tel contexte, une réponse

satisfaisante à la question de savoir si la philosophie constitue vraiment une connaissance authentique se révèle beaucoup plus difficile à fournir qu'on aurait pu le penser à première vue.

La tradition anglo-saxonne et la tradition « continentale »

[Retour à la table des matières](#)

Il y a toutefois une autre raison de s'intéresser tout particulièrement à cette tentative de réponse à une question qui manifestement s'impose plus par sa difficulté que par son originalité. C'est que celui qui entreprend d'y répondre ici est un philosophe remarquablement au fait de la tradition analytique anglo-saxonne et familier de résultats fort représentatifs des domaines les plus variés de la pensée scientifique contemporaine, mais aussi un philosophe qui n'en est pas moins profondément imbu de la tradition philosophique dite « continentale ». Il me faudra justifier davantage cette façon de caractériser l'auteur, mais je voudrais d'abord souligner en quoi le fait qu'une telle interrogation sur la nature de la connaissance philosophique se rencontre chez un auteur associé simultanément à ces deux grandes traditions philosophiques peut accroître considérablement son intérêt. En effet, si cette question est bien loin d'être neuve, la plupart de ceux qui, dans le [417] passé, ont tenté d'y répondre l'ont fait en se situant clairement à l'intérieur de l'une ou de l'autre de ces traditions. Merleau-Ponty ou Heidegger avaient bien, à leur façon, cherché à répondre à une question du même type, mais ils l'ont fait sans se préoccuper de rendre compte de la pratique philosophique qui, à leur époque, dominait si profondément le monde anglo-saxon. De même, bien des philosophes anglo-saxons - comme Russell ou Ayer par exemple - ont abordé une question de ce genre, mais ils l'ont fait le plus souvent en refusant de prêter à la philosophie « continentale » l'oreille attentive qui aurait seule pu permettre d'en bien comprendre la démarche.

Pourtant, comme cette question oblige à faire face à des problèmes fort différents à partir de situations nullement équivalentes, selon que l'on se situe dans le cadre de l'une ou l'autre de ces deux grandes traditions philosophiques, elle prend presque l'allure d'une question nouvelle quand celui qui l'aborde est un penseur

aussi profondément marqué par chacune de ces traditions que l'est Gilles-Gaston Granger. C'est pourquoi il importe, avant d'examiner cet ouvrage, de situer un peu plus précisément son auteur par rapport à ces deux traditions.

On ne surprendra personne en disant que Gilles-Gaston Granger, qui occupe depuis 1986 la prestigieuse chaire d'épistémologie comparative au Collège de France, est l'un des meilleurs connaisseurs de la philosophie analytique que son pays ait produits. Le lecteur qui parcourt rapidement la bibliographie de cet ouvrage parsemée de références à des textes de Black, de Carnap, de Putnam, de Quine, de Russell, de Tarski ou de Wittgenstein auxquels s'ajoutent ceux de théoriciens des mathématiques comme Brouwer, Heyting, Hilbert ou Thom, pourrait même se laisser convaincre aisément qu'il a affaire à un ouvrage qui s'inscrit carrément dans cette tradition. De fait, les thèses de ces auteurs sont généreusement discutées dans cet ouvrage qui est surtout consacré à la discussion de questions qui sont, pour une bonne part, celles dont ils ont traité. Bref, on a le sentiment que Granger trouve essentiel de dialoguer avec eux et que ces auteurs constituent, en somme, les points de référence majeurs au contact desquels il estime pouvoir faire avancer les questions qu'il a choisi d'aborder.

En ce sens, Granger s'intègre donc aux grands débats qui animent la pensée anglo-saxonne. Pourtant, ce philosophe appartient d'emblée à la philosophie « continentale », moins parce qu'il sait avec compétence faire la place qui leur revient à Aristote, Platon, Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, Hegel, Husserl ou Bergson, que parce que, par ses thèmes et par sa démarche même, il rejoint les meilleurs représentants contemporains de cette tradition.

Par ses thèmes d'abord, puisque, à l'instar de tant de philosophes « continentaux », Granger s'emploie avant tout à dénoncer avec insistance ces formes plus ou moins subtiles de réductionnisme dont la philosophie anglo-saxonne aurait, dans l'ensemble, moins tendance à se méfier. C'est cette attitude anti-réductionniste qui se manifeste, par exemple, dans ses mises en [418] garde contre les orientations psychologiste ou behavioriste de l'empirisme (p. 62-63), contre la valorisation indue du quantitatif aux dépens du qualitatif (p. 102, 110) ou contre l'idée d'une « réductibilité des différents types d'objets » (p. 126). C'est elle également qui l'incite à valoriser en sciences la « pluralité des modèles » (p. 131) et à fonder sur un « constat d'incomplétude » à l'égard de la « réduction positiviste de toute connaissance à la science » la place qu'il réserve aux « chemins incertains de

la philosophie » (p. 155). Plus radicalement, son ouvrage se présente même comme une défense - plus qu'une illustration, il est vrai - d'une conception, de consonance plutôt « continentale », selon laquelle la philosophie serait une entreprise qui permet au philosophe d'interpréter son propre vécu « comme totalité » (p. 259) et de dégager, non pas un ensemble de faits, mais les « significations qu'en philosophant lui-même il leur donne » (p. 261). Qui plus est, l'une des thèses centrales du livre est celle, constamment réitérée, qui veut que, malgré tous les efforts de maints philosophes anglo-saxons à cet effet, il ne serait pas possible de faire l'économie d'une dimension « transcendantale » dont la mise en relief constituera toujours l'un des acquis essentiels d'une connaissance philosophique rigoureuse (par exemple, p. 140-141).

Mais l'ouvrage de Granger relève aussi de la philosophie « continentale » par sa démarche même. Il n'est manifestement pas construit à la manière, si j'ose dire, des ouvrages philosophiques anglo-saxons. Sauf quand il s'agit d'études historiques, par opposition aux analyses proprement philosophiques, ceux-ci sont généralement structurés à partir d'une logique qui n'obéit qu'aux exigences de l'argumentation et laisse assez peu de place aux méditations sur les acquis des maîtres à penser de la tradition philosophique. Typiquement, ils ne renvoient à ceux-ci que de façon relativement marginale et dans l'unique mesure où les réflexions de ces penseurs contribuent à nuancer, à renforcer ou à clarifier la trame de l'argumentation poursuivie. À l'inverse, il est habituel d'observer dans les ouvrages issus de la philosophie dite « continentale » - ou, en tout cas, de la philosophie française contemporaine -, une façon moins linéaire de progresser. Plutôt que de se laisser guider par la seule logique de l'argumentation, la démarche y progresse à la faveur d'un mouvement que je qualifierais de « circulatoire ». Les philosophes du passé s'y présentent d'abord comme ces « grands auteurs » auprès de qui toute nouvelle analyse doit d'abord être éprouvée. Bien sûr, les conclusions de ces auteurs seront remises en question ; mais justement, elles *devront* l'être explicitement, alors que, pour un philosophe anglo-saxon, il semble généralement plus indiqué d'ignorer tout simplement les philosophies du passé qui ne contribuent pas à améliorer la présentation de l'argumentation proposée. À reprendre ainsi contact, à chaque pas, avec l'ensemble de la tradition philosophique occidentale, la philosophie dite « continentale » acquiert une sorte de « profondeur historique » dont ses adeptes ne manquent pas de faire grand cas, mais elle acquiert souvent cette [419] profon-

deur aux dépens de l'ascétique précision dans l'enchaînement de l'argumentation que valorisent à l'inverse les adeptes de la tradition analytique.

Sans doute, serait-il bien naïf de penser que la philosophie occidentale peut être compartimentée en deux grandes traditions auxquelles les adeptes se rattacheraient sans équivoque. Qui ne voit - surtout au Québec où l'influence de ces deux traditions se fait sentir quotidiennement et souvent chez les mêmes personnes - que la communauté philosophique occidentale est un univers beaucoup plus complexe où les rapports entre la richesse des acquis et la fraîcheur de l'argumentation sont négociés selon les modes les plus variés ? Il est donc clair qu'on ne saurait prétendre tenir ici quelque chose comme un critère de démarcation. Il n'en reste pas moins que, dans la mesure où l'on s'entend pour reconnaître qu'on a bien affaire à deux traditions philosophiques aux orientations manifestement fort distinctes, c'est dans ces façons différentes de valoriser l'activité philosophique qu'il faut d'abord chercher la raison de cette divergence. C'est ainsi, pour ne mentionner qu'une différence un peu superficielle mais néanmoins fort significative, que la clarté de l'argumentation s'accommode mieux de ces exemples taillés sur mesure dont la philosophie anglo-saxonne est si friande que de ces inlassables remontées vers la pensée des grands philosophes du passé dont la philosophie « continentale » nous apprend à tirer parti.

Or, sur ce plan, Granger, qui ne rate jamais une occasion de souligner les vertus irremplaçables de la fréquentation des « grands philosophes » et des « grandes œuvres » (p. 203, 208), appartient franchement à la philosophie « continentale ». Seulement, les grands philosophes dont il importe, selon lui, de méditer la pensée en vue de mieux faire avancer l'analyse d'une question peuvent s'appeler Wittgenstein, Russell, Carnap ou Tarski aussi bien qu'Aristote, Descartes ou Hegel. Qui plus est, la fréquentation des grands mathématiciens et des grands physiciens peut s'avérer, à ses yeux, tout aussi instructive que la fréquentation des grands philosophes. Ainsi, la réflexion sur la nature de la philosophie qui nous est proposée dans l'ouvrage qui nous intéresse présentement se développe-t-elle comme une suite de méditations de haut niveau sur les écrits de ces grands maîtres, méditations qui s'insèrent, il va sans dire, dans une stratégie d'ensemble visant à rendre de plus en plus plausible la conception de la philosophie défendue par l'auteur.

Si cette façon de développer une thèse philosophique semble si naturelle aux philosophes « continentaux », c'est qu'il est entendu implicitement que les mem-

bres de la communauté philosophique baignent en quelque sorte dans la pensée des « grands auteurs » dont toute la culture philosophique est dérivée. Dans ce contexte, éclairer une question philosophique actuelle peut fort bien signifier la scinder d'abord en ses éléments significatifs, puis, en ayant successivement à l'esprit chacun de ces éléments, reparcourir les moments pertinents d'une histoire de la philosophie déjà familière, quitte à constater ensuite, à l'aide d'une sorte de bilan, en quoi la compréhension de [420] la question s'est trouvée enrichie dans un tel parcours. L'efficacité d'une telle façon de procéder repose donc largement sur les relations privilégiées que les membres de la communauté philosophique sont présumés entretenir avec les « grands auteurs ». Dès lors, on comprend aisément que lorsque cette présomption de familiarité est étendue de manière à s'appliquer à la pensée des grands mathématiciens et à celle des grands physiciens autant qu'à celle des grands philosophes, le risque d'une rupture de communication susceptible de se faire cruellement sentir au niveau de l'argumentation philosophique de base est accru d'autant. Par exemple, si, à l'instar de l'auteur de la présente étude critique, le lecteur ne peut se targuer de maîtriser aisément les principes qui guident l'analyse topologique ou la géométrie projective, d'être familier des questions qui opposent Hilbert aux mathématiciens intuitionnistes ou de s'être longuement interrogé sur les conjonctures précises qui ont conduit aux énoncés du principe d'incertitude ou de la théorie des catastrophes, il lui sera difficile de tirer un réel parti philosophique de toute une section de l'analyse de Granger, qui, à en juger par la place qui lui est accordée, semble pourtant assez décisive.

N'en considérant pas moins ces exemples comme « extrêmement simples », l'auteur se contentera le plus souvent d'évoquer de façon passablement elliptique les éléments essentiels des problèmes qu'ils illustrent. Il ne s'agit pas ici, on l'aura compris, de mettre en doute le bien-fondé des raisonnements scientifiques qui se trouvent ainsi mis à contribution ; mais il n'en reste pas moins que, dans la mesure où la raison d'être de telles évocations réside dans les conclusions philosophiques qui sont censées découler de leur examen, il est permis de regretter que, tout au long des chapitres trois et quatre en particulier, de savantes méditations sur des questions assez spécialisées (l'opposition paradigme/ thématization chez Cavailles, le débat Cantor/Dedekind ou la signification du théorème de Descartes-Euler-Poincaré, etc.) finissent par occuper tout l'espace, en laissant, somme toute, assez

peu de place à la discussion immédiate des notions de « rigueur » ou de « connaissance qualitative » qu'elles ont pour fonction d'éclairer.

Sans doute m'objectera-t-on que ces méditations permettent, à leur façon, de faire avancer l'exposé et l'illustration de la thèse qu'il s'agit d'établir. Peut-être faut-il l'admettre, en un sens ; mais c'est justement en cela que se manifestent les limites de cette façon d'asseoir une thèse qui mise plus sur la fréquentation intelligente des grands maîtres, en l'occurrence des maîtres de la rigueur formelle, que sur une discussion systématique (illustrée au besoin d'exemples plus immédiatement accessibles) des notions qui sont en cause. Certes, le lecteur restera-t-il sidéré par l'étendue de la culture philosophico-scientifique de l'auteur, mais il risquera aussi de perdre de vue l'enchaînement de l'argumentation qui lui est proposée, du seul fait que cet enchaînement se trouve dilué, en quelque sorte, dans un discours qui vise plutôt à mettre en relief la façon dont ces maîtres concevaient la rigueur formelle. [421] Sans doute ce lecteur sera-t-il tout prédisposé à penser qu'un auteur qui maîtrise aussi bien les divers champs de la pensée doit percevoir avec justesse les rapports qu'ils entretiennent avec l'activité philosophique. Si toutefois, comme tout philosophe est en droit de le faire, il ne se satisfait pas de ce préjugé favorable à l'égard de la thèse de l'auteur et se convainc qu'il n'est pas vraiment nécessaire d'être à l'affût des derniers résultats de l'analyse mathématique pour être en mesure de caractériser correctement la pensée philosophique, il risque de rester sur son appétit ou même d'éprouver une vague insatisfaction au terme de ces chapitres.

Le détour nécessaire par la connaissance scientifique

[Retour à la table des matières](#)

Ce serait toutefois être bien injuste à l'égard de l'ouvrage de Granger que de laisser entendre que ce qui vient d'être dit en résumé la trame. Le livre s'ouvre, au contraire, sur un chapitre admirable où l'auteur brosse une synthèse qui annonce les principaux éléments de sa thèse sur la nature de la philosophie. Dans un style d'une remarquable limpidité, l'auteur nous y expose en quel sens la philosophie pourrait être une connaissance susceptible de progrès sans qu'il y ait lieu pour

autant de la considérer comme une science ou même d'associer à une telle connaissance des *objets* philosophiques. Dans la même lancée, il nous explique aussi pourquoi on peut reconnaître une philosophie un peu comme on reconnaît un style, sans toutefois qu'il y ait lieu pour autant de traiter cette entreprise intellectuelle comme s'il s'agissait de l'un des beaux-arts.

Le chapitre suivant propose une réflexion sur l'empirisme qui est présentée comme le détour obligé par lequel doit passer toute réflexion sur la connaissance. L'auteur va certes conclure que cet empirisme est, en quelque sorte, une philosophie trop courte, mais non sans soutenir qu'il est néanmoins essentiel d'« accompagner » cette philosophie dans son « mouvement » (p. 64), ne serait-ce que parce qu'on ne saurait prétendre déterminer en quoi consiste une connaissance authentique sans d'abord décider si la connaissance sensible constitue vraiment, comme tout empirisme le laisse entendre, une sorte de prototype « universel de connaissance » (p. 64). Il s'agira ici d'« accompagner », dans leurs démarches radicalement empiristes, des philosophes comme Russell et Carnap, en vue de tirer quelques conséquences de leur échec relatif. Dans ce contexte particulier, il faut le reconnaître, cette façon de faire, dont je disais qu'elle tend à diluer l'argumentation de l'auteur, n'entraîne pas vraiment cette fâcheuse conséquence. Sans doute est-ce parce que cette argumentation s'amorce dans une réflexion sur la nature de la connaissance et que, de ce fait, il s'imposait, en tout premier lieu, de réfléchir sur le degré de soumission à l'expérience qui, à première vue, est exigé de toute forme de connaissance. L'empirisme radical se présentant comme le paradigme d'une telle soumission à l'expérience, il était tout naturel de chercher à en prendre la mesure et, pour cela, d'examiner d'abord ce que ses meilleurs représentants avaient [422] fait de cette doctrine. Aussi est-ce dans le prolongement du constat - mélangé d'une sorte de sympathie et de respect admiratif - de l'échec de leurs prétentions que Granger introduit deux des thèmes qui commanderont l'ensemble de sa démarche. D'une part, l'idée voulant que la simple opposition de la forme et du contenu, dont l'empirisme croit pouvoir se contenter, ne permette en rien de faire l'économie d'un transcendantal au sens kantien ; d'autre part, l'idée voulant que la philosophie consiste à organiser un univers de significations selon un mode qui ne saurait se réduire au traitement proprement empiriste des signes.

Ce n'est qu'avec les chapitres suivants - et en particulier avec les chapitres trois et quatre dont j'ai déjà parlé - que la méthode qui consiste à traiter des ques-

tions essentielles en cherchant à réactualiser dans un esprit critique les vues et les bévues de quelques grands maîtres m'a paru gêner sensiblement le développement de l'argumentation. Les objectifs de ces chapitres m'ont paru être, pour le premier, de clarifier la notion de connaissance *rigoureuse* et, pour le second, de souligner l'importance d'une connaissance proprement *qualitative*. Certes, le premier de ces objectifs peut-il être considéré partiellement atteint, dans la mesure où il ressort du chapitre trois qu'on aurait tort, même quand on a affaire aux mathématiques, de donner à la notion de rigueur un sens trop univoque. Il est douteux, cependant, que toute cette discussion contribue tellement à faire voir en quoi le discours philosophique comme tel peut lui aussi être rigoureux et, en ce sens, on peut regretter qu'elle ne jette pas plus de lumière sur le type de rigueur qui convient à cette connaissance proprement philosophique qui constitue, après tout, la thématique essentielle du livre. Quant au deuxième de ces objectifs, il est atteint sans aucun doute, mais à l'aide d'une stratégie qui consiste, pour une bonne part, à souligner l'étroitesse des limites d'une connaissance strictement quantitative. C'est ainsi que, à l'occasion de la discussion des travaux de divers mathématiciens, il nous est rappelé qu'il importe de bien distinguer « dénombrement » et « mesure », puisqu'il n'y aurait pas lieu, à proprement parler, de qualifier de « quantitative » une connaissance concernant un simple dénombrement, cette épithète devant être réservée à une connaissance portant sur une mesure au sens strict. Distinction éclairante sans aucun doute, mais on comprendra que quiconque est à la recherche de ce qui fait le propre de la connaissance philosophique soit alors enclin à se demander s'il n'aurait pas été préférable de fonder les droits de la connaissance qualitative sur une base plus large que celle qu'autorise la détection, si justifiée qu'elle soit, d'un champ pseudo-quantitatif au sein même de l'analyse mathématique. Pour être vraiment juste, il faudrait toutefois souligner que Granger visait d'abord en ce quatrième chapitre à montrer qu'en science, les modes quantitatif et qualitatif de la connaissance ne peuvent être séparés tout à fait l'un de l'autre. Ce résultat est incontestablement atteint, mais il n'en reste pas moins que l'idée d'une connaissance qualitative qui soit apte à rendre compte de ce qu'est la connaissance philosophique [423] dans son ensemble ne s'en trouve qu'assez faiblement éclairée. C'est donc sur la suite de l'ouvrage qu'il faudra compter pour répondre à nos attentes sur ce plan.

Or avant de passer à ce que l'on peut considérer comme la deuxième moitié de l'ouvrage - qui est constituée des chapitres six à dix et porte plus immédiatement sur la connaissance philosophique comme telle -, il faut dire quelques mots du cinquième et ultime chapitre de ce qui en constituerait alors la première moitié - regroupant les chapitres deux à cinq, manifestement consacrés à une réflexion préalable sur la connaissance scientifique. Ce cinquième chapitre entend justement démarquer cette connaissance authentiquement scientifique de ces « fausses » connaissances qui se prétendent scientifiques, mais qui, selon Granger (p. 123), tireraient parti, en quelque sorte, de l'ambiguïté des rapports entre ces pôles « qualitatif » et « quantitatif », lesquels, comme on vient de le voir, ne sauraient être radicalement séparés même dans les disciplines les plus orientées vers le « quantitatif ». Quoi qu'il en soit du bien-fondé de cette thèse sur ce qui alimente les « fausses sciences », Granger entend, dans ce cinquième chapitre, s'attaquer à deux erreurs opposées.

La dénonciation de ces pseudo-sciences pourrait se faire, et se fait souvent, au nom d'une conception de l'« unité de la science » qui, certes, les exclurait radicalement, mais en abolissant la légitime diversité qu'il faut savoir reconnaître au sein même de l'univers des « vraies » sciences. Il importait donc de rejeter cette conception trop dogmatique de l'unité de la science et de lui opposer une conception qui sache faire place non seulement à cette pluralité de « modes d'accès au donné » (p. 132) qui seraient propres aux divers types de science, mais aussi à une pluralité de « modèles » auxquels ces sciences ne se privent pas de recourir (p. 131). On notera, au passage, que l'auteur avait déjà dégagé de tels modèles, au sein même d'une seule discipline, dans l'important ouvrage que, dès 1955, il avait consacré à la méthodologie économique². Quoi qu'il en soit, une fois écartée cette conception trop étroite de la science à laquelle on aurait bien tort de l'associer, c'est à la dénonciation de l'erreur opposée, celle qui consiste à légitimer de fausses sciences au nom des droits du qualitatif, que Granger va consacrer l'essentiel de ce chapitre. Dans un paragraphe de transition intitulé « l'unité du projet et le devenir de la science » - où l'on pourra lire, à mon sens, quelques-unes des plus belles pages du livre -, l'auteur dégage « trois thèmes essentiels » (visée d'une réalité,

² G.-G. Granger, *Méthodologie économique*, Paris, PUF, 1955 ; dans le présent ouvrage, aux pages 127-128 (note 7 reportée à la page 270), l'auteur fait lui-même discrètement allusion à cette étude antérieure, mais, sans doute par erreur, cette référence est absente de la bibliographie.

recherche d'une explication et soumission à des critères explicites de validation) qui caractérisent un projet scientifique et devraient permettre de le distinguer de celui qui anime les « fausses sciences ». Sans doute, comme l'auteur est le premier à le reconnaître, l'énoncé de ces trois « thèmes » paraîtra, en tant que tel, assez trivial ; si pourtant ce paragraphe m'a paru particulièrement admirable, c'est à cause de la discussion qui y est menée de diverses positions susceptibles, à des titres fort divers, d'en gauchir l'interprétation légitime. À propos de la [424] notion d'explication, ce sont à la fois la grandeur et les limites de l'œuvre de Claude Lévi-Strauss qui sont magnifiquement évoquées dans un raccourci d'à peine une page (p. 137-139). À propos de la notion de validation, c'est l'entreprise de Feyerabend qui voit, en quelques lignes, sa portée singulièrement tempérée (p. 140). Enfin, en conclusion de ce paragraphe, c'est la vision synthétique d'Auguste Comte qui se trouve réhabilitée grâce à une interprétation généreuse qui n'en retient toutefois que l'inspiration et les grandes lignes (p. 142).

Par contre, en abordant, avec le paragraphe suivant, la délicate question des rapports de l'idéologie et de la science, l'auteur s'engage sur un terrain miné d'où surgiront des difficultés qui embarrasseront sa démarche tout au long de la seconde moitié de l'ouvrage. Sont d'abord distinguées (p. 143) deux connotations du mot « idéologie » : l'une renvoie à une « pensée non autonome, qui serait le *produit* de quelques circonstances », l'autre renvoie à ce que, par opposition au mot « concept », véhiculerait le mot « idée », dont le mot « idéologie » est évidemment dérivé. À propos de la première de ces deux connotations, les remarques de Granger sur les dangers d'une confusion entre technique et science sont certes fondées, mais elles ne sont pas mises en rapport avec celles qui concernent la seconde connotation où réside toute la difficulté. Sur ce dernier plan, en effet, la « pensée idéologique » se voit opposée à la « pensée scientifique » comme le mythe est opposé au modèle. Il n'est pourtant pas sûr que cette dernière opposition soit tellement apte à clarifier la première, ni que leurs connotations respectives puissent se recouper aussi aisément ; mais les choses semblent se compliquer encore plus quand l'opposition de la métaphore et de la métonymie est rabattue, à son tour, sur les deux premières. Si on ajoute à cela que ce triple jeu d'opposition est censé éclairer la façon dont l'idéologie, d'abord présentée comme « doctrine en "idées" », peut être opposée à quelque chose (comme la science) qui reposerait

plutôt sur des « concepts », on en conclut que c'est même une quatrième opposition (idée/concept) qu'il s'agirait d'accommoder aux trois premières.

L'ennui de cette superposition de jeux d'opposition, c'est non seulement que le sens véhiculé par chacune de ces oppositions finit par se dissoudre, mais que le seul dénominateur commun qui se dégage de l'ensemble risque d'être la bipolarité elle-même. Ainsi se trouve curieusement renforcée une opposition manichéenne de la science et de l'idéologie dont Althusser avait cru jadis pouvoir tirer parti ³, mais qui me paraît aux antipodes des conceptions défendues par Granger. Même s'il accrédite, de la sorte, cette façon d'opposer la science à l'idéologie, l'auteur s'empresse, en effet, de reconnaître l'existence de ce qu'il appelle « les composants idéologiques de la science » (p. 147). Est-ce à dire que certaines parties bien identifiables de la science sont de caractère mythique ? On veut bien l'admettre, mais faut-il en conclure que si l'on parvenait à les mettre à part et à les exclure du discours scientifique, on tiendrait enfin une science qui ne serait plus [425] affectée par la présence pernicieuse de l'idéologie en son sein ? On risque alors manifestement, ou bien de revenir à une conception manichéenne, ou bien de s'engager dans une régression à l'infini que l'on peut pourtant aisément éviter si on caractérise l'idéologie comme une *fonction* éventuelle de tout discours, scientifique ou pas, au lieu d'y voir un *discours* « non scientifique », « mythique » ou « métonymique », qu'on s'efforce ensuite d'opposer clairement au discours scientifique. Ainsi, dans la mesure où il serait mobilisé au service d'une cause qui en quelque sorte l'investirait, un discours parfaitement scientifique pourrait se mettre à « fonctionner idéologiquement ». Cette mobilisation serait telle - et c'est ici qu'on retrouve, à certains égards, la première connotation du mot « idéologie » déglagée par Granger - que les groupes sociaux dont les intérêts sont ainsi favorisés contribueraient puissamment, non pas forcément à développer ce discours ou cette théorie scientifique, mais à en assurer la diffusion et éventuellement le triomphe temporaire. Puisque la problématique de l'idéologie, nonobstant les emplois antérieurs de ce mot, n'a pris l'importance que l'on sait qu'à force de stigmatiser un type de rapport essentiellement social, les autres dimensions de la vaste question des « fausses sciences » - comme celle de la conception dite « thématique » de la science dont Granger dénonce les confusions de façon fort convaincante (p. 148) -

³ Sur ce point, voir M. Lagueux, « L'usage abusif du rapport science/ idéologie », dans *Culture et langage* (Col]. « Philosophie »), Montréal, Hurtubise HMH, 1973.

ne sauraient en relever que dans la mesure où elles permettent à une telle fonction de s'exercer. Ce n'est pas le lieu ici de développer davantage cette façon de comprendre la problématique de l'idéologie que j'ai eu l'occasion d'exposer ailleurs ⁴, mais je pense qu'il importait de faire ressortir, par contraste, les caractéristiques de celle, fort différente, que Granger a adoptée, dans la mesure où cette dernière est étroitement reliée à ce qui me paraît être la difficulté principale de la deuxième moitié de l'ouvrage.

La connaissance philosophique selon Granger

[Retour à la table des matières](#)

On peut voir surgir la difficulté que je viens d'évoquer dès les dernières lignes du chapitre cinq, là où on est mis en garde contre une confusion, cette fois, entre idéologie et philosophie. Il nous y est dit, en effet, que si l'idéologie est une fausse science, elle « est aussi bien une fausse philosophie, en ce qu'elle interprète l'expérience vécue comme un tout [en quoi elle rejoindrait toute philosophie], mais sans transmuier en formes conceptuelles les images qui l'expriment » (p. 149). La philosophie se distinguera donc de l'idéologie à condition de ne pas se situer au seul niveau de l'image, ni - car le lien étymologique entre « idée » et « idéologie » s'est vu en quelque sorte consacré par Granger - à celui de l'idée, mais bien au niveau des concepts. Or, en quoi, au juste, un concept se distingue-t-il d'une idée ou d'une image ? L'importance de cette question est bien loin d'échapper à Granger qui en fait même le point de départ de ce que j'ai présenté comme la seconde moitié de son ouvrage. Le concept, nous dit-il au début du chapitre six, est « le mode de représentation qu'utilise la science » (p. 151). Soit, mais puisque [426] la philosophie n'est pas une science et puisqu'elle n'a même pas d'objets, au nom de quoi peut-on assurer que, par opposition à l'idéologie, elle n'en est pas moins pensée *conceptuelle* ? Pour être connaissance, nous dit Granger, la philosophie doit être « en concepts ». Mais, se demande-t-il aussitôt, « qu'est-ce qu'un concept sans

⁴ On pourrait consulter à ce sujet, la section 3 de M. Lagueux, « Le néo-libéralisme et la gauche », dans Lizette Jalbert et Lucilie Beaudry, dit., *Les métamorphoses de la pensée libérale*, Montréal, Presses de l'Université du Québec, 1987, p. 157-191, et surtout les pages 144 à 148 de M. Lagueux, « Le néo-libéralisme comme programme de recherche et comme idéologie », *Cahiers d'économie politique*, no 16-17, Paris, L'Harmattan, 1989, p. 129-152.

objet ? ». En d'autres termes, puisque les concepts de la philosophie ne peuvent être présentés comme « modes de représentation » caractéristique d'une science et puisqu'ils ne renvoient même pas à un objet comme le font les concepts scientifiques, au nom de quoi pourra-t-on les distinguer radicalement de simples « idées » ?

À cette question cruciale, on aurait aimé voir apporter une réponse qui permette, grâce à une discussion précise des notions en cause, de distinguer effectivement un concept d'une simple idée. Aussi est-ce ici, peut-être, que se font le plus cruellement sentir les inconvénients de cette attitude, caractéristique de la philosophie « continentale », qui consiste à chercher dans la méditation des grands auteurs la réponse aux questions fondamentales. Sans doute, une rapide remontée dans l'histoire de la philosophie permet-elle à l'auteur de faire observer que « *I'eidos* platonicien, la *phusis* aristotélicienne, l'"étendue" de Descartes, la "monade" leibnizienne, le "transcendental" kantien sont des concepts, et non pas seulement des images, des reflets de sentiments, des impressions » (p. 151). Qu'on ait affaire là à autre chose qu'à des images, à des sentiments ou à des impressions, on n'aura aucune peine à en convenir, puisqu'on ne saurait contester que ce que nous proposent ces philosophes se situe au moins au niveau de ce qu'il est habituel d'appeler des « idées ». Mais la question est ailleurs puisque, justement, toute la différence entre philosophie et idéologie est censée reposer sur la différence entre *concept* et *idée*. En quoi donc les concepts de ces éminents philosophes seraient-ils autre chose que de simples idées ?

Pour entrevoir combien il peut être difficile de répondre à cette question, il suffit d'observer que c'était justement chez un de ces grands philosophes, Descartes, que, quelques pages plus haut, Granger avait repéré une « idée » que, cette fois, il refusait certes de considérer comme autre chose qu'une « simple idée », soit l'idée de « science mécanicienne » qui serait à l'origine de l'idéologie « scientifique » (p. 147). Mais *au nom de quoi devrait-on refuser à cette idée le droit d'être élevée au rang de concept ?* On comprendra qu'il n'est pas question ici de mettre sur le même plan toutes les parties de l'œuvre d'un Descartes, mais qu'il est seulement question de souligner l'importance d'explicitier les critères permettant de procéder à cette distinction qui paraît cruciale entre un concept et une simple idée.

De tels critères, l'auteur semble vouloir nous en fournir dans les pages suivantes, là où le concept sera présenté comme « *représentation* d'un vécu dans un sys-

tème de *symboles* » et comme représentation offrant « à la pensée une *articulation opératoire* » (p. 152). Le lecteur d'esprit analytique pourrait légitimement se demander ici si cette façon de caractériser le concept permet de comprendre mieux en quoi les réflexions de Descartes sur l'étendue, mais [427] non celles qui l'ont conduit au mécanisme, seraient commandées par quelque concept, mais l'auteur le convie plutôt à une discussion des thèses de Husserl sur une question apparentée. Cette réflexion, critique et intelligente, permettra, en tout cas, de dégager un autre trait des concepts proprement philosophiques : ils sont des « métaconcepts » (p. 154), en un sens que l'auteur s'engage à préciser progressivement par la suite. Après avoir pris garde de souligner que cette façon de caractériser le concept ne doit pas contraindre « à définir le contenu de la philosophie comme purement linguistique » (p. 155), l'auteur revient aux *Ideen* de Husserl dont il dégagera toute une succession de paires d'oppositions aptes à guider sa réflexion sur le fait que le concept est un abstrait qui se rapporte à un vécu concret. Cette enquête le conduira toutefois à relativiser cette notion husserlienne d'abstraction et à souligner que, comme tout concept, le concept philosophique ne saurait être « saisi comme intuition ponctuelle » mais qu'il doit plutôt être « construit comme nœud de relations » (p. 163), relations, nous est-il précisé aussitôt, qui « reposent sur une relation fondamentale, *sui generis*, non ensembliste, de signification » (p. 164). Le reste de ce sixième chapitre, consacré au concept philosophique, visera, en tirant parti des réflexions de Max Black et de Wittgenstein sur le sujet, à caractériser le concept philosophique comme « concept flou ».

Ce n'est ni pour en résumer la teneur, ni même pour en discuter les conclusions que j'ai voulu suivre d'un peu plus près le cheminement de ce dernier chapitre ; il serait ridicule, à partir de quelques citations prises çà et là, de prétendre avoir dégagé l'essentiel d'un texte fort riche qui se prête assez mal au résumé ou avoir mis en question des conclusions qui, dans l'ensemble, témoignent d'une appréciation mesurée et judicieuse de quelques contributions de philosophes souvent fort difficiles à interpréter. J'ai voulu plutôt souligner quelques éléments permettant de montrer ce qu'on peut attendre et ne pas attendre d'une telle démarche. Chemin faisant, en progressant avec l'auteur tout au long de ce chapitre, le lecteur aura beaucoup appris sur la pensée de Husserl, sur les rapports subtils qu'elle entretient avec celles de Carnap, Hilbert, Black et Wittgenstein, mais aussi - ce qui répond davantage à ses attentes légitimes - sur diverses caractéristiques de la pen-

sée philosophique. Manifestement, chaque page de ce chapitre ouvre de nouveaux thèmes de réflexion, dont la portée est comme indéfiniment étendue par les nouveaux harmoniques qui viennent prolonger chacun d'entre eux à mesure que la pensée des grands auteurs convoqués à la discussion met en relief de nouvelles dimensions des problèmes abordés. Mais, chemin faisant, le lecteur finit aussi par se convaincre qu'il a de moins en moins de chances de trouver une réponse précise à la question qu'il croyait légitime de formuler au début du chapitre à propos de la différence entre concept et idée, entre philosophie et idéologie. Chemin faisant, il finit par se convaincre qu'il vaut peut-être mieux oublier cette question, si importante qu'elle lui paraissait [428] alors, et tirer plutôt parti des riches réflexions qui lui sont proposées en lieu et place de la réponse attendue.

Ce qui fait que d'aussi riches réflexions sur la nature des concepts philosophiques n'apportent pas la réponse attendue, c'est qu'elles visent avant tout à montrer en quoi de tels concepts diffèrent manifestement des concepts scientifiques, sans mettre en relief les traits qui, cette fois, permettraient de les distinguer, au même titre que les concepts scientifiques, des idées qui alimentent les idéologies. Ainsi, les fines analyses qui montrent qu'un concept philosophique sera habituellement et légitimement un concept « flou » sont parfaitement fondées, mais on comprendra aisément que ce n'est pas sur le fait qu'un concept philosophique puisse être flou qu'il faut compter pour le distinguer des « idées », certes pas plus précises, qui alimentent les idéologies. Or, si le chapitre suivant doit nous faire avancer d'un pas, ce sera dans une direction aussi peu susceptible d'éclairer cette question, puisque, en examinant la façon dont le concept philosophique se rapporte au symbole (et donc au langage), il vise bien plutôt à montrer qu'il importe, à propos de ce rapport au langage, *de bien démarquer la philosophie de la science*. Une lecture attentive et critique d'un bref passage de *l'Éthique* où Spinoza s'efforce typiquement de développer selon un mode scientifique un concept authentiquement philosophique, amène même l'auteur à un « résultat négatif » qui « confirme la thèse d'une différence fonctionnelle radicale des concepts philosophiques et des concepts scientifiques » (p. 188). Or, cette thèse, on l'a vu, avait beaucoup moins besoin d'être confirmée que la thèse complémentaire de l'auteur, celle qui devrait établir une différence radicale entre, cette fois, les concepts philosophiques et les « idées » qui ne sont pas des concepts.

Au terme de ce nouveau chapitre, toutefois, quelques éléments de réponse à cette dernière question semblent se préciser quelque peu. Les concepts philosophiques, nous y est-il rappelé, « forment système » (p. 195), encore qu'il ne faille surtout pas confondre un tel système avec un « système formel ». Le concept philosophique se situe à un autre niveau et c'est, en ce sens, qu'il est un métaconcept. En est-ce assez pour que l'on soit en mesure de distinguer enfin ce métaconcept des idées associées à l'idéologie ? Granger semble le penser, au moment où il revient enfin sur ce thème de l'idéologie laissé en plan à la fin du cinquième chapitre : « Nous avons nommé plus haut (chap. 5) perversion idéologique la variante spécifique du dogmatisme qui consiste à considérer comme métaconcepts de pseudo-concepts objectifs, obtenus par extrapolation abusive à partir d'un savoir et d'une pratique limités » (p. 195). Mais, hélas, pour voir là une réponse à la question rappelée ici, il faudrait non seulement supposer que la philosophie ne saurait donner lieu à cette forme de dogmatisme et à ces extrapolations abusives qui sont attribuées à l'idéologie, mais surtout supposer cette question résolue de manière à ce que l'on puisse reconnaître d'emblée ce qui n'est que « pseudo-concept » et éviter ainsi de le confondre avec un métaconcept. Il est [429] vrai que l'auteur va dégager ensuite « deux conditions de la rigueur conceptuelle en philosophie » : l'établissement d'une « topique transcendantale » qui permettrait de déterminer un « système de référence par rapport auquel tout énoncé d'un discours philosophique » devrait « pouvoir être repéré » (p. 197) et la « *méfiance à l'égard des métaphores* » (p. 198). Il ne fait pas de doute que ces prescriptions sont fort recommandables, mais comme elles sont assorties de commentaires qui soulignent qu'il faut leur donner un sens, somme toute, assez vague, et comme il est bien difficile d'imaginer comment elles permettraient de distinguer les discours philosophiques des autres discours, il ne semble pas qu'on tienne davantage là une réponse au problème ici posé.

Mais une telle réponse existe-t-elle et ne sommes-nous pas plutôt en face d'un faux problème ? Si Granger tient tant à donner un sens spécifique à la notion de « concept philosophique », c'est manifestement parce qu'il voit dans cette notion la condition d'une connaissance qui soit authentique sans être pour autant connaissance d'un objet. Après avoir rejeté – à mon sens, avec raison – l'idée que la philosophie soit une science et l'idée qu'elle renvoie à des objets philosophiques, il lui paraît essentiel, pour ne pas être obligé d'en conclure qu'elle n'est pas une

connaissance du tout, de donner à cette notion de « concept philosophique » un sens qui interdit de confondre la philosophie avec d'autres discours non scientifiques comme les fausses sciences ou les idéologies. Il n'est pas facile, on vient de le constater, de dégager la spécificité d'un tel concept. Mais que perdrait-on à renoncer à le faire et à reconnaître franchement que la philosophie ne peut, à proprement parler, être considérée comme une connaissance spécifique ? C'est là la question fondamentale sur laquelle il faudra revenir, mais non pas avant d'avoir examiné les vues de Granger sur ce qui fait le propre de l'argumentation philosophique. Cette dernière question, examinée au chapitre huit, ne doit pas, en effet, être confondue avec celle qui concerne la nature du concept et la spécificité d'une éventuelle connaissance philosophique, car rien n'interdit de penser qu'il puisse y avoir une façon proprement philosophique d'argumenter à partir de connaissances sans doute, mais de connaissances qui pourraient fort bien être des connaissances scientifiques ou des connaissances de sens commun qui n'auraient rien de spécifiquement philosophique et ne supposeraient en rien une distinction à saveur hégélienne entre concept et idée.

Quoi qu'il en soit, pour Granger, l'argumentation philosophique se distingue de l'argumentation scientifique en ceci qu'une rhétorique et une analytique y remplissent des rôles complémentaires. Quel est alors, en philosophie, le rôle de cette rhétorique qu'il ne faudrait quand même pas confondre avec celle dont les poètes, mieux que les philosophes, savent tirer parti ? Sur ce point, la réponse de Granger récapitule, en quelque sorte, sa démarche antérieure : la rhétorique du philosophe a pour effet de prédisposer l'esprit, par une voie proprement conceptuelle, à accepter une [430] façon (proprement philosophique) d'organiser la totalité de l'expérience. Quand il s'agit, toutefois, d'illustrer cette réponse plus avant, c'est à nouveau vers des concepts *scientifiques* que l'auteur se tourne spontanément, en précisant bien, il est vrai, que ce qui est ainsi illustré ne constitue qu'un premier moment dans la démarche philosophique.

[Une] rhétorique proprement philosophique, explique-t-il, produit des mouvements de pensée en concepts, qui peuvent bien être d'abord des concepts d'objets, tels que la perception ou la science en proposent [...], mais qui disposent à la saisie des métaconcepts philosophiques, dont le discours du philosophe montre la construction (p. 204).

Toute la question est donc de savoir si la connaissance scientifique et la connaissance de sens commun dont je parlais plus haut ne constitueraient pas, pour le philosophe, une sorte de marchepied facilitant l'accès à des concepts spécifiquement philosophiques.

En un sens, le présent ouvrage de Granger pourrait constituer une illustration d'une telle façon de concevoir l'activité philosophique. L'auteur, on l'a vu, fait généreusement place à des concepts scientifiques fort variés, et il le fait manifestement en vue d'enclencher une discussion qui, à n'en pas douter, vise avant tout à prédisposer le lecteur à accepter une certaine conception de la philosophie. Celle-ci, prenant appui, en quelque sorte, sur le fait que la démarche scientifique examinée rencontre des limites insurmontables, débouche sur l'appréhension d'une sorte de transcendantal qui pourrait fort bien être considéré comme un « concept philosophique ». La question cruciale, cependant, est alors celle de savoir s'il faut voir dans l'appréhension d'un tel « concept » l'exemple d'une *connaissance* spécifiquement philosophique qui nous apprendrait à propos du monde quelque chose qui soit différent de ce que les sciences empiriques ou formelles nous apprennent à propos de leurs objets respectifs. Granger semble hésiter à le faire au terme de ce cheminement, de crainte, sans doute, que ce « quelque chose » soit alors perçu à tort comme objet philosophique, mais de crainte peut-être aussi de verser alors dans un apriorisme philosophique qui se concilierait mal avec le respect profond, quoique critique, des exigences d'un empirisme minimal dont toute son oeuvre est imprégnée. Plutôt, en effet, que d'associer à un apriorisme d'inspiration rationaliste de ce genre le destin d'une éventuelle connaissance spécifiquement philosophique et plutôt que de livrer ainsi ce qui aurait pu se présenter comme le secret tant attendu de cette énigmatique « connaissance par concepts », l'auteur conclut son livre par des considérations qui, dans l'ensemble, me paraissent d'une grande justesse, mais qui ne font que repousser toujours plus loin un objectif qui ressemble de plus en plus à une sorte de Graal dont la quête, au moins, aura toujours été enrichissante, à défaut d'avoir été couronnée de succès.

Au moment de préciser ce qui, d'un point de vue, cette fois, analytique et non plus rhétorique, caractérise l'argumentation philosophique et la distingue de l'argumentation scientifique, Granger est amené à commenter, [431] pour dégager le fonds de vérité qu'elle véhicule, l'idée selon laquelle la philosophie consiste à montrer ou à décrire plutôt qu'à démontrer (p. 214-217). À ses yeux, cette position

équivalait au constat d'un hiatus, propre à la philosophie, entre l'enchaînement des concepts et l'enchaînement des propositions. Puisque démontrer en science consisterait à mettre en lumière un enchaînement de propositions qui serait, en même temps, un enchaînement de concepts, ce constat consisterait à reconnaître que les concepts sur lesquels s'articule le discours philosophique ne se laisseraient pas « enchaîner » les uns aux autres, à la manière des raisonnements insérés dans ces longues chaînes qui faisaient l'admiration de Descartes. La philosophie n'en serait pas moins efficace pour autant. Elle serait *acte*, mais acte de *montrer* plutôt que de démontrer. Philosopher serait agir, produire quelque chose chez le locuteur, à savoir une sorte d'*habitus* ou de disposition, mais un tel résultat serait atteint par monstration. Granger sent toutefois le besoin de dissiper toute équivoque ; puisque la philosophie n'est en rien révélation *d'objets*, il ne saurait s'agir ici de montrer un objet qui aurait été « dissimulé » jusque-là et qui désormais serait vu. En s'inscrivant dans le sillage de la pensée de Wittgenstein, il explique qu'il faut entendre le verbe « montrer » comme dans l'expression « montrer l'escrime » (p. 215) et que ce verbe appellerait comme corrélat « apprendre » plutôt que « voir ». Seulement, si philosopher consiste à acquérir une disposition, un *habitus* ou quelque chose du genre, on voit très bien en quoi la philosophie diffère de la science, on voit même en quoi elle diffère de l'art, pour peu que l'on associe l'art à un « faire », mais on ne voit pas encore très bien en quoi consiste cet *habitus* et comment il permettrait d'accéder à cette connaissance par concepts qui ferait de la philosophie autre chose qu'une vague idéologie. Or, ici encore, et c'est sans doute là la lacune principale de son livre, l'auteur se contente de renvoyer à quelques mots clés (totalité, expérience, vécu, signification) qui demeurent assez peu explicités et assez peu articulés entre eux.

Faute de se voir expliquer comment l'acquisition d'un tel *habitus* peut rendre possible une telle « connaissance par concept », le lecteur se verra renvoyé, une fois de plus, à une exégèse de trois grands philosophes : Kant, Russell et Wittgenstein, exégèse qui constituera, à elle seule, le neuvième chapitre du livre. Il n'y perdra pas forcément au change, car l'examen critique des trois petits textes retenus par Granger fait voir, avec beaucoup de finesse, qu'il faut se garder d'interpréter de façon trop littérale l'argumentation de ces philosophes si l'on veut voir prendre forme le « réseau de significations » (p. 234) qui constitue l'essentiel de leur philosophie. Seulement, ici encore, ce serait bien en vain que l'on chercherait

à percer le secret de la connaissance par concept en s'aidant d'une exégèse de ce genre. En concluant, à la lumière des réflexions de Wittgenstein - dont il semble d'ailleurs se rapprocher plus que de tout autre philosophe -, que la philosophie « ne découvre rien de nouveau » mais qu'elle rend plutôt « visible la manière dont nous donnons du sens à nos expériences » (p. 239), Granger me paraît [432] toucher juste, non point, toutefois, sans rendre encore plus difficile à accepter la thèse voulant qu'on ait affaire ici à une *connaissance* par concept.

Le dernier chapitre du livre, consacré aux principes et aux vérités en philosophie, compliquera encore les choses sur ce plan. Après y avoir montré de façon fort convaincante que les principes philosophiques « ne peuvent fournir ni les points de départ d'une déduction de la forme des énoncés particuliers sur le monde, ni un moyen de décision quant à leur vérité » (p. 252), l'auteur aborde l'examen de la notion de vérité en suggérant, ou presque, qu'il vaudrait peut-être mieux l'abandonner aux idéologies et aux religions qui y recourent si volontiers. À vrai dire, l'usage dogmatique du concept de vérité qui est ici repoussé n'est pas le seul auquel Granger entend faire référence, sans quoi on verrait mal comment il pourrait encore insister pour que l'on voie dans la philosophie une *connaissance*. De cela, il est particulièrement conscient : « [C]omment renoncer pourtant tout à fait à la vérité, si la philosophie est bien comme on a voulu le montrer une espèce de connaissance [...] ? » (p. 253). Les trois dernières pages du livre seront consacrées à donner une idée de ce que peut être la vérité en philosophie, mais en guise de préambule à cette discussion ultime, l'auteur s'emploie à préciser en quel sens on peut parler de « vérité » dans les sciences empiriques, et d'abord dans les sciences formelles, ce qui, au passage, lui donne l'occasion de dégager, avec une remarquable clarté, le sens de la célèbre thèse de Tarski sur la question.

Restait à préciser les critères au nom desquels on pourrait reconnaître dans une éventuelle « connaissance philosophique » une connaissance susceptible de vérité et de fausseté ? Des trois pages qu'il réserve à clarifier cette question (p. 258-261), Granger en consacre la moitié à dénoncer toute extrapolation à la philosophie des conclusions atteintes à propos de la science, tout en rappelant que la philosophie doit, au moins, respecter les conclusions de la science sans chercher à s'y substituer. Quant à ce qui déterminerait à porter un jugement de validité en philosophie comme telle, deux critères sont timidement retenus : la cohérence et la richesse. Une « certaine cohérence », qu'il faut distinguer de la « cohérence

logique », devrait être exigée du philosophe, mais cette cohérence philosophique « à laquelle son propre auteur est lui-même plus ou moins fidèle », il n'y aurait pas de sens à vouloir la « définir strictement » dans sa généralité. La « richesse » d'un système philosophique serait bien un autre critère permettant de l'évaluer si l'on admet qu'il faut voir en un tel système une « organisation du vécu en une totalité de sens » qui embrasse « une expérience plus ou moins large et plus ou moins profonde » (p. 260). Seulement, avoue Granger, d'une telle expérience, on ne peut « déterminer objectivement le champ » et, du contenu du vécu d'un grand philosophe, il n'y aurait guère de sens à dire qu'il est plus « profond » que celui d'un autre, même si, souligne-t-il, « l'expérience humaine du philosophe de Königsberg » embrassant « un vécu que n'a pu [433] éprouver celui d'Athènes », il y a un sens à dire que « la philosophie kantienne est pour nous plus *riche* que celle de Platon ».

On avouera que deux critères aussi difficilement manipulables constituent une ressource assez maigre pour qui s'efforceraient encore, à l'aide de la notion de vérité philosophique, d'entrevoir ce que pourrait être une connaissance conceptuelle, et en quoi elle serait le propre de la philosophie par opposition à l'idéologie. Pourtant, on aurait tort de voir dans ce dernier constat une critique de l'analyse de Granger. Bien au contraire, les constantes hésitations de cet auteur à trop prêter à une présumée connaissance philosophique témoignent d'un souci de précision qui contribue pour beaucoup à la qualité de son analyse. Aussi, cette analyse de la pensée philosophique me paraîtrait-elle tout à fait convaincante si elle n'était constamment gênée par l'impossible projet d'élever à la dignité de connaissance, par les seules vertus du « concept », ce à propos de quoi il s'agit justement de montrer que les caractéristiques habituelles de la connaissance ne peuvent lui être attribuées. Il est donc temps de se poser à nouveau la question de savoir si l'on perdrait quelque chose à abandonner ce projet. Les philosophes, bien qu'ils manipulent constamment des connaissances scientifiques et des connaissances de sens commun, bien qu'ils aient développé une vaste connaissance de la pensée de leurs pairs qui est toutefois une connaissance historique plutôt qu'une connaissance proprement philosophique, et bien qu'ils n'aient que trop tendance à exposer leurs conclusions sous forme de thèses, peuvent-ils vraiment accéder à *une connaissance qui leur serait propre*, et peuvent-ils y accéder en un sens dont ne pourraient se réclamer ceux dont la pensée ne dépasserait pas le niveau de ce que Granger ap-

pelle « idéologie » ? Dans « l'arène de la philosophie » où à peu près toutes les thèses trouvent leurs antithèses, y a-t-il un sens à prétendre départager les opposants en mettant à part ceux - pourtant fort opposés entre eux - dont la pensée aurait un caractère suffisamment « conceptuel » pour être qualifiée de *connaissance philosophique* authentique ? Je ne crois pas, pour ma part, que l'on puisse répondre affirmativement à ces deux questions, et c'est en cela uniquement que la démarche de Granger ne m'a pas paru convaincante.

Qu'en est-il alors de la philosophie ?

[Retour à la table des matières](#)

Même si je ne reconnais, pour ma part, aucun avenir à l'idée d'une connaissance « par concepts » qui serait proprement philosophique et qui permettrait à la philosophie de se distinguer de l'idéologie, je demeure persuadé du bien-fondé d'une conception de l'activité philosophique qui, sur tous les autres plans, me paraît assez apparentée à celle que Granger défend. J'ai rappelé plus haut que Granger soutient que la philosophie est une activité intellectuelle qui « n'est pas une science » en assurant, dans la même lancée, qu'elle n'a pas d'objets. Je préfère, pour ma part, dire qu'elle n'a pas d'objet propre, mais, pour peu qu'on donne un sens assez précis au mot « objet », il me semble que ce ne serait là qu'une autre façon de s'exprimer. S'il ne suffit [434] pas, pour invalider la thèse de Granger, d'appeler « objets philosophiques » toutes ces choses dont parle la philosophie, c'est que le mot « objet » ne peut être pris dans un sens aussi vague. La philosophie parle de quelque chose, certes, mais elle n'a pas à transformer ce quelque en objet, à se tailler en quelque sorte un objet ou, si l'on préfère, à se construire, comme le fait la science, un objet qui lui soit propre. Il est vrai que Granger prend la peine de signaler que tout objet n'est pas forcément un objet scientifique, puisque ce mot doit être pris dans un sens « assez large pour s'appliquer à la fois aux objets du sens commun et aux objets de la science » (p. 14) ; mais il en va ainsi justement parce que, à côté de la connaissance scientifique, il faut faire place à une connaissance de sens commun, et que toute connaissance est connaissance d'un objet (ma maison dont je connais tous les recoins est pour moi un objet de connaissance de sens commun). Si toutefois, comme je le propose, on renonce à

voir dans la philosophie une connaissance, alors il n'y a plus de raison de parler d'objets philosophiques, à moins d'appeler « objet » quoi que ce soit dont il serait question dans un discours quelconque. Bref, la philosophie n'aurait pas *d'objets* en ce sens qu'on ne saurait identifier aucun objet à propos duquel elle développerait une *connaissance* qui lui serait propre.

Granger entend montrer, par ailleurs, qu'elle n'en est pas moins une activité intellectuelle parfaitement légitime, et même essentielle, dont la pratique ne saurait toutefois être valable qu'au prix d'une grande rigueur. Je ferai d'abord observer qu'il n'y a chez Granger aucun paradoxe à insister sur l'importance de la rigueur en philosophie tout en signalant l'existence d'une sorte de fossé entre la philosophie et la science. En effet, c'est justement dans la mesure où l'on montre que la démarche philosophique est radicalement différente de celle de la science qu'il y a un sens à soutenir que la rigueur en est une condition essentielle de validité. Si la philosophie se situait sur le même terrain que la science, si elle lui disputait la connaissance de certains objets, il serait tentant de faire d'une stricte rigueur dans l'analyse le trait distinctif de la connaissance proprement scientifique des objets qui seraient alors communs à ces deux disciplines. Il serait tentant de donner raison à ceux pour qui la science, à mesure qu'elle trouverait une façon de les analyser rigoureusement, s'accaparerait progressivement des objets auxquels la philosophie aurait eu pour seul mérite de s'intéresser avant elle, en lui préparant tout au plus le terrain sans avoir eu, pour ce faire, à respecter les contraintes paralysantes de la rigueur scientifique.

Il n'en va plus de même quand on admet, avec Granger, que la philosophie n'a pas d'objets, qu'en philosophie « le pôle objectal correspond à des significations et non plus à des objets véritables » (p. 246), et que la philosophie nous parle essentiellement de « l'organisation d'une expérience en un tout et [du] rapport des fragments à ce tout virtuel, qui leur donne signification » (p. 197). À première vue, il est vrai, cette évocation des significations et de l'expérience n'a rien de très rassurant pour qui valorise la rigueur en philosophie ; des référents aux contours aussi peu précis pour [435] raient se prêter aux approches les moins rigoureuses, voire aux approches les plus fantaisistes. Il est évidemment difficile d'exclure cette troublante possibilité, mais comme il n'est plus question de comparer, par leur degré de rigueur, deux types d'analyse se disputant les mêmes objets, rien n'empêche de faire de la rigueur un critère de validité essentiel à cette entreprise

intellectuelle radicalement différente de la science que constitue la philosophie. Ce qui, du point de vue de la rigueur, distingue de la science la philosophie digne de ce nom, ce n'est pas que les philosophes peuvent se permettre d'être moins rigoureux que les savants, c'est qu'ils sont tenus, sous peine de voir leur entreprise perdre tout son sens, d'observer la plus stricte rigueur à *propos de questions où la rigueur est bien loin d'aller de soi, où cette rigueur peut rarement prendre appui sur un traitement quantitatif précis, où les voies qui lui sont le plus favorables ne peuvent être codifiées, où le fait de s'en écarter n'est pas forcément suivi de signaux manifestes, voire de sanctions non équivoques de la part de la communauté académique.*

Je ne suis pas sûr, à vrai dire, que Gilles-Gaston Granger accepterait cette façon de présenter les choses, mais elle me semble de nature à fonder pleinement son refus de reconnaître quelques objets que ce soit à la philosophie, sans qu'il soit nécessaire pour autant de faire de celle-ci une énigmatique connaissance sans objet ⁵. À qui demanderait quelle légitimité on peut alors reconnaître à une activité intellectuelle qui, sans se donner comme un art, ne saurait prétendre être une connaissance, on n'a qu'à faire observer que les êtres humains ne peuvent tout simplement pas se dispenser d'organiser en quelque façon leur « expérience en un tout » et d'en dégager ainsi la « signification ». Si l'expérience humaine, pour un être humain, consiste à *étendre peu à peu* sa connaissance de lui-même et de l'univers qui l'entoure, à communiquer à un niveau esthétique avec ses congénères, à s'engager dans des relations sociales, politiques, éthiques et éventuellement religieuses, la nécessité de faire cohabiter de façon cohérente des expériences aussi variées s'impose à chacun. Or dans la mesure où les philosophes entendent réfléchir sur telle ou telle dimension de cette expérience sans se donner - en vue de la circonscrire, de la rendre manipulable et connaissable objectivement - la possibilité de *transformer en objet* la dimension ainsi retenue, dans la mesure où, au contraire, leur réflexion demeure ouverte à la discussion de toute considération qui pourrait affecter la signification de la dimension de l'expérience humaine qui

⁵ Dans un petit texte beaucoup moins documenté et dont l'impact aura été incomparablement plus limité que celui qui est promis au présent livre, j'ai moi-même abordé jadis cette question dans des termes assez apparentés. Je soutenais alors que « le philosophe n'a pas d'objet propre » et que la philosophie vise à « faire cohabiter en nous » ou à « faire tenir ensemble [...] les divers aspects de l'expérience humaine » (M. Lagueux, « Pourquoi enseigner la philosophie ? », dans *Pourquoi la philosophie ?*, Montréal, Presses de l'Université du Québec, 1968, p. 44-45).

les intéresse, dans la mesure où ils renoncent à répondre, comme les savants se permettent de le faire au besoin, que de telles considérations ne concernent pas l'objet qu'ils se sont donné à étudier, leur démarche vise bel et bien à organiser leur « expérience en un tout » et à en dégager ainsi la « signification ». Et on voit mal comment on pourrait contester la légitimité ou l'importance de la philosophie si elle consiste ainsi en une activité intellectuelle dans laquelle les êtres humains ne peuvent littéralement pas refuser de s'engager s'ils entendent vraiment tirer parti de leur aptitude à la réflexion.

[436]

Or, de Socrate aux philosophes analytiques contemporains, les philosophes ont bel et bien été ceux qui, sans définir leur activité à partir d'un objet particulier, se sont imposé de penser avec cohérence et rigueur l'ensemble des facettes de l'expérience humaine. Bien entendu, il serait naïf de penser que, tout au long de l'histoire, les philosophes appartenant aux traditions les plus variées aient pu concevoir une telle entreprise de la même façon. Les uns ont cherché à systématiser l'ensemble de cette expérience, les autres ont consacré leur vie à lutter contre l'esprit de système. Les uns se sont intéressés à toutes les dimensions de l'expérience humaine, les autres se sont fait les spécialistes d'une seule facette de cette expérience, par exemple de sa facette cognitive ou de sa facette linguistique. Si quelque chose relie leurs entreprises, ce n'est donc pas la méthode qu'ils ont respectivement adoptée, mais bien plutôt l'exigence fondamentale qui s'est imposée à eux de faire cohabiter avec cohérence et rigueur diverses dimensions d'une expérience humaine qu'il ne s'agissait pas toutefois de transformer en objets. Tout comme Kant entendait faire cohabiter de façon cohérente son expérience de la causalité et son expérience de la liberté, le philosophe analytique qui se consacre à clarifier la théorie de l'explication cherche à faire cohabiter la conviction qu'il entretient à propos du caractère paradigmatique des explications fournies par la physique et celle qu'il entretient à propos de la validité des explications d'un tout autre type qu'il trouve dans les travaux des meilleurs historiens. Même les philosophes qui se consacrent aux questions les plus spécialisées sont forcés de se situer par rapport aux autres dimensions de l'expérience comme celle, par exemple, qu'évoque l'idée de liberté. Aussi, ne manquent-ils généralement pas de le faire, soit en adoptant plus ou moins explicitement une thèse déterministe ou matérialiste, soit en se donnant le mal d'expliquer pourquoi leurs analyses laissent ouverte

la question de la liberté humaine. S'ils étaient vraiment indifférents à ces autres dimensions de l'expérience humaine au point de refuser systématiquement de s'inquiéter des conflits que leurs analyses génèrent à leur égard, sous prétexte que de telles considérations tomberaient hors de leur champ d'analyse, c'est qu'ils auraient transformé ce champ d'analyse en un objet bien circonscrit et que, de ce fait, ils prétendraient faire oeuvre scientifique et non plus oeuvre philosophique.

Or si ces dimensions de l'expérience humaine que sont l'expérience de la causalité, celle de la liberté ou celle d'une connaissance fondée sur tel ou tel type d'explication, ne peuvent être, à proprement parler, des objets pour les philosophes qui s'y intéressent, c'est que ces réalités ne sont pas traitées par eux comme des secteurs du monde réel dont, grâce à leurs analyses, ils détiendraient la *connaissance*. Pour parler à la manière de Granger, si ces expériences ne peuvent être des objets pour les philosophes qui s'y intéressent, c'est que ceux-ci ne les perçoivent pas comme des phénomènes dont ils construirait « des modèles abstraits » (p. 12). S'il existait une connaissance *objective* de dimensions de l'expérience comme la liberté ou [437] l'explication, cette connaissance constituerait vite une province nouvelle de la psychologie ou de quelque autre science, selon un processus bien connu dont Granger a d'ailleurs opportunément rappelé l'importance (p. 14). Bien sur, on pourrait faire valoir ici que toute connaissance n'est pas forcément « connaissance objective » et qu'il peut être légitime de parler de connaissances subjectives. Sans doute, mais pourquoi réduire la philosophie au rang de connaissance subjective ? Si la pensée de Kant continue d'exercer sur nous une influence décisive, ce n'est pas parce qu'elle nous propose une connaissance subjective de quoi que ce soit, mais c'est parce qu'elle nous oblige à prendre conscience d'exigences qui deviennent incontournables dès que nous entendons faire cohabiter avec cohérence des expériences aussi diverses que celle de la causalité et celle de la liberté, dès que nous entendons penser avec cohérence la totalité de notre expérience. Plus profondément, et c'est le mérite de Granger de l'avoir souligné, c'est parce que ce qu'une telle philosophie thématise - le « pôle objectal » auquel elle renvoie - se présente comme un ensemble de *significations* et non comme un objet de connaissance. Et comme Granger le signale également, c'est l'organisation même d'une expérience « en un tout » et « le rapport des fragments à ce tout virtuel » qui leur « donne signification ». Dans les termes à l'aide desquels je cherche, pour ma part, à interpréter cette façon de voir, on pourrait

dire, en effet, que la véritable signification de l'expérience que nous avons de la liberté ne se révèle que dans la mesure où nous tentons de la faire cohabiter avec celle que nous avons de la causalité. C'est pourquoi, à mon sens, il n'y a pas de philosophie sans cette volonté de faire cohabiter avec cohérence l'ensemble des dimensions de l'expérience humaine ou, du moins, celles de ces dimensions sur lesquelles on choisit de porter l'attention. Et il suffit largement à la dignité intellectuelle de la philosophie qu'une telle entreprise soit génératrice de cohérence et révélatrice d'un univers de significations, sans qu'il soit besoin d'en faire également une indéfinissable connaissance qui, au demeurant, ne saurait être ni objective, ni subjective.

Peut-être sera-t-il utile, en terminant, de souligner que si cette façon de voir n'implique pas que la philosophie doive être alors considérée comme l'affaire du commun des mortels, c'est qu'une telle entreprise, si elle s'impose toutes les exigences de rigueur et d'exhaustivité qui caractérisent une activité intellectuelle orientée vers une recherche de type scientifique, ne peut guère être possible que grâce à une longue ascèse intellectuelle dont les philosophes sont devenus, à côté des savants et des artistes, les spécialistes attitrés. Pour leur part, les scientifiques n'ont pas, du moins en tant que scientifiques, à faire cohabiter ces diverses dimensions de leur expérience, justement parce qu'ils peuvent, dans l'exercice de leur travail, s'en tenir à l'étude d'un objet plus circonscrit. Quant aux artistes créateurs, s'ils tendent souvent à élargir indéfiniment l'horizon de leur réflexion créatrice, ils ne sont nullement tenus, comme le sont les philosophes, de se soumettre alors [438] aux exigences d'une rigueur aussi peu tolérante que celle dont les scientifiques, dans les limites que leur objet leur impose, continuent - comme Granger le souligne éloquemment - de donner l'exemple au sein de la communauté des chercheurs. Dans le concert de la recherche intellectuelle, ce qui, en dernier ressort, distingue les philosophes des scientifiques, c'est de ne pouvoir, sans détruire le sens même de leur entreprise, repousser une objection susceptible d'affecter directement leurs conclusions en se contentant d'alléguer qu'elle relève d'un autre secteur de l'expérience, comme les scientifiques n'ont pas manqué de le faire depuis que ce légitime stratagème a permis aux partisans de Galilée de se débarrasser du harcèlement dont ils étaient victimes de la part de l'Inquisition. Et ce qui, en dernier ressort, distingue les philosophes des artistes, c'est de ne pouvoir, sans détruire le sens même de leur entreprise, repousser ce genre d'objection en se contentant

de faire valoir qu'une œuvre doit être appréciée pour ce qu'elle est et non à partir d'impertinentes arguties, comme les artistes ne manquent généralement pas de le faire sans se croire tenus alors de dissimuler leur tout aussi légitime agacement.

Dans cette perspective, les « grands » philosophes sont ceux qui ont su répondre de façon particulièrement originale et articulée au problème qui consiste à faire cohabiter en toute cohérence intellectuelle un ensemble d'expériences humaines qui est forcément différent chez chacun d'entre eux. On comprendra que de telles réponses ne pouvaient aller sans que, par le fait même, se tissent au sein de leur pensée des réseaux de « significations » particulièrement riches. Si, dans la « tradition continentale », on a tant valorisé la fréquentation de ces « grands » philosophes, ce n'est certes pas parce qu'on en attendait l'acquisition d'un ensemble de *connaissances* qui, d'ailleurs, auraient souvent été incompatibles entre elles ; c'est bien plutôt parce qu'on a vite compris que la fréquentation de ces maîtres à penser peut nous apprendre (à la façon dont on « apprend » d'un maître d'escrime, diraient Wittgenstein et Granger) à repenser la cohabitation de nos propres expériences de manière à en dégager, à notre tour, la signification la plus profonde.

Mais, pourra-t-on objecter, si les philosophies dignes de ce nom se voient ainsi dépouillées de cette sorte d'aura de respectabilité que le statut de connaissance était susceptible de leur procurer, ne peut-on craindre qu'elles soient vite confondues avec ces simulacres de philosophie auxquelles Granger proposait de réserver le nom d'idéologie ? Une ligne de démarcation étanche ne s'imposerait-elle pas, dès lors, de façon d'autant plus impérieuse ? Je ne le pense pas, car si ce qui est désigné du nom d'idéologie constitue, tout comme ces philosophies, une tentative d'« organisation de l'expérience en un tout », s'il s'agit bien d'une « mise en forme de l'expérience » fût-ce « par le moyen du mythe » (p. 146), on voit mal comment on pourrait espérer départager l'authentique de l'inauthentique en creusant une sorte de fossé conceptuel entre ces deux types d'entreprise. [439] Mais qu'y perd-on ? Pourquoi devrait-il y avoir une différence *de nature* entre les philosophies dignes de ce nom et celles qui ne le sont pas ? Si une philosophie doit permettre de penser de façon cohérente l'ensemble de l'expérience humaine et d'en dégager ainsi la signification, pourquoi ne pourrait-on pas reconnaître les philosophies dignes de ce nom à l'ampleur des perspectives qu'elles ouvrent, à la rigueur de leur démarche, à la richesse de l'univers de significations qu'elles révèlent, sans

s'inquiéter trop de ce que des entreprises plus superficielles ou plus simplistes, quand il ne s'agit pas d'entreprises carrément fallacieuses, prétendent effrontément répondre aux mêmes besoins. Si les fausses sciences ne sont pas vraiment des sciences parce qu'elles sont trop peu rigoureuses pour satisfaire aux critères permettant de reconnaître une connaissance objective, les « idéologies » dont il est ici question ne sont pas davantage d'authentiques philosophies parce qu'elles sont trop peu rigoureuses pour satisfaire aux critères permettant de reconnaître une synthèse cohérente de l'expérience humaine.

Par ailleurs, si, comme je le proposais plus haut, on réserve l'usage du mot « idéologie » aux processus qui permettent de mettre une entreprise intellectuelle au service des intérêts particuliers d'un groupe social donné, sans que la légitimité de cette entreprise intellectuelle en soit affectée pour autant, il faut bien reconnaître que le mal ainsi désigné est potentiellement présent partout. Qui nierait que les philosophies les plus admirables aient pu servir idéologiquement les intérêts d'individus ou de groupes qui ont pu à diverses époques y trouver leur compte ? En cela, toutefois, ces philosophies partageaient le destin des sciences les mieux fondées, autant et plus que celui des « fausses sciences », dont la moindre crédibilité constituerait plutôt un handicap de ce point de vue. Et quoi qu'il en soit de ce dernier point, ce n'est pas parce que les philosophies ne sont pas plus que les sciences à l'abri des perversions idéologiques les plus douteuses qu'il y aurait lieu de s'interroger sur la légitimité ou même sur la rigueur de la démarche intellectuelle d'où elles sont issues.

La pensée philosophique est légitime parce qu'elle correspond à une recherche de cohérence à laquelle les êtres humains ne peuvent se soustraire pour peu qu'ils entendent s'adonner à la réflexion de manière un peu systématique. La pensée philosophique n'est toutefois pas *connaissance d'un objet*, parce que c'est précisément dans la mesure où elle le devient qu'elle est susceptible de se muer en science objective comme ce fut le cas de moult entreprises philosophiques tout au long de l'histoire de la philosophie occidentale. On ne risque pas cependant de voir la pensée scientifique se substituer pour autant à la pensée philosophique puisque leurs visées respectives sont fort distinctes et puisque se renouvelle constamment l'horizon des expériences humaines qu'il s'agit, pour les philosophes, de faire cohabiter. La pensée philosophique n'en exige pas moins une rigueur comparable à celle qu'exige la science, dans la mesure où, tout comme la science, elle

doit se démarquer des entreprises intellectuelles frelatées qui prétendent [440] partager le même statut qu'elle. Cette rigueur ne met toutefois pas la philosophie - pas plus que la science d'ailleurs - à l'abri des perversions idéologiques, tant il est vrai que toutes les entreprises intellectuelles, dans la mesure même où elles sont crédibles (parce qu'elles n'en deviennent alors que plus efficaces), sont susceptibles d'être mises au service des intérêts les plus contraires à leur visée. La philosophie diffère donc radicalement de la science du fait qu'elle n'est pas comme elle connaissance d'un objet, mais elle n'en diffère ni par son degré de légitimité, ni par le niveau de rigueur que requiert sa pratique, ni par son rapport à l'idéologie. Aussi me paraît-il tout à fait raisonnable de plaider *pour la philosophie* avec une conviction comparable à celle qui présiderait à un plaidoyer pour la science, même s'il me paraît tout aussi raisonnable de s'interroger sérieusement sur la pertinence d'un plaidoyer pour la *connaissance* philosophique.

Fin du texte.