

2012

# La fin de la pensée? Philosophie analytique contre philosophie continentale

Babette Babich

Fordham University, babich@fordham.edu

Follow this and additional works at: [https://fordham.bepress.com/phil\\_research](https://fordham.bepress.com/phil_research)

Part of the [Continental Philosophy Commons](#), [Political Theory Commons](#), [Politics and Social Change Commons](#), [Sociology of Culture Commons](#), and the [Theory, Knowledge and Science Commons](#)

---

## Recommended Citation

Babich, Babette, "La fin de la pensée? Philosophie analytique contre philosophie continentale" (2012). *Research Resources*. 30.  
[https://fordham.bepress.com/phil\\_research/30](https://fordham.bepress.com/phil_research/30)

This Book is brought to you for free and open access by the Hermeneutic and Phenomenological Philosophies of Science at DigitalResearch@Fordham. It has been accepted for inclusion in Research Resources by an authorized administrator of DigitalResearch@Fordham. For more information, please contact [considine@fordham.edu](mailto:considine@fordham.edu).

Babette BABICH

Babette BABICH

# La fin de la pensée ?

Philosophe analytique  
contre philosophie continentale



La fin de la pensée ?

PHILOSOPHIQUES

COMMENTAIRES



L'Harmattan

# **La fin de la pensée**

**Sur la différence et la politique de la  
désunion entre  
philosophie analytique et  
philosophie continentale**

## COMMENTAIRES PHILOSOPHIQUES

Collection dirigée par Angèle Kremer Marietti et Fouad Nohra

- Guy-François DELAPORTE, *Lecture du Commentaire de Thomas d'Aquin sur le Traité de l'âme d'Aristote*, 1999.
- John Stuart MILL, *Auguste Comte et le positivisme*, 1999.
- Michel BOURDEAU, *Locus Logicus*, 2000.
- Jean-Marie VERNIER (Introduction, traduction et notes par), *Saint Thomas d'Aquin, Questions disputées de l'âme*, 2001.
- Auguste COMTE, *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*, 2001.
- Angèle KREMER MARIETTI, *Carnets philosophiques*, 2002.
- Angèle KREMER MARIETTI, *Karl Jaspers*, 2002.
- Gisèle SOUCHON, *Nietzsche : Généalogie de l'individu*, 2003.
- Gunilla HAAC, *Hommage à Oscar Haac*, 2003.
- Rafika BEN MRAD, *La mimésis créatrice dans la Poétique et la Rhétorique d'Aristote*, 2004.
- Mikhail MAIATSKI, *Platon penseur du visuel*, 2005.
- Angèle KREMER MARIETTI, *Jean-Paul Sartre et le désir d'être*, 2005.
- Guy-François DELAPORTE, *Lecture du Commentaire de Thomas d'Aquin sur le Traité de la démonstration d'Aristote*, 2005.
- Auguste COMTE / Caroline MASSIN, *Correspondance inédite (1831-1851)*, 2006.
- Friedrich NIETZSCHE, *Contribution à la généalogie de la morale*, 2006.
- Friedrich NIETZSCHE, *Par-delà le bien et le mal*, 2006.
- Auguste COMTE, *Sommaire appréciation de l'ensemble du passé moderne*, 2006.
- Monique CHARLES, *Lettres d'amour au philosophe de ma vie*, 2006.
- Monique CHARLES, *Kierkegaard. Atmosphère d'angoisse et de passion*, 2007.
- Walter DUSSAUZE, *Essai sur la religion d'après Auguste Comte*, 2007.
- Angèle KREMER MARIETTI, *Nietzsche et la rhétorique*, 2007.
- Michèle PICHON, *Vivre la philosophie*, 2007.
- Lucien LEVY-BRUHL, *Correspondance de John Stuart Mill et d'Auguste Comte*, 2007.
- Khadija KSOURI BEN HASSINE, *Question de l'homme et théorie de la culture chez Ernst Cassirer*, 2007.
- Khadija KSOURI BEN HASSINE, *La Laïcité*, 2008.
- Guy-François DELAPORTE, *Physiques d'Aristote. Commentaires de Thomas d'Aquin*, 2 tomes, 2008.
- Stamatios TZITZIS, *Nietzsche et les hiérarchies*, 2008.
- Martin KUOLT, *Thomas d'Aquin, Du Mal*, 2009.
- Elvis Steeve ELLA, *Emmanuel Levinas, Des droits de l'homme à l'homme*, 2009.
- Christina CHALANOULI, *Kant et Dworkin. De l'autonomie individuelle à l'autonomie privée et publique*, 2009.
- Jean-Jacques ROUSSEAU, *Essai sur l'origine des langues*, 2009.
- Jean-Jacques ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, 2009.
- Angèle KREMER MARIETTI, *Nietzsche ou les enjeux de la fiction*, 2009.
- Abdelaziz AYADI, *Philosophie nomade*, 2009.
- Stéphanie BELANGER, *Guerres, sacrifices et persécutions*, 2009.
- Constantin SALAVASTRU, *Essai sur la problématique philosophique*, 2010.
- Hichem GHORBEL, *L'idée de guerre chez Rousseau. Volume 1, La guerre dans l'histoire*, 2010.
- Hichem GHORBEL, *L'idée de guerre chez Rousseau. Volume II, Paix intérieure et politique étrangère*, 2010.
- Edmundo MORIM DE CARVALHO, *Poésie et science chez Bachelard*, 2010.
- Mohamed JAOUA, *Phénoménologie et ontologie dans la première philosophie de Sartre*, 2011.
- Abdelaziz AYADI, *La philosophie claudicante*, 2011.
- Jean LEFRANC, *La philosophie en France au XIX<sup>e</sup> siècle*, 2011.
- Anna-Teresa TYMIENIECKA, *La plénitude du logos dans le registre de la vie*, 2011.

**Babette BABICH**

**La fin de la pensée**  
**Sur la différence et la politique**  
**de la désunion entre**  
**philosophie analytique et**  
**philosophie continentale**

### Du même auteur

*The Hallelujah Effect: From k.d. lang and YouTube to Adorno's Radio Ghosts and Nietzsche's Beethoven* [Popular and Folk Music Series, Derek B. Scott], Aldershot, Avebury, 2012.

*Nietzsches Wissenschaftsphilosophie. » Die Wissenschaft unter der Optik des Künstlers zu sehen, die Kunst aber unter der des Lebens «*, traduction de Harald Seubert et al., en collaboration avec l'auteur. [German Life and Civilization, Jost Hermand, Vol. 52], Oxford, Peter Lang, 2010.

*»Eines Gottes Glück, voller Macht und Liebe«. Beiträge zu Nietzsche, Hölderlin, Heidegger*, traduction de Harald Seubert, Heidi Byrnes, et Holger Schmid, en collaboration avec l'auteur, Weimar, Bauhaus Universitätsverlag 2009.

*Words in Blood, Like Flowers: Philosophy and Poetry, Music and Eros in Hölderlin, Nietzsche, Heidegger*, Albany, State University Press of New York, 2006, 2007.

*Nietzsche e la Scienza: Arte, vita, conoscenza. Eroismo del Pensiero e seduzione della verità*, traduction de Fulvia Vimercati [Scienza e Idee, Vol. 19], Milan, Raffaello Cortina Editore, 1996.

*Nietzsche's Philosophy of Science: Reflecting Science on the Ground of Art and Life*, Albany, State University Press of New York, 1994.

## POLEMIQUE

### *En guise d'introduction*

Aux États-Unis se livre une bataille acrimonieuse, bien qu'en partie terminée. Aujourd'hui, ceux qui pratiquent la philosophie de manière professionnelle sont majoritairement formés dans les méthodes et par les textes de la tradition analytique. Curieusement, les chercheurs, de formation « continentale » -- c'est-à-dire ceux qui sont formés dans l'esprit herméneutique et historique, qui s'ouvrent à la lecture de Dilthey et de Nietzsche, de Bergson et de Heidegger, d'Adorno et de Derrida, ainsi qu'à d'autres — n'ont pas tendance, à quelques exceptions près, à rejeter la philosophie analytique quand ils la rencontrent. En revanche, une pareille tolérance intellectuelle n'est pas observée chez les philosophes, anglophones ou non, formés dans la tradition philosophique analytique — formation qui est aujourd'hui de plus en plus d'actualité dans le cadre des universités françaises. Les philosophes « continentaux » ont tendance à considérer la philosophie analytique comme une manière de philosopher, certes différente de la leur, mais pour le moins authentique. En ce sens, la philosophie continentale est de nature « pluraliste », désignation du philosophe pragmatiste, Bruce Wilshire, qui a écrit un livre sur ce thème (et

qui a été attaqué pour avoir eu l'audace de l'écrire)<sup>1</sup>. Voir la critique du livre de Wilshire par Philip Cafaro qui commence par nous avertir que « les philosophes doivent une dette de reconnaissance à Bruce Wilshire pour son livre quoi que cette dette sera probablement non remboursée<sup>2</sup>. » Cet avertissement n'était pas hors cible car les attaques contre le livre de Wilshire par des philosophes analytiques n'ont fait que continuer<sup>3</sup>.

Ainsi les départements de philosophie d'orientation « continentale » ont toujours recruté, et respecté les travaux des philosophes de formation analytique. De leur côté, les philosophes analytiques refusent agressivement de rendre la faveur. Ce n'est pas seulement le fait que, quand ils sont dans un département soi-disant « pluraliste », ils déplorent ouvertement leur situation et la quittent pour d'autres postes quand ils le peuvent — car, étant donné les normes de classification prédominantes, un département « continental » sera toujours mal classé — mais ils s'ingénient à défaire tout pluralisme, cherchant à offrir les postes à des chercheurs de formation analytique et à limiter les chances des candidats d'une orientation plus continentale.

En conséquence, nous rencontrons le phénomène bâtard de philosophes de formation analytique qui travaillent sur des thèmes qu'ils croient continentaux. Ceci signifie généralement qu'ils « lisent » Husserl ou Heidegger, ou Nietzsche ou même Deleuze (qui, il faut le dire, peut-être à cause de son style résiste moins que Derrida, à ce genre de traitement) en les traduisant

---

<sup>1</sup> Bruce WILSHIRE, *Fashionable Nihilism: A Critique of Analytic Philosophy*, Albany : State University of New York Press, 2002.

<sup>2</sup> Philip CAFARO, "Review of Wilshire", *Journal of Speculative Philosophy* 18.3, 2004, pp. 257-260.

<sup>3</sup> Voir, par exemple, le blog de Brian LEITER, <http://leiterreports.typepad.com/blog/2011/07/the-new-spep-guide-to-philosophy-programs.html>, qui veut pour sa part s'appropriier le mot « pluraliste » comme unique approche. Ce qui compte donc comme « pluralisme » est censé être partie intégrante de la philosophie analytique « mainstream » (abrégé en bonne façon analytique par Cafaro comme MAP) et ne comprend rien qui serait hors du courant dominant.



dans une langue analytique, traduction qui est nécessairement abus ou même trahison. Si la philosophie continentale est définie — comme je le fais, stylistiquement — comme un *style* de philosophie, un style pensif, avec une oreille pour l'histoire, constitué par une herméneutique, et articulé comme le font Derrida et Adorno, Arendt et Merleau-Ponty, tout comme Nietzsche et Bataille ou bien Heidegger, il faut dire que la philosophie continentale est aujourd'hui en déclin. Il y a de moins en moins d'enseignants de formation continentale traditionnelle. En conséquence, et pour cette même raison, une tradition qui aurait pu être enseignée est en train de disparaître. Je ne dis pas ceci pour alimenter une vaine polémique, mais pour traduire mes propres observations.

Cependant, parmi les étudiants universitaires, il y a un intérêt énorme pour les thèmes de la philosophie continentale, ce que j'ai pu constater et étudier il y a quelques années en anglais<sup>4</sup> et plus récemment en allemand<sup>5</sup>. Quant au français, c'est la première fois que je me donne comme tâche d'explorer la question dans l'essai qui suit. Cependant, si un intérêt existe toujours au niveau des étudiants, du point de vue des enseignants universitaires on ne le rencontre que dans une modalité analytique, c'est-à-dire, comme je l'ai indiqué, dans une modalité bâtarde. Et ceci perdurera tant que la philosophie analytique restera fermée à toute sorte de philosophie continentale qui n'est pas « traduite » en analytique.

---

<sup>4</sup> BABICH, "On the Analytic-Continental Divide in Philosophy: Nietzsche's Lying Truth, Heidegger's Speaking Language, and Philosophy", dans : Carlos G. PRADO, ed., *A House Divided: Comparing Analytic and Continental Philosophy*, Amherst, NY: Humanity Books, 2003, pp. 63-103. Voir ci-dessous, pp. 33ff.

<sup>5</sup> BABICH, « Politique und die analytisch-kontinentale Trennung in der Philosophie : Zu Heideggers sprechender Sprache, Nietzsches lügenger Wahrheit und der akademischen Philosophie » dans BABICH, « *Eines Gottes Glück, voller Macht und Liebe* » *Beiträge zu Nietzsche, Hölderlin, Heidegger*, traduit par Harald SEUBERT, Heidi BYRNES, et Holger SCHMID, en collaboration avec l'auteur, Weimar: Bauhaus-Universitätsverlag, 2009.

La philosophie « continentale » ainsi traduite est une philosophie aseptisée, éliminant tout ce qui complique, une philosophie sans densité expressive, sans complexité, excluant tout ce qui ne se prête pas à sa traduction. On aurait besoin ici d'une sociologie politique de cette appropriation qui ne nous est pas, hélas, disponible, même chez Bourdieu ou bien Latour<sup>6</sup>. La conséquence logique de cette démarche est que la philosophie analytique (« *mainstream* », comme on dit en anglais) refuse en fin de compte toute distinction entre philosophie analytique et continentale, qu'elle exclut ou bannit tout ce qu'elle refuse d'engager, soutenant que ce qui est rejeté n'est tout simplement « pas de la philosophie ».

C'est un peu comme avec la science, ou plutôt *le scientisme* : tout ce qui ne correspond pas aux conceptions dominantes et communément admises ou bien « reçues » est bien évidemment « mauvaise science », comme c'est par exemple le cas pour l'« astrologie ». Les neurobiologistes, entre autres, qui ont refusé d'élire Derrida au Collège de France l'ont qualifié « d'astrologue<sup>7</sup>, » qualification pour laquelle ils n'ont pas cru nécessaire d'offrir une argumentation scientifique. En outre, la comparaison avec l'astrologie n'est pas un accident si on considère l'opposition fanatique entre la science contemporaine et l'astrologie comme l'a démontré un document de 1975 condamnant l'astrologie et signé par 186 scientifiques incluant

---

<sup>6</sup> Comme Pierre BOURDIEU et Loïc WACQUANT nous le rappellent, « aujourd'hui nombre de topiques directement issus de confrontations intellectuelles liées aux particularités et aux particularismes de la société et des universités américaines se sont imposés, sous des dehors en apparence déshistoricisés, à l'ensemble de la planète. » « La nouvelle vulgate planétaire », *Monde diplomatique*, mai 2000. Voir aussi BOURDIEU, « Les conditions sociales de la circulation internationale des idées », *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte*, 14, 1/2, Heidelberg, 1990, pp. 1-10 et son *La distinction : critique sociale du jugement*, Éditions de Minuit, Le Sens commun, 1979.

<sup>7</sup> Voir ici Aude LANCELIN « L'inconnue du Collège de France, » dans *Le nouvel Observateur*, 9 Juin 2011.

18 prix Nobel<sup>8</sup>. C'est pour lutter contre une telle condamnation quasi religieuse de l'astrologie que Paul Feyerabend met en vedette son propre signe du zodiac sur la feuille volée de l'édition Suhrkamp de son livre, *Erkenntnis für freie Menschen*<sup>9</sup>. Se référant à Thomas Kuhn, Feyerabend choisit de recevoir l'idée de Popper d'une « société ouverte » dans un sens vraiment éclairé et libre, et presque, sinon tout à fait, nietzschéen.

« Je dois naturellement me tenir responsable pour cet échec. J'aurais dû savoir que les philosophes de la science ne comprennent de nouvelles idées que lorsqu'on les éclaire trois fois et ceci dans une langue enfantine (donc plus ou moins à la manière d'un calcul propositionnel). En tout cas j'ai essayé d'expliquer ce que je pouvais et me suis caché derrière des blagues<sup>10</sup>. »

Il n'y a rien de plus courant dans la philosophie universitaire — et surtout dans les universités dites « distinguées » — que de prétendre que cette distinction entre philosophie analytique et continentale n'existe pas. Il n'y aurait donc que la « philosophie » tout court. Nietzsche parle de cette manœuvre comme une ruse « souterraine » et souligne que c'est une tactique de ressentiment — et ici nous pourrions nous servir de l'analyse de Certeau, ou, pour être plus politiquement correct, de celle de Foucault.

Toute université évalue ses départements, ses administrateurs, ses étudiants et ses collègues : ce genre de classement se poursuit au plus haut niveau, par exemple lors des élections au Collège de France. Ce qui paraît inévitable. Mais aux degrés inférieurs, où les enjeux sont plus limités, ces classements traduisent trop souvent une agressivité évidente. Certains universitaires américains affichent même sur Internet

---

<sup>8</sup> “Objections to Astrology: A Statement by 186 Leading Scientists,” *The Humanist*, September/October 1975.

<sup>9</sup> Paul FEYERABEND, *Erkenntnis für freie Menschen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1980.

<sup>10</sup> FEYERABEND, *Erkenntnis für freie Menschen*, p. 102.

des notes d'évaluation pour les départements<sup>11</sup>. L'influence de ce phénomène américain (ou anglo-américain), en Europe, y est déjà mesurable<sup>12</sup>.

*Qu'est-ce que la philosophie continentale ?*

La philosophie continentale, ou, comme on l'appelle, parfois la « philosophie européenne contemporaine », est en Europe de moins en moins à la mode. Cependant elle représente une large gamme d'approches. Elle se distingue de la modalité analytique, philosophie professionnelle ou institutionnelle qu'on trouve de plus en plus prédominante en Europe continentale, aussi bien qu'en France, en Allemagne ou en Italie, manière de philosopher qui prédomine particulièrement dans les pays scandinaves, au Royaume-Uni et aux États-Unis, tout comme en Australie, au Canada et en Irlande. Mais on peut aussi trouver les racines de la tradition analytique du continent européen, par exemple, dans le positivisme d'Auguste Comte ou dans l'empirisme logique allemand et autrichien des écrits de Gottlob Frege, chez Ludwig Wittgenstein et chez les membres du Cercle de Vienne<sup>13</sup>. Il est donc clair que la philosophie continentale exprime une manière de faire plutôt qu'une distinction géographique.

---

<sup>11</sup> Voir le « Philosophical Gourmet » de Brian LEITER.

<sup>12</sup> Voir encore, pour le nihilisme à la mode, WILSHIRE, et voir également pour un examen plus approfondi David HOEKHEMA dans la *Revue philosophique de Notre Dame* (en ligne : 10/04/2002) en plus de la gamme disparate de contributions chez le chercheur canadien Carlos PRADO, éd., *A House Divided*.

<sup>13</sup> Voir, surtout, Aaron PRESTON, *The History of Analytic Philosophy: The Future of an Illusion*, Londres, Continuum, 2007 ainsi que Ronald GIÈRE, "From Wissenschaftliche Philosophie to Philosophy of Science", dans : Ronald GIÈRE and Alan RICHARDSON, eds., *Origins of Logical Empiricism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996, pp. 335-354.

Encore une fois, la philosophie continentale reflète un *style* distinctif des philosophes<sup>14</sup> et non un lieu géographique<sup>15</sup>. De la même façon, on peut se faire servir un « petit-déjeuner continental » dans n'importe quelle ville du monde. J'emprunte ici mon exemple à Jean Grondin qui s'en sert, non sans une certaine déception, comme point de départ pour son analyse herméneutique de ce qu'il appelle la « tragédie » de la compréhension entre les divers styles de la philosophie professionnelle. J'ajouterais à son exposé l'idée « d'une *mauvaise* compréhension » ou d'un « échec de compréhension mutuelle », en particulier pour l'un des domaines dans lequel je travaille : la philosophie continentale de la science<sup>16</sup>.

La distinction principale entre la philosophie continentale et la philosophie analytique vient du fait que la première embrasse le questionnement comme tel et se trouve donc en opposition à l'analyse dont le projet central est de dissoudre ou de résoudre ou d'éliminer, donc de nier qu'il y ait des problèmes finalement récalcitrants *en soi*. Comme la philosophie contemporaine née avec la reconnaissance de Kant du supposé manque de progrès en philosophie (c'est-à-dire en « métaphysique »), par contraste avec le succès manifeste des mathématiques et des sciences physiques, le programme philosophique caractéristique de l'empirisme anglo-saxon et de la logique cherche à calquer la méthode de la philosophie, non moins sur la rigueur mathématique ou la pratique expérimentale des sciences

---

<sup>14</sup> Constantin BOUNDAS, "How to recognize continental European philosophy", dans : BOUNDAS, éd., *Edinburgh Companion to Twentieth-Century Philosophies*, Edinburgh, University of Edinburgh Press, 2007, pp. 367-374.

<sup>15</sup> David WEST, *An Introduction to Continental Philosophy*, Londres, Polity, 1996, p. 6. Il est intéressant de noter que dans son édition révisée de cet ouvrage, West, qui enseigne dans un département de science politique, se tourne vers la définition la plus dominante, une définition qui semble rendre sa propre étude redondante.

<sup>16</sup> Jean GRONDIN, "Continental or Hermeneutical Philosophy: The Tragedies of Understanding in the Analytic and Continental Perspectives", dans : Charles SCOTT et John SALLIS, éd., *Interrogating the Tradition: Hermeneutics and the History of Philosophy*, Albany, State University of New York Press, 2000, p. 75.

naturelles, que sur les modèles théoriques de la science ou l'axiomatique de la logique ou d'un autre idéal rationnel.

Dans ce qui suit, j'aurai l'occasion de souligner *l'aventure de questionner ou d'ouvrir* comme pensée caractéristique de la philosophie continentale. Il y sera question du monde « réel » tel que perçu ou vécu (donc de la phénoménologie), et de la compréhension de la vie vécue (donc de l'herméneutique existentielle), les deux dans une *communauté plurielle* — pas seulement avec les chercheurs et les intellectuels, pas seulement avec les Occidentaux, pas seulement avec la race blanche, et même pas uniquement avec le genre masculin.

En pratique, et bien au-delà de l'idéal analytique d'une objectivité neutre, une communauté pluraliste met en question les rôles de l'idéalisation de la science et de la logique. Bien que nous soyons dans l'âge de la raison scientifique et quoique les différentes branches de la philosophie continentale ne soient pas d'une manière uniforme historiciste (le structuralisme et la déconstruction en particulier ne le sont pas), la philosophie continentale diffère de la philosophie analytique du fait qu'elle n'aspire pas à trouver sa justification rationnelle dans la science elle-même. C'est bien connu qu'Edmund Husserl, par amour pour l'idéal de la science en soi, avait contesté dans sa *Crise* la primauté de la raison scientifique. De même Martin Heidegger remarque que la science « ne pense pas », et Nietzsche identifie brusquement une certaine « stupidité » comme caractéristique première de la pensée scientifique. Bien avant les études historiques et sociales de la science, la théorie critique de l'école de Francfort avait commencé à mettre en évidence l'idéologie qui est intégrée à la pratique sociale des sciences naturelles<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup> C'est déjà vrai avec Max Weber et se poursuit avec l'invocation de Ludwik Fleck et Karl Mannheim ainsi que dans le soi-disant programme « fort » de la sociologie de la science (Édimbourg). Les études sociales de la science avec un penchant critique ont été châtiés par l'affaire dite « de Sokal » (voir Alan SOKAL et Jean BRICMONT, *Impostures Intellectuelles*, Paris : Odile Jacob, 1997), par d'éminents universitaires comme Bruno Latour, même par les philosophes des sciences, comme Ian Hacking, pour qualifier,

« Une pensée auto-originnaire qui ne peut pas être fausse »

Étant donné que le programme de recherches de la philosophie analytique prend son point de départ dans la présupposition que les problèmes prétendus éternels de la tradition philosophique sont le résultat d'un manque de clarté, ou d'un manque indéniable de science, ou bien encore d'autres limitations intellectuelles, il est évident que seule une procédure scientifique ou analytique pourrait éliminer le flou ou le « sans signification » qui serait à la base des problèmes traditionnels.

Mais bien que « la logique de la philosophie prétend[e] être l'essence de la pensée, » comme le souligne Andrea Nye, philosophe féministe américaine de formation analytique, c'est « dans la tentative de trouver des principes premiers, ... [ que ] la pensée elle-même s'arrêta net, fixée dans la forme, incapable de fonctionner<sup>18</sup>. » Cependant, pour Nye, même si la rationalité occidentale a clairement changé au long de l'histoire, l'idéal du projet logique reste le même : « Une pensée auto-originnaire qui ne peut pas être fausse<sup>19</sup>. » Nye parle en féministe critique (ce qui ne signifie pas que ce qu'elle dit sera agréé par toutes les chercheuses qui se nomment féministes) et reprend les arguments de Hannah Arendt contre la logique totalitaire de la raison dans l'Occident. Cependant, il faut ajouter que dans la mesure où elle suit Heidegger et Nietzsche contre la force répressive du principe de la non-contradiction, Arendt se distance justement de ces conclusions. Arendt est en mesure de faire valoir que dans les idéologies totalitaires de la science occidentale « la coercition purement négative de la logique, l'interdiction de contradictions est devenue 'productive' de telle sorte que toute une ligne de pensée pourrait être engagée, et

---

rétroactivement, leurs positions respectives en tant que science positive. Voir pour une discussion de Sokal et Bricmont, Angèle KREMER-MARIETTI, « Entre Sciences physico-mathématiques et humaines sociales ou les leçons à tirer des Impostures intellectuelles de Sokal et Bricmont, » *Facta Philosophica*, 3/2, 2001, pp. 265-278. Voir mon chapitre sur Sokal ci-dessous.

<sup>18</sup> Andrea NYE, *Philosophia : The Thought of Rosa Luxemburg, Simone Weil, and Hannah Arendt*, Londres, Routledge, 1994, p. 234.

<sup>19</sup> NYE, *Philosophia*, p. 23.

forcée sur l'esprit, en tirant des conclusions à la manière d'argumentation simple<sup>20</sup>. »

Ce que Nye emprunte avec justesse à Arendt est un argument qui soutient que le désir d'obtenir des conclusions qui ne pourraient jamais « avoir tort » amènera toujours à une conclusion « forcée ». En effet, comme l'avait déjà démontré Nietzsche, c'est l'idéologie de la pensée causale qui présuppose toujours qu'« une idée est ce qui est suffisant pour tout expliquer dans le développement de la prémisse et qu'aucune expérience ne peut rien enseigner parce que tout est compris dans ce processus cohérent de déduction logique<sup>21</sup>. »

Plutôt que d'une rationalité monolithique, Arendt insiste sur une pluralité de conditions et d'événements, dites et redites, tissés dans la même texture « des choses telles qu'elles sont réellement<sup>22</sup>. » Tout comme Heidegger, Arendt s'oppose à la logique comme fondation de la pensée parce que penser est non seulement dialogique mais aussi beaucoup plus que cela. Dans un autre parallèle nietzschéen, avec un écho à Simone Weil, elle soutient que la pensée, comme la vérité de la poésie, « laisse entrevoir la pluralité infinie qui est la loi de la terre<sup>23</sup>. » Arendt soutient donc ce que Heidegger avait soutenu dès ses premiers écrits. Tout comme Adorno, elle n'hésite pas à identifier les présupposés totalitaires de la philosophie analytique comme une idéologie qui continue de régner. « La vérité de l'affaire est que les fautes grossières, au niveau de la logique, sont très rares dans l'histoire de la philosophie ; ce que prennent pour des erreurs logiques les esprits qui se sont débarrassés de questions qualifiées, sans aller plus loin de 'dépourvus de sens', est en général le fait de faux-semblants<sup>24</sup>. »

---

<sup>20</sup> Hannah ARENDT, *The Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt, Brace, and World, 1966, p. 470.

<sup>21</sup> ARENDT, *ibid.*

<sup>22</sup> ARENDT, *La vie de l'esprit*. Traduction de Lucienne LOTRINGER, Paris, Presses Universitaires de France, 1981, p. 182.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 245. Traduction corrigée [« loi » au lieu de « loin » – BB.]

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 70.



Réclamer que ces problèmes soient illusoire est en soi une illusion. Les problèmes sont réels.

Au lieu de cela, pour Hannah Arendt, comme pour, entre autres, Kant, Nietzsche, Husserl, et Heidegger, ce qui semble être « sans signification » est, et ne peut qu'être, « inévitable pour des êtres dont l'existence entière est déterminée par le phénomène<sup>25</sup>. » Pour Arendt et pour d'autres philosophes continentaux, nous vivons *dans* le monde, comme êtres organiques limités. C'est dans ces réalités que la philosophie prend son point de départ. Mais comme le dit Platon, au début de la philosophie (ce qui est trop souvent compris comme le début de la tradition philosophique occidentale), aucune histoire ne peut être racontée, si personne ne l'écoute. Et comme avec la pensée et la lecture, écouter est une compétence qui doit être apprise.

Les obstacles qui nous empêchent d'écouter sont des obstacles à l'intégralité de la vie de l'esprit ainsi qu'à la libre expression de l'humanité, au-delà des limites de l'oppression matérielle ou idéologique (en référence à la classe sociale, aux questions extrêmement impensées de la pauvreté et de l'émancipation, de l'affranchissement, du sexe, de la race, etc.). Comme appel à la pensée, l'histoire de la philosophie continentale demeure inachevée : l'invitation reste encore sans formule.

En vérité, il n'y a pas de diversité incommensurable entre la tradition continentale (ou une approche européenne contemporaine) et la tradition analytique. L'opposition vient de la revendication hégémonique de la philosophie analytique anglo-américaine. Elle cherche à caractériser la philosophie continentale par une nomenclature d'origine : elle viendrait soit de Hegel (esprit idéaliste), soit de Kant (esprit critique)<sup>26</sup>, soit de Kierkegaard (esprit religieux ou existentiel). Ici aussi, les

---

<sup>25</sup> *Ibid.*

<sup>26</sup> Simon CRITCHLEY, *Continental Philosophy: A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

approches analytiques et continentales diffèrent. La philosophie continentale se réfère plutôt à la phénoménologie de Husserl et à la phénoménologie herméneutique de Heidegger, remontant à l'herméneutique historique de Wilhelm Dilthey, au perspectivisme de Nietzsche et à la critique économique de Karl Marx, ainsi qu'à divers développements tout au long du vingtième siècle en Europe (surtout chez Adorno). Cette double histoire cache le fait que l'existentialisme doit sa généalogie au mouvement phénoménologique qui s'est développé de plus en plus sans référence détaillant ses origines. On a donc tendance à parler de Sartre ou bien de Beauvoir et de Camus sans jamais se référer à Husserl. C'est donc après la deuxième guerre que la philosophie anglophone rencontre d'abord l'existentialisme et ensuite la phénoménologie. Ceci a été bien souligné par Alphonso Lingis dans son livre sur une subjectivité qui se livre à la mort<sup>27</sup>.

À l'égard de cette dissonance extrême entre ces deux styles, la philosophie analytique a tendance à solliciter les questions du style continental, comme si celles-ci étaient issues d'une sous-discipline. Cela confirmerait que l'on doit cesser de distinguer les deux styles (une distinction sur laquelle j'insiste ici), et que l'on admette à la fois l'exclusion de certains auteurs et de :

« parler [ou mieux de laisser parler les autres – BB] de la philosophie au-delà des querelles entre tels et tels professionnels sur quoi ou qui est continental ou analytique<sup>28</sup>. »

En vérité, et nous verrons dans quelle mesure, le grand avantage de cette orientation est l'attrait de pouvoir ainsi dire qui ou quoi est « vraiment » philosophique en soi. Et cette dernière annexion est, bien sûr, le trope le plus vénérable de la philosophie analytique. C'est une question politique.

---

<sup>27</sup> Alphonso LINGIS, *Deathbound Subjectivity*, Bloomington, Indiana University Press, 1989.

<sup>28</sup> CRITCHLEY, *Continental Philosophy*, p. ii.

De même, Stanley Cavell — de formation analytique — souligne dans *The Claim of Reason* que son projet est de « réaligner ces traditions, après leur long évitement mutuel, à tout taux d'écrire faisant face à la perte dans cette séparation...<sup>29</sup> ».

Cavell peut être pris comme témoin de la perte en question, mais il ne veut nullement bouleverser l'ordre établi (et pourquoi le ferait-il ? — il est à Harvard où cela ne se fait pas) et par conséquent, pour lui la distinction intellectuelle revient à parler, comme il le fait livre après livre, d'« évitement mutuel », ce qui revient à supposer que la philosophie continentale ait une position de sécurité suffisante pour pouvoir se prêter à une « mutualité » avec la philosophie analytique — ce qui est directement contredit par le fait que la philosophie continentale ne refuse aucune association dans ses pratiques et lectures.

Le refus vient des analytiques.<sup>30</sup> Alors que les philosophes analytiques insistent sur le fait que la philosophie continentale « n'est pas de la philosophie » (bien connu dans le cas de Derrida), la réciprocité n'est pas de mise pour les philosophes continentaux. Pour sa part, Cavell ne se donne pas la peine de lire les textes secondaires de style continental (sur Wittgenstein, par exemple) et partage la tendance consistant à réduire la philosophie continentale à la littérature (tendance peu

---

<sup>29</sup> Stanley CAVELL, *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*, Oxford, Oxford University Press, 1999, p. xvii.

<sup>30</sup> Ceci est le point de départ de Isabelle THOMAS-FOGIEL, *Référence et autoréférence. Étude sur le thème de la mort de la philosophie*, Paris, Vrin, 2005. Thomas-Fogiel se concentre sur la contention de Quine (filtré à travers l'oracle de Harvard, Stanley Cavell) que les seules façons « honnêtes » de faire de la philosophie (façons qui s'abrègeront en « bonne » philosophie) sont l'histoire de la philosophie, la logique mathématique, et la psychologie littéraire. Le mot piquant de Quine a été que les mathématiques suffisent tout simplement comme philosophie. Thomas-Fogiel se sent concerné principalement avec les voix analytiques (Quine, Austin, Cavell, Rorty qui jouit bien naturellement d'une formation parfaitement analytique qui fournit la base de sa tournée vers le pragmatisme, et, ensuite, les Churchlands, Jacques Bouveresse, Pascal Engel, etc. ...).

remarquable étant donné son manque de connaissance avec les auteurs continentaux que je viens de citer : Cavell cite comme sa seule source ou autorité Kurt Rudolf Fischer<sup>31</sup>).

La philosophie analytique domine la profession philosophique et à partir de cette position elle veut définir ce qu'est la « philosophie continentale ». Elle provoque cependant de nombreux mécontentements internes — résultats inévitables de son propre projet. Grâce à sa propre définition et à son efficacité, la philosophie analytique se trouve de plus en plus — dans les mots d'un philosophe analytique qui soulève le thème de « Wittgenstein et la philosophie post-analytique » — en situation d'avoir « de moins en moins à analyser<sup>32</sup>. » Même ceux qui parlent de « philosophie post-analytique<sup>33</sup> » offrent en sourdine des concessions à la limite de la décontextualisation analytique, aveuglement inhérent et privilégié de la théorie à l'expérience, et de la pauvreté de la définition de la vérité tarskienne (par opposition à son expression heideggérienne plus riche de l'*aletheia*).

Ce qui est révélateur ici, c'est que peut-être en réponse à tout cela, les praticiens analytiques ont commencé à annexer les

---

<sup>31</sup> CAVELL, *Must We Mean What We Say: A Book of Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. xiv.

<sup>32</sup> A. Z. BAR-ON, "Wittgenstein and Post-Analytic Philosophy" dans : Rudolf HALLER, et al., éds., *Wittgenstein: Eine Neubewertung*, Vienne, Holder-Pichler, Tempsky, 1990, p. 260.

<sup>33</sup> Comme dans Barry ALLEN, *Truth in Philosophy*, Cambridge, Harvard University Press, 1993, Michael DUMMETT, *Origins of Analytic Philosophy*, Londres, Duckworth, 1993, etc. Pour plusieurs raisons, la plupart des déclarations concernant le post-quelque chose ont tendance à être surestimées. Voir, par exemple, Don IHDE, *Post-Phenomenology*, Albany, State University of New York Press, 2006. Ihde, un philosophe américain de la technologie qui était à l'origine un élève de Paul Ricœur, suit les traces de Heidegger ainsi que du philosophe irlandais et continental de la science et de la perception, Patrick Aidan Heelan. Il convient de noter que, pour sa part, HEELAN qui a été formé comme mathématicien et physicien, n'est ni « post » -phénoménologique, ni « post » -herméneutique. Voir son livre *Space-Perception and the Philosophy of Science*, Berkeley, University of California Press, 1983.

thèmes de la philosophie continentale. Mais cela n'a pas produit quelque chose qui ressemblerait à un « dialogue » entre ces deux traditions, ni même à une pluralisation d'approches philosophiques. Ce qui est continental est plutôt submergé sous l'idiome analytique éprouvant (ou trahissant) les origines analytiques (de l'offre qui aurait envie de se passer de toute distinction). On peut trouver des interprétations analytiques de Husserl chez Dagfinn Føllesdal, Michael Dummett, et bien d'autres ; de Heidegger chez Bert Dreyfus, Mark Okrent, Charles Guignon, Taylor Carman, etc. ; de Nietzsche chez Alexander Nehamas (naturellement), Richard Schacht, Peter Poellner, Bernard Reginster, Julian Young, John Richardson, Maudemarie Clark, (et bien sûr Brian Leiter), mais aussi chez Aaron Ridley ; de Foucault chez Richard Rorty, Gary Gutting, Ian Hacking, et ainsi de suite.

Beaucoup de ceux que je viens de nommer (et j'aurais pu en citer bien d'autres) résisteront à ma caractérisation, résistance qui provient précisément, comme j'ai essayé de le montrer, de leur formation analytique. Brian Leiter est ici un exemple typique : il refuse toute sympathie ou respect envers les lectures qui ne sont pas les siennes.

Les raisons de ce refus, quoique regrettables du point de vue des échanges intellectuels, ne sont pas surprenantes. Elles ont comme objet de se présenter (malgré une formation analytique) comme continentales, et donc de déplacer ou éliminer ceux qui travaillent plutôt de manière continentale. Elles évitent ainsi la nécessité de lire les textes, donc de tout dialogue, pour bel et bien repartir, avec enthousiasme, de zéro. L'idée est d'ordre économique — une économie de coucou pondant leurs œufs dans le nid des autres — et consistant à s'approprier des postes universitaires à présent occupés par les continentaux.

Les analytiques veulent faire de la philosophie d'une « bonne manière » (et ils ont leurs listes de ceux qui le font — auxquelles je renvoie le lecteur intéressé), donc de faire de la philosophie supposée continentale mieux que ne le font les continentaux. Ceci ne s'accomplit pas par un commentaire ou une

considération des textes secondaires. Cela s'étend plutôt aux textes de base eux-mêmes. Ils n'ont donc aucune difficulté à nous informer de ce que Nietzsche aurait dû s'exprimer. Ce qu'il a en réalité écrit peut donc être mis entre parenthèses : on n'y prêtera aucune attention sérieuse. Même attitude pour Heidegger (mais ceci demande un peu plus d'effort), et pour les autres.

Compte tenu de la banalité répétée dans l'expression de Wittgenstein selon laquelle les limites de la langue sont les limites de notre monde, nous voyons ici que l'approche analytique rend impossible tout dialogue et tout échange réciproque, donc tout idéal de conversation, idéal que j'ai mis toute une vie à comprendre après l'avoir appris de mon professeur Hans-Georg Gadamer. Les analytiques sont donc uniquement en conversation avec eux-mêmes — tout en s'appelant « continentaux ». Si cette insularité continue, une grande perte pour l'avenir de la compréhension philosophique adviendra. Ce n'est qu'avec un idéal positif des deux herméneutiques philosophiques et avec un pluralisme pragmatiste qu'il sera possible d'étendre nos horizons ou limites conceptuelles pour embrasser d'autres perspectives.

Quelle idée!

Quoique ce soit probablement impossible, j'essaie tout de même d'affirmer ici qu'il y a danger, au sens qu'envisage Hölderlin, comme le relève Heidegger dans ses réflexions sur la technologie, danger que nous pouvons aussi entendre dans les derniers écrits de Dominique Janicaud<sup>34</sup>. Probablement impossible, car la seule chose que je peux faire est de m'opposer à une tendance du pouvoir, et de tels arguments tendent à être perdus avant qu'ils ne commencent. Je suis émue par l'idéal de tout simplement *convaincre*, et, comme Rousseau l'avait suggéré, de renoncer à l'idée de persuader. Que ce soit une sorte de

---

<sup>34</sup> Voir Dominique JANICAUD, *La Phénoménologie éclatée*, Paris, de l'Éclat, 1998 et son *Heidegger en France*, en deux volumes, Paris, A. Michel, 2001, dont Vol. 1 : *Récit* et Vol. 2 : *Entretiens*. Aussi à consulter est son *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Paris, Éditions de l'Éclat, 1992.

musique, surtout quand je lis la réflexion de Rousseau sur les possibilités d'un tel langage idéal, correspond tout à fait au contexte de ce travail :

« Elle auroit beaucoup d'irrégularités et d'anomalies, elle négligeroit l'analogie grammaticale pour s'attacher à l'euphonie, au nombre, à l'harmonie, et à la beauté des sons ; au lieu d'arguments elle auroit des sentences, elle persuaderoit sans convaincre et peindroit sans raisonner<sup>35</sup>. »

La participation à la suggestion de Rousseau soulève la possibilité de se rendre disponible dans et à travers le langage. Et c'est ce que font les philosophes comme les poètes, comme nous le disent Heidegger et Nietzsche, tous les deux en écho de Hölderlin.

Nous sommes invités à regarder le style. Mais — et ce serait l'idée — ce serait par égard pour le bien de l'engagement, pour la conversation, pour « l'Humanité », dans le sens que Hannah

---

<sup>35</sup> Jean-Jacques ROUSSEAU, *Essai sur l'origine des langues, Oeuvres complètes*, volume 5, Paris, Gallimard, 1995, p. 383. Je suis reconnaissante à Tracy B. Strong, qui était par simple hasard un ancien étudiant du Collège de Genève, d'avoir souligné ce passage dans son livre, STRONG, *Jean-Jacques Rousseau: The Politics of the Ordinary*, Lanham, Maryland, Rowman & Littlefield, 2002, pp. 61-64. J'ajouterais, pour ma part, qu'il est essentiel d'examiner la demande originale de Rousseau dans son contexte, notamment en ce qui concerne les accents de son environnement géographique ou local, car c'est pour cela qu'il a pu soutenir l'argument concernant la musicalité de la langue. Que ce soit un peu plus qu'une métaphore dans la mesure où cette musicalité même peut encore être entendue dans les cadences antiphonaires du français suisse des montagnes du Valais, ce que d'expérience je peux confirmer personnellement. En effet le livre de STRONG pourrait bien offrir la possibilité d'un supplément phénoménologique à l'analyse politique qu'il accomplit, supplément qu'il n'a pas encore essayé. Ce serait à mon avis une participation en parole à une dynamique musicale de sens démocratique, comme on peut l'entendre dans les échanges parlés dans ces mêmes montagnes, ce qui est toujours et encore aujourd'hui le cas, à condition de les écouter.

Arendt a pu explorer comme « *la condition humaine* » dans le contexte des recherches qu'elle accomplit dans *La vie de l'esprit*<sup>36</sup>.

Quant à moi, comme quelqu'un qui lit la philosophie continentale sans besoin de refuser ses qualifications « comme » philosophie, je pense qu'on pourrait commencer par étendre la même considération à Adorno ou Ellul, à Hadot ou Janicaud ou Illich que l'on étend à présent aux noms richement cités de Quine, Cavell, Austin ou Rorty. Ceci serait un humanisme au-delà de ce que Nietzsche a caractérisé comme « humain, trop-humain<sup>37</sup> ».

---

<sup>36</sup> Hannah ARENDT, *La condition de l'homme moderne*, trad. Georges FRADIER, Pocket, Paris, 1994 ; cf. ARENDT, *Condition de l'homme moderne. Premier chapitre : La condition humaine, Texte intégral, Notes et commentaires de A. Kremer-Marietti*, Paris, Fernand Nathan, 2002 et ARENDT, *La vie de l'esprit*, trad. Lucienne LOTRINGER, Paris, Presses Universitaires France, 1981. Voir aussi, Sylvie COURTINE-DENAMY, *Le souci du monde. Dialogue entre Hannah Arendt et quelques uns de ses contemporains contemporains : Adorno, Buber, Celan, Heidegger, Horkheimer, Jaspers, Jonas, Klemperer, Levi, Levinas, Steiner, Stern-Anders, Strauss, Voegelin*, Paris, Vrin, 1999. Voir aussi, à une plus grande distance, le dernier chapitre de Tracy B. STRONG, *Politics Without Vision: Thinking Without a Banister in the Twentieth Century*, Chicago, University of Chicago Press, 2012.

<sup>37</sup> Cela devrait aller sans dire que c'est la sensibilité de Nietzsche qui inspira la réponse de Heidegger à Jean Beaufret dans son HEIDEGGER, *Lettre sur l'humanisme*, trad. Roger MUNIER, Paris, Aubier, Éditions Montaigne, 1964.



## LA MONTÉE DE LA PHILOSOPHIE ANALYTIQUE EN FRANCE

On ne pourrait comparer la querelle qui a pris jour en juin 2011, dans *Le Nouvel Observateur*, autour de Claudine Tiercelin suite à son élection au Collège de France, qu'avec celui, plus traditionnel, des trois F (Faye-Fédier-Farias) qu'on associe avec Heidegger, ou encore avec la surexcitation intellectuelle autour d'un physicien de New York University (Alan Sokal) et d'un physicien français (Jean Bricmont) qui, non sans un certain *Schadenfreude*, prétendaient avancer des thèses tirées (horreur !) de Deleuze, Foucault, Derrida et même de Bergson. Je note qu'en contraste avec Bergson, il reste parfaitement acceptable entre les chercheurs « établis » de citer Bachelard. Les chercheurs « établis » jouissent d'un imprimatur certifiant que seulement eux, et personne d'autres, font du « bon » travail : ce sont ceux qui se reconnaissent par leur adulation méticuleuse de la science (physique, informatique, science cognitive, etc.), et par leur « foi » en Darwin, donc par leur adhésion à l'église de la science comme religion : il est important d'y croire. Ils seraient opposés par les « hérétiques » (mot ironique précisé par Bourdieu, et non sans une certaine résonance avec la science révolutionnaire chez Thomas Kuhn) qui questionnent cette foi, ou même par ceux qui, consultant l'histoire actuelle des recherches de Darwin, signalent une différence (herméneutique,

il faut le dire) entre ce que Darwin a vraiment dit et l'état actuel de la science de l'évolution.

Dans ce qui suit, j'ai moins affaire avec le cas Sokal (quoiqu'il serait important et encore dangereux d'en parler) qu'avec la conviction qu'un certain style de philosopher détient un brevet sur la rationalité et que tout autre style doit être combattu comme irrationnel. C'est dans ce « tout autre » qu'on place Nietzsche et ceux qui le suivent, en particulier et principalement Heidegger. Ce premier style, la philosophie analytique, est une invention (et une affectation) anglo-saxonne qui tire son inspiration à la fois du cercle de Vienne et de Wittgenstein. Il se trouve plutôt que la philosophie analytique n'est pas limitée par ses origines : elle ne commence qu'après une certaine transposition linguistique. Et comme pour une transposition musicale ou une traduction, beaucoup se perd dans le procès à la fin duquel émerge une tout autre vision du monde.

Claudine Tiercelin fut ma collègue et amie lorsqu'elle enseignait, comme je le fais toujours, à *Fordham University* à *New York*, non loin du *Lincoln Centre*. Je ne l'ai jamais considérée autrement que comme philosophe analytique, même dans le sens de plus en plus restreint auquel renvoie cette désignation. J'avais plusieurs fois discuté de cette question avec Claudine, quoique nos échanges n'aient pas fait grand progrès à ce sujet.

Dans la querelle accompagnant son élection, il a été question de la nature « française » de son œuvre – question pertinente car la majeure partie de son travail, bien entendu analytique, n'est pas particulièrement « française ». Cependant c'est pour cette raison qu'elle a été élue au Collège de France. Sa nationalité française a permis, en outre, un certain sophisme dans ces débats.

Et quand on se rend compte que son intérêt pour la métaphysique spéculative ne fait pas d'elle une philosophe

analytique ordinaire<sup>1</sup>, on commence à suspecter, chez elle, l'innocence d'une certaine méconnaissance dans la nature même de la philosophie analytique contemporaine<sup>2</sup>.

Tout ceci n'est pas, d'un point de vue continental, surprenant. L'approche continentale se distingue par le fait d'être ouverte au contexte interprétatif et à l'histoire, deux aspects que la philosophie analytique regarde avec une certaine perplexité, surtout si on est assez audacieux pour prononcer le mot diabolique « *herméneutique* »<sup>3</sup>.

On prend donc un certain plaisir à lire dans l'article d'Aude Lancelin l'observation astucieuse d'un philosophe qui a assisté à la lecture inaugurale : « C'est une philosophie qui se veut argumentative mais avec laquelle il est très difficile d'argumenter<sup>4</sup>. » Ce n'est pas que la philosophie analytique soit absolument rigoureuse d'un point de vue logique, c'est plutôt que pour débattre on a besoin d'un terrain commun. On rencontre donc dans la philosophie contemporaine analytique

---

<sup>1</sup> « Son intérêt pour la spéculation métaphysique n'en fait certes pas une philosophe analytique ordinaire. » Aude LANCELIN, « L'inconnue du Collège de France, » *Le Nouvel Observateur*, 14 Juin 2011.

<sup>2</sup> En effet, Lancelin a été fortement critiquée pour avoir apparemment parlé de « Quayle » au lieu de « Quine » (avec référence à la « *relativité ontologique* »). Cependant il se pourrait que l'erreur fût simplement acoustique et que Tiercelin parlait de « *qualia* », mot technique que Lancelin aurait pris pour un nom propre. En tout cas, la métaphysique spéculative est une occupation très commune chez les philosophes analytiques. À Fordham — université citée en justification de l'élection de Tiercelin (« Appelée par l'université de Fordham à New York, elle a passé avec succès une redoutable batterie de tests pour y devenir professeur » [LANCELIN, « L'inconnue du Collège de France, »]) — nous continuons à nous engager à offrir des postes à des métaphysiciens spéculatifs, c'est-à-dire à des philosophes analytiques.

<sup>3</sup> Herméneutique est en effet aussi bien un point de vue historique qu'herméneutique est un mot diabolique. Hermès est le messager entre le monde des dieux et celui des humains. Pensez en particulier à l'invocation au début des *Choéphores* d'Eschyle afin de faire appel aux morts et à ceux qui habitent les enfers.

<sup>4</sup> LANCELIN, « L'inconnue du Collège de France ».

une certaine tactique d'exclusion (« ce n'est pas de la philosophie, » « Je ne comprends pas ce qu'est X ») et pas mal d'agression contre l'histoire (et naturellement l'herméneutique) ainsi que contre toute autre manière de philosopher.

On notera que le philosophe cité ci-dessus (quoique décrit comme professeur « déjà renommé »<sup>5</sup>) a choisi de rester anonyme. Tout ceci n'est pas sans une certaine ironie rhétorique, car l'article de Lancelin tourne autour de la question de la nomination d'une personne peu connue (hors d'une sphère de spécialistes). Remarquons aussi que la discussion des conditions requises pour la possibilité de débattre s'oppose même aux conditions proposées par Russell ou Popper :

« Parfois, quand je les entends, j'ai l'impression d'assister à un conseil d'administration où un nouveau manager vous bombarderait de termes anglais, ... Russell, Popper, on pensait que c'était ça la philosophie analytique. Ce que représente quelqu'un comme Mme Tiercelin, c'est encore autre chose : des problèmes hyper pointus, exprimés dans un jargon très intérieur<sup>6</sup>. »

Le fait de citer un philosophe trentenaire, dans le cadre de l'article, où est souligné un certain manque de renommée d'un nouveau membre du Collège de France, est peut-être significatif d'une prise de position envers la possibilité, mise en question, d'un débat « philosophique ».

On avait peut-être peur des conséquences — élever la voix dans ces affaires est toujours problématique car la routine politique de l'académie est comme la routine de toute autre institution : la plupart ne disent rien. Et comme rien n'est dit, rien n'est fait : ce qui se passe, passe. Et quand c'est accompli et qu'on voit qu'il y aurait peut-être eu des alternatives, on ne dit toujours rien. C'est la politique du politique, et comme toujours, d'autres candidats n'ont pas été pris en considération pour des raisons qui ont trait à des jeux de pouvoir.

---

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> *Ibid.*

Le rapport du *Nouvel observateur* est exact. Après avoir noté que l'élection d'une femme, Claudine Tiercelin, était souhaitable, l'article souligne que l'on est confronté par une autre question autrement plus troublante. C'est le problème de la recherche de la diversité pour la diversité, la poursuite de la lettre plutôt que de l'esprit pour un but assez désirable. Ce problème n'est donc rien d'autre que le conflit entre la philosophie analytique et la philosophie continentale, conflit aussi réel en France qu'en Grande Bretagne, aux États-Unis qu'en Australie. Le fait est que ce conflit se situe à une échelle mondiale, et que la philosophie analytique doit son succès à son style agressif<sup>7</sup>. Comme le note Lancelin, malgré sa prédominance mondiale, la façon analytique de philosopher est particulièrement irritante en France, conséquence directe, à mon avis, de son style agressif. Les français ne prennent pas volontiers une deuxième place dans un concours culturel ; par contre, la philosophie analytique se doit de nier toute valeur à la philosophie traditionnelle, y compris la philosophie française :

« C'est à une mouvance montante mais très contestée en France qu'appartient en effet Claudine Tiercelin. La philosophie analytique, courant anglo-saxon épris de formalisme logique et notoirement arrogant à l'égard d'une tradition continentale plus volontiers littéraire. Une querelle à couteaux tirés, notamment illustrée en France par l'hostilité de Jacques Bouveresse, héritier de la philosophie du langage de Wittgenstein et proche des « analytiques », à l'égard des maîtres-penseurs des années 1970 comme Derrida ou Deleuze<sup>8</sup>. »

---

<sup>7</sup> C'est aussi le point principal du défi de Sally HASLANGER, qui écrit comme une femme à partir de la tradition analytique contre le style agressif de la philosophie analytique. Voir HASLANGER, "Changing the Ideology and Culture of Philosophy : Not by Reason (Alone)", *Hypatia*, 23 / 2, 2008, pp. 210-223. Voir aussi, BABICH, "Great Men, Little Black Dresses, & the Virtues of Keeping One's Feet on the Ground", *MP : An Online Feminist Journal*, Vol. 3, 1, août 2010, pp. 57-78.

<sup>8</sup> LANCELIN, « L'inconnue du Collège de France ».

Il est donc important que cette même hostilité — non comme affect mais comme politique, comme jugement de valeur, et donc comme jugement négatif de philosophes qui pratiqueraient un autre style — ait trouvé son expression contemporaine précisément dans ce conflit :

« C'est justement à Bouveresse, son ancien directeur de thèse, désormais retraité du Collège de France, que la nouvelle recrue doit en grande partie son élection. C'est lui qui l'a proposée au suffrage des 57 autres professeurs du Collège, au détriment d'autres figures légitimes, comme Christiane Chauviré, aujourd'hui dévastées par ce choix<sup>9</sup>. »

Sans doute aurait-on besoin d'herméneutique pour analyser en profondeur cette dernière citation ! Aujourd'hui on présente des philosophes analytiques en annonçant, comme l'a fait Bouveresse dans *Le Nouvel Observateur*, qu'ils ne sont pas du courant dominant. Dans sa deuxième intervention, Bouveresse indique que Hacking n'est disciple que de Michel Foucault. Mais en le mentionnant Bouveresse promulgue une erreur : Hacking est un excellent (mais non non-analytique) philosophe des sciences qui fut élu, lui aussi par l'intervention de Bouveresse, mais non à cause de ses sympathies avec Foucault. Comme avec Nietzsche, et surtout Husserl, mais aussi de plus en plus avec Deleuze et même Heidegger, on coopte ces penseurs pour les fins et dans le langage (c'est le plus important) analytiques. Lancelin ajoute donc une citation d'Alain Badiou qui observe de manière incisive que le cas est loin d'être sans conséquence :

*« une sous-préfecture attardée de la philosophie analytique américaine, favorisant le consensus conservateur au détriment du contemporain novateur<sup>10</sup>. »*

En effet, la question de liberté touche celle du politique.

---

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> *Ibid.*

La France pouvait autrefois se vanter d'avoir préservé la possibilité d'une pensée révolutionnaire, capable de contester le cœur de l'*establishment* intellectuel. Elle ne le peut plus. Lancelin conclut avec la question pertinente :

« *Lieu de sacralisation des hérétiques*, selon le mot de Bourdieu, l'institution a souvent fonctionné comme un recours pour esprits iconoclastes et grands blacklistés de la Sorbonne, à commencer par Bergson et Lévi-Strauss. Serait-elle aujourd'hui devenue le temple du conformisme ?<sup>11</sup> »

La philosophie analytique s'arroge le droit de définir ce qui est et n'est pas philosophie. Et le droit d'être, dans les mots de Theodor Adorno, « fière d'être obtuse<sup>12</sup> », ce qui veut dire, et c'est là son avantage politique, incorrigible.

---

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> ADORNO, *Negative Dialektik*, Francfort, Suhrkamp, 1966, p. 374.





## SUR LA DIFFERENCE ET LA POLITIQUE DE LA DESUNION ENTRE PHILOSOPHIE ANALYTIQUE ET PHILOSOPHIE CONTINENTALE

### *La question de la philosophie*

C'est la différence entre les réponses proposées à la question « Qu'est-ce que la philosophie? » qui constitue la différence — et la désunion — entre les modes de pensée analytique et continental. Il semble que l'enjeu ne se réduise pas à un simple désaccord sur la terminologie mais concerne la définition même de la profession de philosophe et détermine non seulement la pratique (et l'évaluation) de la philosophie mais aussi l'identité de ceux qui se trouvent chargés de cette pratique (et de cette évaluation), puisque ces dernières dépendent d'un ensemble de conditions préalables : notamment, l'accès aux programmes de doctorat, les invitations à participer aux réunions et conférences universitaires, les possibilités de publication (avec le prestige qui en découle) et, peut-être avant tout, les nominations aux postes universitaires.

Pour ce qui est du domaine analytique, la philosophie peut se définir selon les termes de Michael Dummett dans *Les Origines de la philosophie analytique*<sup>1</sup> : « tout d'abord, la conviction que la philosophie est capable de rendre compte de la pensée en

---

<sup>1</sup> Michael DUMMETT, *Les Origines de la philosophie analytique*, Paris, Gallimard, 1991.

rendant compte du langage, puis celle que cette appréhension du langage est la seule manière d'atteindre à une appréhension globale<sup>2</sup>. » Martin Heidegger, tout comme Dummett, en apparence, et aussi comme Wittgenstein, définit la philosophie en termes de pensée et de langage, mais il le fait dans le cadre d'une conception de la pensée et du langage en tant qu'intrinsèquement insaisissables plutôt que clairement disponibles à l'appréhension. Dans *Qu'appelle-t-on penser?*, Heidegger considérant la nature de la pensée, répète à plusieurs reprises cette déclaration: « *Ce qui donne le plus à penser est que nous ne pensons pas encore.* » Il reconnaît lui-même que cette affirmation selon laquelle « nous ne pensons pas encore » semble aussi irritante qu'erronée :

« Mais comment quelqu'un peut-il aujourd'hui prétendre que nous ne pensons pas encore, alors que partout l'intérêt pour la philosophie est vif, qu'il se fait entendre toujours plus, que tout le monde veut savoir ce qu'il en est de la philosophie<sup>3</sup>. »

Pour Heidegger, comme pour Dummett, la philosophie est une question de pensée. Ce qui les distingue est que pour Heidegger, comme pour Nietzsche, il n'est pas possible de se contenter de rendre compte de la pensée : il ne suffit pas de demander ce que c'est que penser, il nous faut d'abord apprendre à penser, ce qui pour Heidegger comme pour Nietzsche signifie qu'il nous faut d'abord apprendre à écouter, et Heidegger ira jusqu'à soutenir qu'il nous faut apprendre à

---

<sup>2</sup>DUMMETT, *Les Origines de la philosophie analytique*, p. 4. Ray Monk exprime la plus grande impatience à l'égard de la définition de la philosophie proposée par Dummett à partir de Frege. Pour Monk, la proclamation de Dummett selon laquelle « la philosophie du langage est le fondement de toute autre philosophie » est devenue en elle-même et dans la manière dont elle est reçue « un honteux exemple de dogmatisme ». MONK, "Was Russell an Analytic Philosopher", dans Hans-Johann GLOCK, éd., *The Rise of Analytic Philosophy*, Oxford, Blackwell, 1977, p. 35.

<sup>3</sup>Martin HEIDEGGER, *Qu'appelle-t-on-penser?* Traduit de l'allemand par Aloys BECKER et Gérard GRANEL, Paris, Presses Universitaires de France, 1959, 4<sup>e</sup> édition, 1983, p. 22.

apprendre — et à laisser apprendre<sup>4</sup>. De même, en ce qui concerne le langage<sup>5</sup>, Heidegger prend soin de souligner l'ambiguïté inhérente à ce qui « joue de telle façon avec notre parler<sup>6</sup> » comme le fait le langage, et il écrit à ce propos: « que dans la langue, et avec la langue, nous sommes sur un terrain mouvant, ou mieux dans une mer houleuse<sup>7</sup>. » Pour Heidegger, « Les paroles ne sont pas des termes, et en tant que tels semblables à des seaux et à des tonneaux, d'où nous puiserions un contenu existant. Les paroles sont des sources que le dire

---

<sup>4</sup> Et Heidegger ajoute que pour être capable de penser « que nous désirions auparavant ce qui révèle à la pensée et la secourt » [ p. 90 ] là où ce qui échappe et ainsi appelle à la pensée nous pousse à penser, et « [ 1 ]orsque nous sommes rattachés à ce qui se retire, alors nous sommes en mouvement vers ce qui se retire, vers les approches pleines d'énigmes, et donc changeantes, dès son appel » (HEIDEGGER, *Qu'appelle-t-on-penser?*, p. 91). Heidegger fait dès le début cette déclaration et la répète en conclusion de son livre. Ainsi la pensée, comme le questionnement, doit être poursuivie même face à l'ambiguïté et à la contradiction. Ce qui est essentiel pour Heidegger, c'est d'entendre le langage de la pensée, ce qui met en jeu le paradoxe consistant à prêter attention à l'impensé : « Cette reconnaissance repose sur le fait que nous laissons venir à nous ce que chaque penseur a pensé comme quelque chose qui est toujours unique, qui ne revient jamais, que l'on n'épuise pas, et ce de telle sorte que l'Impensé dans leur pensée nous déconcerte. » Heidegger prend soin de nous rappeler que ce qui est « L'Impensé, dans une pensée, n'est pas un manque qui appartienne au pensé. L'Impensé n'est chaque fois tel qu'un tant qu'il est Impensé. Plus une pensée est originelle, plus riche devient son Impensé » (HEIDEGGER, *Qu'appelle-ton-penser?*, p. 118).

<sup>5</sup> Notons que Heidegger prend toujours soin de faire référence à la nature de la logique dans le contexte du langage : « La Logique comme doctrine du λόγος prend la pensée comme le fait de prédire quelque chose de quelque chose » (HEIDEGGER, *Qu'appelle-ton-penser?*, p. 157). Il rappelle aussi l'évolution de la logique au-delà d'une pensée binaire : pour la dialectique, « un λόγος dans la forme courant de la prédication n'est jamais univoque » (p. 158), et il affirme que « là où la pensée rencontre ce qui ne se laisse plus saisir logiquement, cet insaisissable du point de vue logique continue pourtant toujours à être pris dans l'horizon du logique, et cela comme l'alogique, le non-plus-logique, ou comme le méta-logique, le supra-logique » (p. 159).

<sup>6</sup> HEIDEGGER, *Qu'appelle-ton-penser?*, pp. 133-134.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 254.

creuse davantage, des sources qu'il faut toujours de nouveau trouver, de nouveau creuser, qui s'encombrent facilement, mais qui de temps en temps jaillissent aussi à l'improviste<sup>8</sup>. » Ainsi Heidegger peut expliquer que « La pensée ne trace son chemin que dans une marche faite de questions. Mais c'est là une étrange façon de tracer les chemins. Ce qui est construit ne reste pas là derrière nous et n'est pas acquis, mais il se construit dans le passage au pas suivant, qui s'en fait même précéder<sup>9</sup>. » Alors que Dummett présente des propositions, Heidegger remet en question la logique des propositions et pose la question de ce que l'on appelle penser comme étant celle de ce qui se retire, se transforme et surgit. Alors que Dummett peut distinguer ce qui appartient à la nature analytique de la philosophie, Heidegger parle de ce qui différencie la pensée de ce qui passe d'habitude pour la philosophie afin de nous rappeler, dans un livre consacré à la nature même de la pensée, que nous ne pensons « pas encore ».

À l'évidence, il existe une différence de style et de tempérament entre ces deux approches de la pratique de la philosophie, précisément quand il s'agit d'expliquer le sujet même de la philosophie. Pourtant, la distinction entre l'approche analytique et l'approche continentale de la philosophie ne se réduit pas à une question de tempérament et de style, puisque cette distinction constitue un clivage : les deux domaines s'opposent l'un à l'autre.

Ce qui constitue (la menace de) la philosophie continentale est son approche ouverte du questionnement philosophique en tant que questionnement. Cette ouverture à l'investigation en profondeur s'oppose à l'« analyse » (c'est-à-dire la dissolution/résolution ou l'élimination/déni de problèmes jugés irréels ou faux) des questions de la tradition philosophique qui

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 142.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 248. L'image entraînant de Nietzsche sur le randonneur qui poursuit l'ascension d'un sentier de montagne alors que les marches s'effondrent sous ses pieds n'est pas incompatible avec l'esprit de l'expression employée ici par Heidegger.

résistent obstinément à l'analyse. La philosophie analytique, par contre, manifeste :

« une conception déflationniste de la philosophie — conception selon laquelle les problèmes philosophiques sont de faux problèmes, qu'il s'agit de dissoudre plutôt que de résoudre<sup>10</sup> »

comme l'écrit John Skorupski dans sa contribution à un très mince volume intitulé *Le progrès de la philosophie analytique*. À l'opposé de cette attitude de modestie facile et calculatrice, par son approche la philosophie continentale tend à intensifier les problèmes philosophiques (sous l'effet de la passion de Heidegger pour ce qu'il appelle « penser » aussi bien que de la grandiloquence stylistique qui caractérise Nietzsche ou, plus récemment, Jean Baudrillard).

Une prise en compte du rôle de la philosophie de la science (conçue dans le cadre de ces deux traditions) permet de mettre en valeur la distinction d'ordre méthodologique et stylistique entre le projet philosophique « déflationniste » de la philosophie analytique et l'enthousiasme des convictions de la philosophie continentale.

Pour envisager cette distinction (apparemment réductible à une simple question de tempérament) entre philosophie analytique et philosophie continentale, il importe de prendre en compte le rôle de la science. Sans se référer spécifiquement à l'influence de la science sur la pensée contemporaine, il est possible d'expliquer la philosophie analytique exactement de la manière dont Dummett le fait dans la citation ci-dessus : comme projet de clarification de la pensée en tant qu'elle est définie par le langage, la philosophie analytique se réduit ainsi à l'analyse du langage.

Ce que cette définition évacue, en particulier telle qu'elle apparaît chez Dummett, c'est que la question du référent cognitif n'est pas déterminée par l'analyse logique, mais par la

---

<sup>10</sup> John SKORUPSKI, "Why Did Language Matter to Analytic Philosophy?", dans : GLOCK, éd., *The Rise of Analytic Philosophy*, p. 77.

science occidentale contemporaine (et il faut insister sur le rôle du moment historique dans la détermination de l'autorité de la science puisque se trouvent exclues par exemple des sciences dépassées telles que celles qui dérivent de la doctrine des signatures [ homéopathie ] ou l'astrologie [ comme le rappelle ironiquement Feyerabend ], en plus de sciences non occidentales telles que la médecine ayurvédique ou l'acuponcture). La philosophie analytique est ainsi à la science ce que la philosophie scholastique était à la théologie.

La philosophie continentale se distingue de la philosophie analytique par son ouverture au questionnement, ce qui veut dire aussi qu'elle s'intéresse moins à fournir des solutions que de fournir un questionnement critique (y compris à celui de ses propres présuppositions ou préjugés). Mais cette focalisation sur le questionnement critique implique aussi, au moins en principe, que contrairement à la philosophie analytique, la philosophie continentale n'aspire pas à trouver sa justification rationnelle dans la science.

Curieusement, et peut-être contre toute attente, c'est en conséquence de cette dernière distinction que la philosophie continentale (et elle seule) se trouve idéalement placée pour conduire une réflexion sur la science. Cette revendication d'un privilège particulier et critique est l'une des affirmations les plus fortes de Martin Heidegger. Il effectue une double remise en question, celle de la domination de la logique en philosophie en tant que seul guide pour la pensée, et celle de la prétention de la science à penser ou conceptualiser sa propre nature. À propos de la volonté de puissance de ce que nous appellerions aujourd'hui la philosophie analytique, il écrit :

« La logistique passe actuellement en nombre d'endroits, avant tout dans les pays anglo-saxons, pour la seule forme possible de philosophie stricte, parce que ses résultats et ses méthodes sont d'un rapport sûr et immédiat pour la construction du monde technique. La Logistique commence ainsi actuellement, en Amérique et ailleurs, à

établir son emprise sur l'esprit, comme étant la véritable philosophie de l'avenir<sup>11</sup>. »

Pour Heidegger, les sciences sont inévitablement aveugles à leur propre nature. Sa thèse est que scientifiquement une science est incapable de conduire une investigation sur elle-même.

« Un homme ne trouvera jamais sur le chemin de l'histoire ce que c'est que l'histoire, pas plus qu'un mathématicien sur le chemin mathématique, c'est-à-dire par sa science, c'est-à-dire enfin dans les formules mathématiques, ne pourra jamais montrer ce que la mathématique est. L'essence de leur domaine — l'histoire, l'art, la poésie, la langue, la nature, l'homme, Dieu — demeure inaccessible aux sciences<sup>12</sup>. »

Inévitablement, nécessairement, les sciences restent « l'origine [ et ] demeure[nt] forcément obscure[ s ]<sup>13</sup>. »

Ainsi, comme on le sait, dans *La Crise* Edmund Husserl remet en question la raison scientifique au nom de l'idéal de la philosophie « scientifique » ou objective. Heidegger fait remarquer dans un passage bien connu que « la science ne pense pas<sup>14</sup> » et Friedrich Nietzsche déclare, de manière sans doute excessive, que la science moderne se caractérise en particulier par sa « stupidité » méthodologique<sup>15</sup>.

Et dans son *Par-delà bien et mal*, où Nietzsche fait appel au principe scientifique « du “minimum d'énergie” et du maximum de bêtise » (PBM §14). Nietzsche poursuit par une réflexion sur

<sup>11</sup> HEIDEGGER, *Qu'appelle-ton-penser?*, p. 34.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 98.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>14</sup> HEIDEGGER, *Was Heisst Denken?*

<sup>15</sup> « Die größte Masse geistiger Arbeit in der Wissenschaft verschwendet — auch hier noch waltet das Prinzip der größtmöglichen Dummheit. » Friedrich NIETZSCHE, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, Berlin, de Gruyter, 1980, Volume 11, p. 90 [les références ci-dessous aux KSA indiquent exclusivement le volume et le numéro de page].

ce qui était alors la « science » morale, c'est-à-dire la conception très utilitariste et que l'on dirait aujourd'hui rawlsienne d'une science pratique de la moralité — ce que Nietzsche appelle « l'histoire naturelle de la morale » — en tant que n'offrant rien de plus que de simples règles pratiques et par conséquent s'opposant en fait à l'idéal de la « science » et aux pures hauteurs de la « sagesse » — notons que l'essentiel de la science moderne est conçue de manière précisément *pragmatique* et tomberait donc sous le coup de la même condamnation — : « tout cela, je le répète, et même trois fois, n'est qu'astuce, astuce, astuce entremêlée de sottise, sottise, et sottise... » (PBM § 198). Il faut noter qu'avant l'étude historique et sociale de la science, la théorie critique, autre composante de ce que l'on désigne sous le terme de philosophie continentale, a largement mis en lumière l'idéologie sous-jacente à la pratique sociale des sciences de la nature<sup>16</sup>.

Cette attitude critique a une conséquence paradoxale et inattendue : la philosophie continentale peut poser en termes philosophiques la question de la nature de l'investigation scientifique, bien que la majorité de ceux qui pratiquent cette philosophie se préoccupent plus de questions d'ordre éthique, questions autres qu'épistémologiques ayant affaire à la découverte scientifique ou de la justification de la science<sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup>Cf. BABICH, *Nietzsche's Philosophy of Science: Reflecting Science on the Ground of Art and Life*, Albany, State University of New York Press, 1994, pp. 114 sq. et aussi BABICH, « « Un problema con cuernos... el problema de la ciencia misma ». Crítica de Nietzsche a la razón científica, » *Estudios Nietzsche: Nietzsche y la Ciencia*, 2008, pp. 13-52.

<sup>17</sup> Et c'est en effet ce qu'effectue la pensée continentale chez des auteurs tels que Nietzsche, Husserl et Heidegger, et même Derrida, Foucault et Lyotard. Cf. les nombreuses études de Patrick A. Heelan, Joseph J. Kockelmans, Theodore Kisiel, etc., ainsi qu'en allemand et en français celles de Rainer Bast, Pierre Kerszberg, Dominique Janicaud, Thomas Seebohm, etc. Pour une considération et des références plus complètes, cf. BABICH, « Continental Philosophy of Science » dans : Constantin BOUNDAS, éd., *The Edinburgh Companion to the Twentieth Century Philosophies*, Edinburgh, University of Edinburgh Press, 2007, pp. 545-558 ainsi que BABICH, «Continental Philosophy of Science: Mach, Duhem, and Bachelard» dans :



*La philosophie analytique : le destin d'une approche « déflationniste »*

L'histoire du mode analytique de la philosophie a été racontée par des auteurs allant de Michael Dummett et L. Jonathan Cohen en passant par Ronald Giere et Alan Richardson jusqu'aux travaux plus récents de Michael Friedman<sup>18</sup>. Dans le contexte anglo-saxon, ce que l'on appelle philosophie analytique s'est développé à partir de la philosophie dite du langage, qui cherchait à satisfaire les revendications logiquement empiriques du cercle de Vienne (et la forme de positivisme logique qu'il incarnait). La philosophie analytique est ainsi l'approche dominante en philosophie non seulement aux États-Unis et en Angleterre mais aussi dans l'ensemble du continent européen. On peut donc affirmer que la philosophie analytique domine dans le monde entier à notre époque d'uniformité mondialisée, marquant dans un contraste avec l'époque de l'après-guerre, contraste qui mérite réflexion.

C'est précisément cette tradition, représentée de manière exemplaire par Rudolf Carnap et d'autres réfugiés fuyant le fascisme<sup>19</sup>, qui s'est posée en opposition à ce qu'il y avait de capricieux (et surtout de vague) dans la tradition historique de la philosophie et de tout ce qui lui était associé — notamment Nietzsche et Heidegger mais aussi Sartre et Merleau-Ponty, et cette critique sera plus tard formulée contre Husserl — si l'on considère ce qu'il y a de commun entre Husserl et Frege dans l'emploi du langage aussi bien que les préoccupations épistémologiques tout à fait respectables de Husserl — serait pourtant à placer plutôt du côté de Frege que de celui de Heidegger. Cette distinction se trouvera effectuée par les aléas

---

Richard KEARNEY, éd., *Routledge History of Philosophy : Volume VIII*, Londres, Routledge, 2003, pp. 175-221.

<sup>18</sup> Cf. DUMMETT, *Les Origines de la philosophie analytique* et COHEN cité ci-dessous. Cf. aussi Ron GIÈRE et Alan RICHARDSON, *Origins of Logical Empiricism*, Minnesota, University of Minnesota Press, 1996 ; Michael FRIEDMAN, *Reconsidering Logical Positivism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999 et son *The Parting of the Ways*, Peterborough, Open Court, 2001.

<sup>19</sup> FRIEDMAN prête une attention particulière à cette question dans son *The Parting of the Ways*.

de l'histoire internationale à la suite de la Deuxième Guerre mondiale et plus tard déterminée par l'accession au pouvoir de la philosophie analytique en tant que programme supposément néo-kantien de reformulation délibérée de la philosophie sur le modèle de la science, ou au moins de l'analyse logique.

Les problèmes de la philosophie se trouveront désormais résolus par la clarification linguistique et l'analyse logique. Autrement dit, pour reprendre l'assertion analytique de Skorupski, ils seront « dégonflés » ou démasqués en tant que faux problèmes. Tout autre approche philosophique sera considérée comme déviante ou erronée et, étant donnée la domination institutionnelle du monde universitaire par la philosophie analytique, donc comme n'étant rien de plus qu'une *mauvaise* manière de faire de la philosophie. Il n'est donc pas surprenant que « *the establishment* » philosophique d'aujourd'hui, qui coïncide depuis maintenant assez longtemps avec le camp analytique, préfère refuser la distinction entre ces deux types de philosophie<sup>20</sup>.

---

<sup>20</sup> Alors que Stanley Cavell, chercheur analytique établi, trouve plaisir à ridiculiser la différence entre philosophie continentale et philosophie analytique, Brian Leiter va plus loin en prétendant ne pas savoir ce que c'est que la philosophie analytique (Leiter s'autoproclame continental, mais il ne peut le faire qu'en employant cette étiquette à la manière des analytiques pour indiquer une focalisation sur une figure de la philosophie continentale plutôt que sur un style ou une approche continentale). Puisque Leiter s'intéresse à Nietzsche, et que Nietzsche est un philosophe allemand (et que l'Allemagne est « continentale »), alors Leiter en déduit que, malgré sa propre formation analytique, il doit être lui-même un philosophe « continental ». D'autres critiques analytiques de publications philosophiques universitaires posent la question de la philosophie continentale en tant que telle (Hilary PUTNAM, Alexander NEHAMAS dans *Daedalus* en 1996). Mais la thèse de Leiter, selon laquelle la philosophie analytique serait de la philosophie continentale (mais en plus continentale que la philosophie continentale) — est de plus en plus courante. Dans une perspective européenne, cette question est encore plus pernicieuse, mais le mouvement vers la philosophie analytique est aussi fermement établi sur le continent européen que dans le monde anglo-saxon.

Ainsi, dans une perspective analytique, on soutient fréquemment qu'il n'existe pas de clivage purement et simplement stylistique entre philosophie analytique et philosophie continentale. Il n'y aurait rien d'autre que de *bonnes* et de *mauvaises* manières de faire de la philosophie. La *bonne* philosophie serait celle qui est bien écrite (le style d'écriture étant défini d'un point de vue analytique), bien formée, et prenant la forme de formules — ou clairement argumentée et par conséquent facile à comprendre (cette facilité de compréhension est aussi importante dans le monde universitaire que dans l'univers de la publicité et de la télévision), ce qui est bien sûr une question de clarté et d'argumentation, définies en tant que telles d'un point de vue analytique — c'est-à-dire aussi avec le dernier Quine et Davidson — d'un point de vue logique. La *mauvaise* philosophie est ainsi tout ce qui ne se conforme pas à ce modèle, en d'autres termes à tout ce qui est considéré comme de la « bonne » philosophie — surtout si cette « mauvaise » philosophie a la réputation d'être difficile à lire ou à comprendre : une philosophie pour mauvaises dents, comme aurait pu le dire Nietzsche.

Ce que cette défense de la clarté et de la simplicité passe sous silence, c'est que la mise en place de la tradition analytique a résulté d'une institutionnalisation plutôt que d'un véritable débat. Ce qui a assuré la domination de la profession de philosophe dont jouit maintenant cette tradition, ce n'est pas un triomphe de la clarté. Plutôt que le couronnement d'une élégante évolution de la philosophie qui constituerait une sorte de révolution copernicienne (ou galiléenne), la philosophie analytique est une révolution ordinaire de type kuhnien : celle d'un programme tactique. Retracer l'histoire de l'analyse logique permet de mettre en évidence le détail de ce programme<sup>21</sup>. Comme certains analystes pourraient eux-mêmes l'admettre, il

---

<sup>21</sup> Je fais référence à l'étude de Friedman sur Heidegger et Carnap, in GIERE et RICHARDSON, eds., *Origins of Logical Empiricism*, reprise et développée plus tard par FRIEDMAN dans son livre sur Heidegger, Carnap et Cassirer, *The Parting of the Ways*.

n'allait certainement pas de soi que ce qu'il fallait faire, c'était procéder à la manière de David Lewis ou de John McDowell plutôt que, par exemple, entreprendre une clarification idéologique des termes du projet de la raison des Lumières à la manière d'Adorno et de Horkheimer, etc.<sup>22</sup>

Le terme descriptif de philosophie « analytique » se réfère au langage et à la pensée, au jugement pratique ou évaluateur porté sur les arguments (en tant que plus ou moins convaincants) — et concerne donc la question de la vérité et de la recherche de la vérité. Comme on l'a déjà noté, la philosophie analytique partage cette focalisation avec la science. Mais ce qui rapproche surtout la philosophie analytique de la science c'est la logique et, dans le cas du langage, le déploiement de la logique est une question de clarté formelle. Ce qui a résulté de cette idée formelle, c'est un bouleversement fondamental (de la tradition, sinon du monde) : il suffirait d'éliminer l'ambiguïté pour que les problèmes philosophiques du passé se révèlent être autant de « faux-problèmes<sup>23</sup> ». Ceci conduit à la conclusion quasi-inévitable que ce que l'on appelait autrefois *philosophia perennis*, la philosophie analytique l'opère en décomposant ou littéralement en dissolvant la totalité de la tradition philosophique. En suivant le modèle de la science et — en apparence au moins — l'injonction de Kant invitant à engager la philosophie sur la voie d'une science, le moins que la philosophie analytique puisse promettre serait de faire progresser la philosophie — par opposition avec le réexamen traditionnellement répété du

---

<sup>22</sup> L'analyse linguistique et la théorie critique emploient des outils méthodologiques différents dans des contextes différents et à des fins différentes.

<sup>23</sup> Cf. Roy A. SORENSON, *Pseudo-Problems: How Analytic Philosophy Gets Done*, Londres, Routledge, 1993 pour une présentation enthousiaste de cette approche philosophique (il faut noter que l'auteur affine la définition donnée de la philosophie analytique en présentant sa propre approche comme étant fortement américaine ; si cette distinction lui semble s'imposer, c'est sans nul doute parce qu'il vit au Royaume-Uni). Cf. aussi SKORUPSKI, "Why did Language Matter to Analytic Philosophy?", dans GLOCK, éd., *The Rise of Analytic Philosophy*, p. 77.

même ensemble de problèmes auquel la philosophie se consacre depuis ses débuts.

Dans les soigneuses précisions que L. Jonathan Cohen apporte à l'extension nécessaire de la philosophie analytique au-delà des définitions susceptibles de trouver une fondation linguistique — ou logique — il a recours à ce qu'il appelle une « montée sémantique » (et une descente sémantique, par défaut). Ceci implique, pour reprendre le vocabulaire de la théorie des règles d'observation-correspondance, un mouvement du mot vers la chose — mouvement particulièrement délicat dans une perspective herméneutique, quand la « chose » en question n'est pas un objet empirique mais un concept, une convention ou un usage. Cohen caractérise cette même figure agressive de la philosophie analytique dans des termes plus clairs que ceux de la description de Skorupski — cette expression d'« approche déflationniste », qui se prête mieux à la citation — et par ce fait Cohen retrace les origines de cette agression jusqu'aux conflits qui caractérisaient le Cercle de Vienne.

« ...dans le Cercle de Vienne, les accusations d'absence de sens étaient monnaie courante dans les débats informels, surtout de la part de Schlick, Carnap et Waismann. Ce n'était pas seulement dû à ce que, par suite d'un argument portant sur la manière d'enseigner, les doctrines positivistes étaient considérées comme fermement ancrées dans les faits linguistiques et les doctrines métaphysiques étaient rejetées en tant que non-sens parce qu'invérifiables empiriquement. Même des collègues positivistes étaient susceptibles d'être accusés de préférer des formulations sans signification par des philosophes suffisamment convaincus que leur conception était la seule juste. Après tout, si l'on croit, comme le faisait Ayer, que toutes les propositions philosophiques importantes sont des vérités analytiques et que les vérités analytiques sont des tautologies linguistiques, on doit considérer qu'un rejet de la thèse philosophique que l'on défend est une sorte de

non-sens, quelque chose comme une contradiction logique<sup>24</sup>. »

Pour Cohen, qui nous rappelle la structure ou essence mathématique de tout système axiomatique, il n'est pas possible de prendre complètement au sérieux ce genre de dispute, précisément parce que le problème de la logique, comme Carnap et Schlick étaient forcés de le reconnaître, vient du fait qu'il peut exister (et qu'il existe effectivement) plus d'une sorte de système (ou schéma) logique. La force de cette concession tient à ce qu'elle fait appel aux mathématiques, y compris à la théorie des ensembles et à la géométrie avec ses métriques alternatives<sup>25</sup>.

#### *La prise de distance par rapport à la philosophie analytique*

Il peut sembler approprié de réitérer ici la remarque trop souvent entendue selon laquelle la philosophie analytique serait aujourd'hui bien plus avancée ou sophistiquée qu'elle ne l'était autrefois. Aujourd'hui certains vont jusqu'à soutenir que la modalité analytique constituerait la meilleure manière de « faire » de la philosophie continentale (à condition, bien entendu, que l'on soit prêt pour cela à se passer de ce qui dans l'approche continentale constitue la « philosophie »).

C'est que nous sommes supposés nous préoccuper de savoir ce dont nous parlons, et de savoir si nous voulons dire ce que nous disons — le moindre charme de cette préoccupation n'étant pas cet idéal référentiel et conceptuel propre et net (bien que peu exigeant) de clarté analytique, qui consiste lui-même dans le jeu entre les notions de ce qui est attendu et de ce qui est en tant que tel, en d'autres termes, et dans un autre sens, entre *de dicto* et *de se* — sans en fait *effectivement vouloir dire* quoi que ce soit de particulier. Ainsi nous parlons de chats, de chauve-souris — « Comment est-ce qu'être une chauve-

---

<sup>24</sup> L. Jonathan COHEN, *The Dialogue of Reason: An Analysis of Analytical Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1986, p. 31.

<sup>25</sup> COHEN, *The Dialogue of Reason*, p. 32.

souris ? » —, et de cerveaux dans des cuvettes de laboratoire, de « psychologie populaire » et de « physique populaire », et nous prenons soin d'employer exclusivement le féminin dans nos références (c'est aussi le cas dans les textes universitaires allemands, mais la langue allemande permet de combiner le masculin ou le féminin avec des néologismes terminologiques grammaticalement neutres). Le résultat de cette explosion linguistique de références délibérément non pertinentes est de nous permettre pour la première fois — et bien entendu seulement pour la circonstance — de prendre en considération le sens en tant que tel.

Tout ceci donne l'occasion de lectures très divertissantes mais ne nous mène pas très loin — et nous ramène une fois de plus au problème qui nous occupe — en ce qui concerne la référence au monde réel, et quand l'enjeu est aussi important qu'il l'est dans le cas de la science. C'est alors que le style, la tactique et le schéma analytiques rentrent droit dans le mur, sans toutefois que ceux qui les pratiquent en soient nécessairement conscients.

Le fait que l'on rentre dans le mur ou dans le non-sens ou, mieux encore en ce qui concerne l'analyse, dans l'idéal fantasmatique plus pur (et l'ambition plus curieuse) d'une approche « déflationniste » de la philosophie — grâce à laquelle, comme le remarque Bar-On, l'analyste *ayant rempli son programme* se retrouve en fin de compte avec « de moins en moins à analyser<sup>26</sup> » — est manifesté par la perpétuation geignarde des choses comme elles sont. C'est ainsi qu'arrive la fin du monde : une mort par surchauffe que Nietzsche, philosophe connu pour son approche non-analytique, appelle le nihilisme, terme repris par Tzvetan Todorov dans sa critique du scientisme<sup>27</sup>.

Et pourtant, comme on le dit souvent, on chercherait en vain un pratiquant de la philosophie analytique classique (ou un

---

<sup>26</sup> BAR-ON, "Wittgenstein and Post-Analytic Philosophy", p. 260.

<sup>27</sup> Tzvetan TODOROV, *Mémoire du mal, tentation du bien*, Paris, P. Laffont, 2000.

pratiquant convaincu de l'ancienne conception de la philosophie de la science). Le problème se réduirait donc à une chimère. La philosophie analytique, à ce qu'il semblerait, est depuis longtemps dépassée. La philosophie analytique en tant que modalité restrictive ? Le recours à la méthode dans la philosophie de la science ? Qui aujourd'hui ne les rejetterait ? — pourrait-on se demander non sans une certaine satisfaction.

De fait, il y a maintenant un certain temps qu'a paru un recueil classique intitulé *Post-Analytic Philosophy*. Ses auteurs (présupposés post-analytiques)<sup>28</sup> comprennent Hilary Putnam, Richard Rorty, Tom Nagel, Donald Davidson, Thomas Kuhn (et bien sûr Stanley Cavell), etc., chacun desquels a abjuré et continue de le faire, dit-on, la philosophie analytique avec tous ses travaux — et s'est trouvé à ce titre couvert d'éloge pour son intégrité intellectuelle. Il est pourtant évident que, si l'on considère que ce qui compte en termes d'analyse c'est le style, le style analytique et justement pas — comme selon l'idéal formel — la substance ou le contenu. Pas un seul de ces auteurs n'a quoi que ce soit de post-analytique et pas un seul d'entre eux ne pourrait être considéré comme faisant de la philosophie « continentale ». Il est après tout parfaitement possible d'être

---

<sup>28</sup> Ceci est d'une importance centrale. Comme j'ai noté ci-dessus, c'est la présupposition (incontestée) du livre d'Isabelle THOMAS-FOGIEL, *Référence et autoréférence* où elle met très justement l'accent (quoique ce n'est pas son intention de le mettre) sur le fait qu'on limite la référence seulement aux termes qu'on trouve signifiants, habitude avec laquelle Thomas-Fogiel est en plein accord. Elle ne cite pas, ou le fait seulement en passant, les noms et les termes qui ne sont pas au courant dans la philosophie analytique « mainstream » ou même dans la France d'aujourd'hui. Ceci dit, je souligne que l'étude de Thomas-Fogiel est une étude excellente du thème choisi, thème depuis longtemps annoncé dans la philosophie : c'est le thème de la mort supposée et de temps en temps annoncée de la philosophie. Cette mort, elle le démontre, est très volontairement embrassée par la philosophie analytique, étreinte tout à fait raisonnable, comme j'ai démontré ici, étant donné son projet de se calquer sur une image de la science, limitant autant que possible cette image à la science naturelle. La philosophie analytique, tout comme un patient absorbé par le confort autoréférentiel de la psychanalyse, voudrait être tout sauf la philosophie.



un philosophe anti-analytique, comme l'était sans aucun doute Richard Rorty, sans devenir pour autant un « philosophe continental<sup>29</sup> ». Il faut noter qu'il est possible de rester fidèle à l'idéal analytique (qui est dans une large mesure une question de formation ; Rorty, comme Charles Taylor par exemple, avait une formation analytique) tout en abandonnant le programme analytique — ce qui constitue une stratégie cruciale de survie alors que les défenseurs traditionnels de ce programme (Cavell, Putnam, Nagel, Davidson) en ont, de différentes manières, reconnu les failles.

Cette confiance vertueuse dans le fait accompli est caractéristique des élites dont le pouvoir est établi, et pour la critiquer il suffirait de recourir à un « argument » typique consistant à remettre en question la définition fournie. Soit l'assertion X (X étant l'analyse). Rétorquons que la philosophie analytique est en fait et tout aussi bien -X. Ainsi la philosophie analytique (X) est aussi quelque chose d'autre -X (« X » incluant aussi son contraire — dans ce cas la philosophie continentale) et, pour éviter la contradiction, concluons qu'il s'agit d'une question de définition ou d'extension du champ<sup>30</sup>.

Telles sont les tactiques analytiques : elles éludent la question et déplacent le débat vers un terrain formel (analytique), le tout en parfaite bonne conscience (mais peut-être pas en toute bonne foi). Parler d'une philosophie de la science supposée « postmoderne » (si ce n'est de science postmoderne), de la fin de la philosophie, et en particulier de la philosophie analytique, c'est une exagération à la manière de Francis Fukuyama. Car s'il est vrai que nous vivons en ce début de siècle une époque riche en péripéties d'ordre politique ou autre et que nous sommes tenus idéologiquement, au moins par convention populaire, de

---

<sup>29</sup> Comme nous le verrons de manière plus précise ci-dessous, le style analytique en tant que tel se réduit quasiment à l'idéal de clarté dans l'expression.

<sup>30</sup> Pour un exemple excellent (et admirable) de ce type d'approche par démarcation, cf. P.M.S. HACKER, « The Rise of Twentieth Century Analytic Philosophy, » dans : GLOCK, *The Rise of Analytic Philosophy*, p. 52.

faire preuve de pluralisme et d'ouverture aux idées nouvelles, aux perspectives différentes des nôtres sur l'Occident et l'Orient, et à d'autres idéologies, s'il est vrai que nous vivons de bon ou de mauvais gré dans un monde « postmoderne », il n'en reste pas moins que ni Rorty ni à coup sûr Derrida ni le démon sans nom de la non-pertinence, de l'irrationalisme ou du relativisme n'ont de véritable influence sur la philosophie analytique<sup>31</sup>. Et ce ne sont pas des spécialistes de cette sorte d'« irrationalisme » (autrement dit de philosophie de style continental alias herméneutique)<sup>32</sup> qui se trouvent engagés par les universités aux rares postes qui demeurent offerts en philosophie. Les départements de philosophie dominants restent analytiques et quand ils ont des postes à attribuer, même quand il s'agit de postes d'histoire de la philosophie explicitement consacrés à des penseurs entrant plus ou moins dans le cadre de la philosophie continentale (tels que Husserl, très rarement Heidegger, jamais exactement Nietzsche), ils choisissent soit des philosophes analytiques nouvellement formés, soit des analytiques en nouveaux habits (tels que des phénoménologues britanniques ou des analytiques formés à l'allemande — ceux-ci étant encore plus amusants que ceux-là). Et si (entre toutes les sous-disciplines de la philosophie) la philosophie de la science n'est pas non-analytique, on ne peut dire non plus que la philosophie de la science soit postmoderne (certainement pas à l'état de fait et encore moins en puissance).

---

<sup>31</sup> Selon les lecteurs analytiques tels que Gary Gutting ou Ian Hacking, contrairement à Derrida, Foucault a eu une influence sur la philosophie analytique. Il n'est pas certain que les lectures analytiques constituent une approche adéquate du travail de Foucault. Les études foucaaldiennes ont connu des difficultés, à commencer par des traductions inégales, mais bénéficient aussi d'un certain nombre d'avantages — Foucault présente de l'intérêt pour les lecteurs hors du champ de la philosophie, surtout pour ce qui concerne les sciences sociales — ce qui rend les comparaisons difficiles.

<sup>32</sup> C'est surtout le cas du type de philosophie de style continental qui est lié non pas aux théories « douces » de l'éthique ou du monde politique (théorie critique, etc.), mais à des sujets qui empiètent sur les plates-bandes de la philosophie analytique, tels que l'épistémologie, la phénoménologie de Husserl et l'herméneutique (avec Nietzsche et Heidegger).

*Le clivage entre philosophie analytique et philosophie continentale : la différence et la question de l'annexion*

Si je soutiens qu'il y a effectivement une différence entre approches analytique et continentale de la philosophie, ce n'est pas parce que cette distinction serait évidente et pas non plus simplement parce qu'en tant que professeur de philosophie je suis soumise aux conditions d'une profession dominée par cette fatigante distinction, mais parce que prétendre que ce clivage n'existerait pas est politiquement manipulateur et constitue une étape importante de l'appropriation analytique de l'apparence ou à la fantaisie (et pas de la substance) de la philosophie continentale. Mais pourquoi cette volonté de la part des analytiques de s'approprier les thèmes de la philosophie continentale ? La réponse la plus simple serait que la philosophie analytique a épuisé ses ressources, une réponse plus approfondie et beaucoup plus intéressante serait que la philosophie continentale est excitante ; c'est pourquoi elle attire, entre autres, étudiants avancés et maisons d'édition. Mais pour ceux qui ont passé tout leur temps à nier l'existence d'une différence entre philosophie analytique et philosophie continentale, il se révèle impossible de répondre à cet intérêt pour la philosophie continentale sans recourir à la stratégie quelque peu malhonnête mais manifestement couronnée de succès consistant à « découvrir » que ce que l'on fait depuis toujours c'est bel et bien de la philosophie continentale. Et c'est exactement ce que la philosophie analytique est en train de faire.

La différence entre le style dit analytique et le style dit continental en philosophie repose sur la problématique controversée de l'idéologie et du goût. Quelles questions reconnaissons-nous (ou préférons-nous reconnaître) comme légitimes ou authentiquement philosophiques et par quels moyens reconnaissons-nous de poser ces questions ? La différence entre philosophie analytique et philosophie continentale est ici celle entre « déflation des questions » et réflexion sur ce qui fait qu'une question mérite d'être posée, comme le dirait Heidegger. Cette différence concerne aussi la

formation des philosophes (sa profondeur et son étendue, ou bien son absence délibérée) et est une question de définition. Ainsi les prétentions à dissoudre cette différence (qui sont supposées nous mener au meilleur des mondes en « se contentant de faire du bon travail » ou en ne parlant que de « bonne » — et, par exclusion, de « mauvaise » — philosophie), rétablissent la même distinction de manière plus insidieuse et plus chargée de jugements de valeur. Et pourtant nier toute différence entre ces deux modalités de la philosophie présente un avantage considérable, puisqu'une fois le déni établi, il devient possible de rejeter le style continental de la philosophie comme étant mauvais ou n'étant « tout simplement » pas de la philosophie, ce qui est nécessaire à la fois pour justifier le manque d'attention pour le travail accompli par les philosophes dans le cadre de la tradition contemporaine de la philosophie continentale et, ce qui est encore plus important, parce que la philosophie analytique entend traiter de thèmes qu'elle abandonnait jusqu'ici aux modes de pensée continentaux. Ce processus d'annexion suit fermement son cours. En plus des jugements autoproclamés et manifestement intéressés qui se répandent sur Internet<sup>33</sup> et selon lesquels les écoles analytiques

---

<sup>33</sup> Cf. le « guide » des études graduées de philosophie continentale aux États-Unis de Leiter. Le site internet en question a engendré une controverse (l'APA [American Philosophical Association] a critiqué ce site et un débat de débat s'est développé à propos du site de la Society for Phenomenology and Existential Philosophy, société d'orientation continentale qui ressemble de plus en plus à l'APA, etc.). Le site de Leiter soutient l'idée selon laquelle les meilleurs endroits où « faire » de la philosophie continentale sont les départements de philosophie analytique — qui ne se trouvent pas nécessairement dans l'« Ivy League » [universités les plus anciennes et les plus prestigieuses], d'où l'hostilité de l'APA (qui prend toujours le parti des universités prestigieuses). L'idée de Leiter est que la philosophie continentale est une question de thèmes ou de figures (c'est ainsi que Leiter lit Nietzsche, à la manière de Clark, Schacht et Richardson) plutôt que de style ou d'approche (c'est ainsi que Deleuze, Derrida, Heidegger ou Allison ou Janicaud lisent Nietzsche). Cette conviction sous-tend (encore une fois) l'affirmation selon laquelle la philosophie analytique serait de la philosophie continentale. Il n'est donc pas surprenant que, dans une agressive réponse critique à la critique que David HOEKHEMA présente

offriraient aux étudiants les meilleures occasions d'étudier la philosophie continentale, il existe quant à l'interprétation de Nietzsche, Heidegger, Levinas et Foucault<sup>34</sup> des traditions analytiques établies.

Si appréciable qu'il puisse sembler au premier abord, l'intérêt accru des analytiques pour les philosophes « continentaux » (non seulement Nietzsche mais aussi ceux que l'on désigne traditionnellement sous le terme de continental) n'indique en aucun cas un tournant continental dans la philosophie analytique, mais plutôt une annexion qui ne prend pas ses responsabilités et, ce qui est crucial, qui manque de rigueur (c'est-à-dire de complexité) d'un mouvement authentiquement historique et interprétatif. Le cas des études nietzschéennes n'est pas particulièrement probant, puisque les philosophes analytiques ne prennent de Nietzsche que ce qui leur convient et s'abstiennent de s'interroger sur le reste, qu'ils écartent comme étant indéfendable (selon la tactique analytique habituelle) tout en soutenant que Nietzsche en aurait fait autant lui-même (s'il avait eu suffisamment de bon sens pour cela — ce qui n'est manifestement pas le cas, d'où le succès rhétorique contrefactuel de cette affirmation). Mais traiter la philosophie de Nietzsche non pas selon ses propres termes, avec leur complexité propre, mais selon les normes de l'exigence logique

---

du recueil d'essais de Bruce WILSHIRE, *Fashionable Nihilism* (in *Notre Dame Philosophical Review* du 4 octobre 2002), Leiter aille jusqu'à se présenter comme un « philosophe continental » persécuté pour pouvoir récuser comme prétendument « anti-continentales » les critiques de son site internet faites par Wilshire et par Hoekhema.

<sup>34</sup> En plus de la clarification analytique de Heidegger établie depuis longtemps par Hubert Dreyfus, il existe des études analytiques reconnues (Charles Guignon, Hermann Philippse, etc.). Nietzsche a longtemps été traité avec méfiance par des pourvoyeurs de philosophie analytique tels que Arthur Danto et Bernd Magnus, mais avec le livre de Maudemarie Clark, *Nietzsche and Truth*, cette tendance est devenue dominante (chez des universitaires comme Lanier Anderson, Christoph Cox et Rex Welshon), etc., sans compter les cas extrêmes tels que ceux de Leiter d'une part et de John Richardson d'autre part. En ce qui concerne Levinas, la prise en compte la plus analytique présentée jusqu'ici est celle de Critchley.

ou les discours acceptés du moment ne peut rendre justice à Nietzsche (de même qu'un tel traitement stérilise Adorno, Heidegger, et tant d'autres, même si c'est de manière différente dans chaque cas, comme autant de variétés différentes de *Todtschweigerei*).

Constituée dans le cadre du champ d'application institutionnelle de la tradition analytique — champ qui va de l'Europe continentale au Royaume-Uni, à l'Amérique et au reste du monde, Allemagne et France comprises — la philosophie continentale reflète de plus en plus précisément les valeurs et les intérêts que la philosophie analytique lui assigne<sup>35</sup>. La philosophie analytique définit ainsi son vocabulaire, ses normes de rigueur, sa focalisation et son *style* comme étant les seuls valables pour les questions cruciales de la philosophie<sup>36</sup>. Ce dont il s'agit, c'est de la validation du travail de qualité (légitime et utile) en philosophie. Cette validation et elle seule constitue la différence entre bonne écriture (ou écriture claire) et mauvaise écriture (ou écriture peu claire), et cette dernière se trouve condamnée comme étant obscure c'est-à-dire *non* transparente à l'esprit du lecteur, *non* préalablement disponible à la lecture ou

---

<sup>35</sup> Peut-être paradoxalement, l'une des conséquences de cette même conviction institutionnelle est que la quasi-totalité des universitaires contemporains d'orientation continentale, *contrairement à* Nietzsche (et, ce qui mérite d'être noté, contrairement aussi à Husserl ou à Heidegger), s'intéressent plus à des questions de vulgarisation éthique et politique (autrement dit, à dire aux gens et à ce qu'ils doivent faire) qu'à des questions concernant la vérité et le mensonge ou les relations entre art et connaissance ou entre science et philosophie. Dans ce sens, pour opposer une réserve nietzschéenne à l'éthique fondatrice de Levinas, une inversion du principe organisateur maintient intacte la même distinction.

<sup>36</sup> Notons encore une fois que Leiter recourt à la convention analytique qui consiste à réduire la différence entre types de philosophie à une différence entre « mauvais » et « bon » travail ou « travail de qualité » en « philosophie continentale » et à définir la bonne philosophie continentale comme étant celle que pratiquent les universitaires de formation analytique dans les départements de philosophie analytique.

au commentaire d'un texte<sup>37</sup>. C'est ainsi que ceux qui pratiquent la philosophie dite continentale, parfois désignée par le terme de philosophie « européenne contemporaine », se trouvent aussi marginalisés en termes professionnels en Europe (sur « le continent ») que dans les pays anglo-saxons. Comme le font remarquer nos collègues européens, le type de philosophie professionnelle qui se trouve maintenant pratiqué (ou plutôt qui est maintenant désirable) en Europe continentale est celui que l'on peut trouver à Cambridge (qu'il s'agisse de la ville anglaise ou de son éponyme américaine). Cette marginalisation s'explique par de nombreuses raisons, mais la plus évidente est peut-être le scientisme universel qui caractérise notre époque d'information technoscientifique, manifesté par le prestige encore jamais contredit des approches analytiques logiques et linguistiques de la philosophie et par l'importance croissante de la science cognitive dans le même domaine.

Il s'agit d'une question de style. Quand la philosophie analytique est la seule approche ou le seul projet stylistique reconnu, elle gouverne le monde universitaire (qui dans notre configuration culturelle, devient le seul lieu où survit encore la philosophie) et la philosophie analytique en vient à tout englober dans son propre point de vue conceptuel ou, pour reprendre un terme nietzschéen, dans sa propre perspective ou conviction (autrement dit dans le préjugé analytique).

Il n'est pas certain que si Nietzsche — qui n'avait aucune affiliation institutionnelle — vivait aujourd'hui, dans un monde

---

<sup>37</sup> Pour une considération des contours et enjeux politiques de cette opposition, cf. mon essai sur l'exposé politiquement motivé d'Alan Sokal sur toutes les « théories » non validées par ce type de certification scientifique. Qui valide les validateurs ? Et comment pouvons-nous oser poser cette question ? Voir le chapitre ci-dessous et BABICH, « Sokal's Hermeneutic Hoax: Physics and the New Inquisition, » dans : BABICH, éd., *Hermeneutic Philosophy of Science, Van Gogh's Eyes, and God*, Dordrecht, Kluwer, 2002, pp. 67-78. Voir aussi Paul BRAFFORT, « Conscience et réflexivité dans le dialogue de la Science et de la Littérature » [http://www.paulbraffort.net/science\\_et\\_tech/physique\\_et\\_autres\\_sciences/sciences%20humaines/cse\\_et\\_reflexivite.htm](http://www.paulbraffort.net/science_et_tech/physique_et_autres_sciences/sciences%20humaines/cse_et_reflexivite.htm).

de l'édition dominé par le marché, que ses livres seraient publiés même par des presses universitaires publiques.

*De la vérité (et du mensonge) complexe de Nietzsche au discours de Heidegger sur le langage comme parole*

Dans la plupart des définitions données de la philosophie analytique, l'approche « déflationniste » de la philosophie décrite au début du présent essai apparaît de manière évidente, de même qu'une certaine arrogance vis-à-vis des approches continentales de la philosophie. Ainsi de cette définition par démarcation :

« Pour que le terme de philosophie analytique soit utile en termes de classification, il ne doit pas se contenter de distinguer la philosophie occidentale authentique des réflexions de sages ou prophètes-philosophes tels que Pascal ou Nietzsche et des obscurités de métaphysiciens spéculatifs tels que Hegel, Bradley ou Heidegger<sup>38</sup>. »

Par ce geste flegmatiquement polémique, Nietzsche se trouve réduit au statut de prophète (aux côtés d'un penseur religieux !) et Heidegger est injustement qualifié de métaphysicien, lui qui rejette constamment cette étiquette.

Il n'est pas vrai que la philosophie continentale ne se préoccupe pas du langage. Ce dont elle ne se préoccupe pas, c'est d'analyse logique — et elle semble appeler à une réflexion sur l'obscurité. C'est ainsi que Heidegger peut écrire :

« La parole parle cependant qu'elle dit, c'est-à-dire montre. Son dire tire sa source de la Dite un jour parlée et jusqu'à ce jour encore imparlée, qui traverse et lie le tracé-ouvrant de la parole en son déploiement. La parole parle cependant que, monstre, portant en toutes les contrées du venir en

---

<sup>38</sup> HACKER, « The Rise of Twentieth Century Analytic Philosophy », p. 52.



présence, elle laisse à partir d'elles chaque fois apparaître et se défaire l'éclat de ce qui vient en présence.<sup>39</sup> »

Heidegger est bien conscient que ce style d'écriture l'expose à l'accusation de manque de clarté, et il recourt manifestement au style réductif qui lui est propre :

« La parole même est la parole. L'entendement mis en condition par la logique, l'entendement qui calcule tout — ce qui le rend en général si sûr de lui — nomme une proposition de ce genre une insignifiante tautologie. Se borner à la répétition : la parole est parole, comment cela peut-il nous mener plus loin ?<sup>40</sup> »

Heidegger répond à cette question critique en affirmant que, précisément, le progrès *n'est pas* son but: « Mais il ne s'agit pas d'aller plus loin. (*Wir wollen jedoch nicht weiterkommen*)<sup>41</sup>. » Pour lui, la passion de la nouveauté et des dernières découvertes constitue une tendance de l'époque moderne à la distraction et est sans pertinence quant à la pensée elle-même, et en particulier quant à la philosophie<sup>42</sup>. Heidegger est un défenseur infatigable de l'absence de caractère pratique — de l'inutilité — de la philosophie [« on ne peut rien faire avec la philosophie<sup>43</sup> »] — mais c'est pour une raison très provocatrice : « étant entendu que nous, nous ne pouvons rien en faire, ce n'est pas finalement la philosophie qui fait quelque chose de nous, à supposer que nous nous engageons en elle<sup>44</sup>. » Cette réflexion est extraordinaire : elle contient quelque chose

---

<sup>39</sup> HEIDEGGER, « Le chemin vers la parole » in: *Acheminement vers la parole*, trad. Jean BEAUFRET, Wolfgang BROKMEIER, et François FEDIER, Paris, Gallimard, 1976, pp. 241-242.

<sup>40</sup> HEIDEGGER, « La parole » in: *Acheminement vers la parole*, p. 14.

<sup>41</sup> *Ibid.*

<sup>42</sup> HEIDEGGER conclut ainsi par une déclaration également gnominique: « Nous aimerions seulement tenter d'arriver une fois là même où déjà nous avons séjourné. » *Ibid.*

<sup>43</sup> HEIDEGGER, *Introduction à la métaphysique*, trad. Gilbert KAHN, Paris, Gallimard, 2000 [ 1958 ], p. 24.

<sup>44</sup> HEIDEGGER, *Introduction à la métaphysique*, p. 25.

qui nous saisit quand nous considérons la nature de la philosophie et quand nous pensons la pensée elle-même, en particulier la pensée de la vie.

Hannah Arendt nous rappelle la rumeur sur « la souveraineté de Heidegger entre les enseignants ». Ce qu'elle (et ses camarades d'études) veut dire par là reflète la passion de la pensée en tant que prise en compte radicalement nouvelle et créative de ce qui invite à la réflexion (ce qui « appelle à penser ») et s'exprime sous la forme d'une invitation : « on peut peut-être apprendre à penser<sup>45</sup>. » Selon Arendt,

« la rumeur sur la souveraineté de Heidegger entre les enseignants n'était rien d'autre que ceci : dans son enseignement les trésors de la culture du passé, que l'on croyait morts, retrouvent la parole et se révèlent comme proposant des choses entièrement différentes de ce que l'on croyait<sup>46</sup>. »

C'est ainsi qu'Arendt parle de la possibilité d'apprendre à penser comme possibilité qui nous est réservée et qu'elle nous rappelle ce que Heidegger dit de la philosophie :

« Philosopher, c'est questionner sur ce qui est en dehors de l'ordre. Cependant, étant donné que, comme nous n'avons encore fait que l'indiquer, ce questionner produit un choc en retour sur lui-même, ce qui est en dehors de l'ordre, ce n'est pas seulement ce sur quoi on questionne, c'est aussi le questionner lui-même. Cela veut dire que ce questionnement n'est pas au bord du chemin, de sorte que nous pourrions un beau jour tomber dessus inopinément, voire par mégarde. Il ne se tient pas non plus dans l'ordre habituel de la vie quotidienne, de sorte que nous y serions amenés par force en raison de quelconques exigences, voire de quelconques prescriptions. Ce questionner ne se trouve pas non plus dans le domaine où, de façon pressante, il est

---

<sup>45</sup> Hannah ARENDT, « Martin Heidegger a quatre-vingts ans », dans : *Vies politiques*, Paris, Gallimard, 1974, pp. 309-310.

<sup>46</sup> Ibid.

pourvu et donné satisfaction aux impérieux besoins du jour. Le questionner lui-même est en dehors de l'ordre. Il est entièrement libre et volontaire, établi pleinement et expressément sur une base secrète de liberté, sur ce que nous avons appelé le saut. Nietzsche dit encore « La philosophie... c'est la vie libre et volontaire dans les glaces et la haute montagne » (XV, 2). Ainsi, nous pouvons maintenant dire, philosopher, c'est un questionner extraordinaire, en dehors de l'ordre (*ausserordentlich*), sur ce qui est en dehors de l'ordre (*das Ausserordentliche*)<sup>47</sup>. »

Ce qui caractérise avant tout la pensée, c'est qu'elle *ne cherche pas* à progresser, et pour Heidegger la philosophie est tout sauf une « solution à des problèmes », pour reprendre l'influente (et très positiviste) définition de Karl Popper. La pensée philosophique, qui pour Heidegger doit être distinguée de la pensée pratique ou du questionnement de type scientifique, illustre le questionnement en tant que recherche d'une compréhension plutôt que d'une réponse. Pour lui la philosophie reste là où elle trouve son origine : dans l'émerveillement. Cet émerveillement, plutôt que de le détruire ou de l'étouffer sous des réponses toutes faites, si cohérentes et claires qu'elles puissent être, la philosophie cherche à le laisser vivre en nous.

Les sujets dont traitent les manières continentale et analytique de philosopher peuvent sembler similaires, mais leurs approches stylistiques et les questions qu'elles posent sont différentes. La philosophie continentale avec ses nombreuses variantes, et malgré son récent affaiblissement lié à sa soumission à la perspective dominante de la philosophie analytique, s'efforce de garder toujours à l'esprit le sens de la philosophie en tant qu'amour de la sagesse. L'objet de cette recherche de la sagesse, c'est le sens tel qu'il est compris par les êtres vivants. Ainsi l'on dit souvent que l'objet de la philosophie c'est le sens de la vie. Quand la philosophie analytique se préoccupe de questions morales, elle cherche à formuler des

---

<sup>47</sup> HEIDEGGER, *Introduction à la métaphysique*, p. 25.

règles et des méthodes pour résoudre des problèmes. Les approches continentales de ces questions morales — illustrées par exemple par Nietzsche et sa critique généalogique de la moralité — consistent à mettre en évidence les paradoxes que présentent ces questions, de manière à ce que des termes apparemment simples tels que la bonté se révèlent chargés d'attitudes intéressées et que ce qui semblait jusque-là incarner des motifs altruistes se manifeste au contraire comme de l'égoïsme, et c'est pourtant ce caractère intéressé qui se révèle être l'essence du comportement altruiste.

En plus de sa caractérisation plus exigeante du sujet de la philosophie — comme sens de la vie et de l'être humain, né de l'histoire, incarnant des valeurs et limité par les contingences de l'horizon culturel et historique qui lui est propre, etc. — la philosophie continentale a aussi une conception nettement différente du langage. Pour les penseurs continentaux, le langage est inséparable de la rhétorique, de la métaphore, du contexte, de l'histoire et, ici aussi, de la vie. Pour citer l'amusante remarque de Nietzsche sur cette limitation dans *Aurore*, il n'existe pas de lieu à partir duquel nous puissions regarder le monde tel qu'il nous apparaîtrait si nous *ne portions pas* notre tête avec nous. Il n'existe aucun moyen de réaliser le fantasme d'un « point de vue de nulle part », désincarné et entièrement objectif, ni de prétendre porter sur le monde le regard d'un dieu. Pour le penseur continental, l'idéal de l'objectivité est lié à la perspective du sujet. Ce qui est objectif est donc subjectif : perspective sur l'objet à partir du point de vue du sujet.

*Comment faire ? — au lieu d'une conclusion ?*

Dissoudre la discipline universitaire dans le cadre de laquelle on travaille présente un grave inconvénient : celui de se retrouver en fin de compte sans rien à quoi penser ni de quoi parler. C'est le danger qu'il y a à construire sa profession sur le modèle des sciences, dont l'objectif, au moins l'objectif de principe à long terme, est de tout expliquer. C'est l'ambition

de « connaître l'esprit de Dieu », quant au but de la science (pour citer Patrick Aidan Heelan qui reprend de son part l'expression de Stephen Hawking, irritante chez ce dernier par son manque, bien en accord avec le scientisme, de raffinement) — et il ne s'agit pas d'une simple expression négative, au sens où Gödel aurait pu l'employer. Pour parler de manière banale, le philosophe en arrive de par sa pratique à éliminer son propre emploi (il ne s'agit pas ici d'une simple redondance cognitive) et ainsi à renoncer à la philosophie — non pas, bien sûr, dans le sens où la Bible dénonce la philosophie en faveur de l'authentique connaissance du Seigneur, mais en tant que cadre trop restreint entaché par les erreurs passées et hors duquel le philosophe, telle une mouche prise dans une bouteille et cherchant à en sortir, aurait finalement établi un exact plan de vol.

Pour parler plus sérieusement, et pour formuler un plus grave reproche, il est clair que la capacité de résoudre les problèmes de la philosophie — de connaître l'esprit de Dieu — ne veut pas nécessairement dire que tout ait un sens, parce que ce qui fait sens ne peut le faire que dans le cadre d'un système conceptuel ou cognitif particulier (et cette restriction s'applique tout aussi bien à Davidson ou à MacIntyre qu'à Nietzsche).

Quel est le sens de la vie ? Quel est le sens de la mort ? Vastes questions typiquement « continentales » — ce qui n'a pourtant guère arrêté les philosophes analytiques, même s'ils s'intéressent plus aux paradoxes ou au libre arbitre qu'aux questions de la vie et de la mort.

Quel est le sens de l'amour ? Comment est-il possible de philosopher sur Dieu, la liberté, le sujet, la vérité et le mensonge ? Les philosophes analytiques qui écrivent sur ces questions — et ils sont beaucoup plus nombreux à le faire que l'on pourrait le supposer même en se basant sur ce qu'ils disent d'eux-mêmes et de leur vie — produisent par exemple de

lourds volumes sur l'amour<sup>48</sup>. Mais qu'est-ce que l'amour ? Qu'est-ce que l'abondance et la générosité, l'indulgence et la gratitude ? L'amour pour un enfant est-il différent de l'amour pour un parent, pour un homme ou pour une femme, un bel ami, un compagnon intelligent, comme le pense Aristote ? Commencer à s'interroger sur l'amour requiert tout le manque de clarté et tous les paradoxes de l'amour lui-même, ce que Gillian Rose, au terme d'une vie inspirée par la souffrance et la perspective d'une mort pour elle si proche et si certaine, appelle le « travail de l'amour<sup>49</sup> ». Dans certains des derniers chapitres de son livre-interview, *The Rivers North of the Future*, Ivan Illich pose lui aussi cette même et difficile question de l'amour<sup>50</sup>. Il y a quelque chose de frustrant à suggérer qu'il faut embrasser et préserver la complexité, et pourtant, si l'on présentait une définition de l'amour qui ne soulignerait pas sa très paradoxale et insaisissable essence<sup>51</sup>, on n'aurait même pas commencé à penser l'amour, encore moins d'en rendre compte en termes philosophiques.

Et Dieu ? Que voulons-nous dire quand nous parlons d'un être défini comme se trouvant absolument au-delà de toute compréhension humaine ? Est-il possible de penser Dieu ? À quoi pensons-nous quand nous pensons le faire ? Pouvons-nous

---

<sup>48</sup> De Roger Scruton et Irving Singer à Robert Solomon, Harry Frankfurt, et ainsi de suite.

<sup>49</sup> Gillian ROSE, *Love's Work: A Reckoning with Life*, New York, Schocken, 1996. Cf. ma note sur ce thème in BABICH, « Nietzsche et Eros entre le gouffre de Charybde et l'écueil de Dieu: La valence érotique de l'art et l'artiste comme acteur — Juif — Femme, » trad. Isabelle WIENAND, *Revue Internationale de Philosophie*, 211/1, 2000, pp. 15-55.

<sup>50</sup> Cf. Ivan ILLICH, entretiens avec David CAYLEY, *The Rivers North of the Future: The Testament of Ivan Illich*. Toronto, House of Anansi Press, 2005. Je pose certaines de ces mêmes questions et j'aborde certaines (sinon la totalité) de ces complications, sans bien sûr les résoudre, dans mon essai mentionné ci-dessus, « Nietzsche et Eros entre le gouffre de Charybde et l'écueil de Dieu ».

<sup>51</sup> Pour une considération de ce paradoxe essentiel dans la poésie grecque antique, cf. *Eros the Bittersweet*, Londres, Dalkey Press, 1998, d'Anne CARSON, elle-même poète et penseur.

concevoir une divinité, un être plus grand que tout de ce que nous puissions imaginer, un créateur infini et tout-puissant du monde et de tout ce qu'il contient, et qui trouve sa propre source en lui-même ? Ou bien, comme se le demande Nietzsche, notre pensée monothéiste de Dieu n'est-elle rien de plus qu'une dé-déification d'un monde plein de dieux ?, un « monotono-théisme<sup>52</sup> » — expression de Nietzsche — guère mieux que et pas si loin de l'univers désenchanté d'une science décidée à remplacer la divinité par une singularité originelle : le *big bang*, l'idée scientifique qu'un petit garçon se ferait de Dieu. La justification rationaliste de l'athéisme elle-même n'est cependant qu'une autre sorte de « meilleure connaissance ». Comme le dirait Nietzsche, la prétention de savoir est aussi démesurée que la prétention de ne pas savoir, car chacune d'elles présume en savoir trop.

Qu'est-ce que la liberté ? Qu'est-ce que le sujet ? Qu'est-ce qu'une illusion ? Qu'est-ce qui est vérité, qu'est-ce qui est mensonge ? Nietzsche, qui entreprend de poser ce type de questions, en tire comme on l'a vu une moisson de contradictions dans sa philosophie — mais aussi une meilleure compréhension de la nature de la vérité et des êtres humains qui se servent du langage pour penser la vérité que bien d'autres philosophes plus optimistes et plus clairs.

À des questions telles que celles-ci, et certainement à des questions beaucoup mieux formulées, les philosophes analytiques ont des réponses, beaucoup de réponses, des réponses soigneusement répétées, reformulées et ré-analysées dans le corpus. Ainsi, alors que l'on dit souvent, non sans une lourde ironie, que la philosophie dite continentale est de la philosophie qui parle de philosophes alors que la philosophie analytique traite de thèmes, c'est-à-dire de philosophie proprement dite, en fait la philosophie analytique ne prend en considération que les thèmes d'un petit nombre d'auteurs (très récents) et les reprend inlassablement — autrefois Wittgenstein

---

<sup>52</sup> Cf. NIETZSCHE, *Crépuscule des idoles*, « La ‹ Raison › dans la philosophie », §1 et *L'Antichrist*, §19.

et Quine, remplacé depuis par Brandom et Davidson, puis par le parfaitement analytique mais anodin Charles Taylor (ou, dans une tout autre catégorie, Stanley Cavell), mais aussi des auteurs de moindre importance qu'un certain groupe d'individu ne cesse de citer, etc. Quant aux philosophes continentaux (il ne faut pas l'oublier quand nous lisons des auteurs tels que Heidegger et Nietzsche), leur tendance est moins de conclure leurs investigations que d'approfondir leurs propres questions (et nos réactions à celles-ci) — en recourant à l'ambiguïté, au manque de clarté, à la complexité et à tout le détail qui se révèle en fin de compte nécessaire pour commencer de penser la philosophie en tant que sens de la vie.

Il est significatif que, entre toutes les réponses fournies par la philosophie analytique, aucune ne semble opératoire ou capable d'endurance, et ce même pour les analytiques eux-mêmes. C'est pourquoi, ayant apparemment épuisé leur propre mandat et avec lui leur propre projet, les philosophes analytiques ont commencé à se tourner vers la philosophie continentale. Non pas, hélas, sur le mode du rapprochement, et certainement pas en invitant ceux qui pratiquent la philosophie continentale à se joindre au débat, mais seulement, comme si leurs propres thèmes analytiques les ennuyaient à mourir, en reprenant les thèmes (et les noms, tels que ceux de Nietzsche, Heidegger et Deleuze) de la philosophie continentale. Car la tradition analytique a été délibérément mise en faillite (par la logique interne de la méthode analytique), bien que ce soit elle qui ait produit sa propre faillite, dans le cadre de la profession de philosophe (le monde de l'université et de l'édition) elle jouit du pouvoir qui est celui de la tradition majoritaire ou dominante. Pour maintenir son existence, il lui faut s'appropriier (mais pas « penser ») le capital spirituel d'une tradition dont elle récuse l'autorité comme étant celle d'une non-philosophie ou d'une « mauvaise » philosophie.

On prétend donc que la philosophie analytique est capable de faire ce que font les philosophes continentaux, mais en mieux. En fin de compte, ceci est bien peu clair, non seulement parce que le manque de clarté fait partie intégrante de ce que



font les philosophes continentaux (et parce que l'idée même de manque de clarté est intolérable pour la philosophie analytique) mais aussi parce que la méthode analytique produit inéluctablement sa propre dissolution : tout ce qu'elle prend en considération, elle le fait disparaître par la clarification et l'analyse. La philosophie analytique en tant que clarification de questions ou entreprise de résolution de problèmes fonctionne élégamment quand elle s'applique à des problèmes de logique sans conséquence — tels que la « table à thé » de Russell<sup>53</sup> — ou à des mots croisés et autres jeux de société (ou dans le cadre d'un système fermé ou d'un univers aux variables définies), mais il se pourrait qu'il y ait plus de choses aux cieux (et ailleurs) que ce dont rêve une telle philosophie. Et, chez les meilleurs de ceux qui la pratiquent, la philosophie continentale le sait. Quoique je n'aie pas jusqu'ici assisté ne serait-ce qu'aux débuts d'une authentique conversation entre philosophie analytique et philosophie continentale (c'est-à-dire à une conversation dans le respect mutuel et manifestant *de part et d'autre* une véritable préoccupation de trouver un terrain commun), si bien qu'il faut reconnaître que ces deux approches sont brouillées l'une avec l'autre, il semblerait que le meilleur moyen de surmonter cette brouille soit de commencer non pas par nier son existence, mais par reconnaître les différences qui séparent les deux approches, simplement pour l'amour de la conversation, pour reprendre le terme merveilleusement cosmopolite de Gadamer.

---

<sup>53</sup> Dans sa contribution au petit recueil de GLOCK, *The Rise of Analytic Philosophy*, Dagfinn FØLLESDAL commente la réaction de Bertrand Russell au scepticisme supposé du dernier Wittgenstein quant au rôle de l'argumentation dans la formulation d'une définition complète de la philosophie analytique (et incluant plutôt qu'excluant un philosophe analytique aussi fondamental). Føllesdal ne résout pas la difficulté, mais préfère citer Russell comme pour écarter le problème par un appel à « l'autorité ».



**« L'AFFAIRE » SOKAL OU  
LA POLITIQUE DE LA PUBLICATION  
INTELLECTUELLE : PHYSIQUE ET LA NOUVELLE  
INQUISITION DANS LE CADRE UNIVERSITAIRE**

*Marges et herméneutique d'un canular*

Ma situation de chercheur dans la tradition des philosophies continentales de la science m'a amenée à profiter de ma position marginalisée (pour mieux dire : invisible)<sup>54</sup> par rapport

---

<sup>54</sup> Cf. BABICH, "Continental Philosophies of Science: Mach, Duhem, and Bachelard", in Richard KEARNEY, éd., *Routledge History of Philosophy: Volume VIII*, Londres, Routledge, 1993, pp. 175-221 et BABICH, "Continental Philosophy of Science", in Constantin BOUNDAS, éd., *The Edinburgh Companion to the Twentieth Century Philosophies* Edinburgh: University of Edinburgh Press, 2007, pp. 545-558. Pour des travaux plus récents, voir BABICH, "Early Continental Philosophy of Science", dans : Keith ANSELL-PEARSON et Alan SCHRIFT, éd., *The New Century Volume Three : Bergsonism, Phenomenology and Responses to Modern Science : History of Continental Philosophy*, Chesham, Acumen, 2010, pp. 263-286, en plus BABICH, "Towards a Critical Philosophy of Science : Continental Beginnings and Bugbears, Whigs and Waterbears", *International Journal of the Philosophy of Science*, Vol. 24, No. 4, décembre 2010, pp. 343-391. Voir aussi Pierre KERSZBERG, *L'Ombre de la Nature*, Paris, Cerf, 2009 et Dmitri GINEV, *The Context of Constitution : Beyond the Edge of Epistemological Justification* (Francfort, Springer, 2006, et certaines des contributions dans Bruce V. FOLTZ et Robert FRODEMAN, éd., *Rethinking Nature*, Bloomington, Indiana University Press, 2004, Dmitri GINEV, éd., *Bulgarian Studies in the Philosophy of Science*, Frankfurt am Main:

à la tendance analytique, dominante dans la philosophie des sciences, pour attiser l'anxiété et le malaise qui semblent aller de pair avec le désir que montrent les philosophes analytiques d'imiter les scientifiques — ce que Richard Rorty appelle judicieusement leur « envie de la physique<sup>55</sup> ». Les philosophes analytiques de la science se hérissent devant ce reproche qui leur est fait d'adopter une attitude qu'ils désignent par le terme de « *scientisme* », suivant l'habitude qu'ils ont de prolonger des mots par addition de suffixes (comme « réalisme, » « naturalisme, » « physicalisme », et bien entendu, « post-modernisme » etc.). Bien qu'ils s'opposent fermement au scientisme, ils demeurent cependant si anxieux dès que l'on pose une question un tant soit peu critique quant à la science que le schématisme démarcationniste de Popper a trouvé pour longtemps un nouveau champ d'application dans le sous-domaine analytique de la philosophie de la science qui se donne pour projet de dénoncer la fausse science et d'en démasquer la croyance populaire (tout en rejetant les critiques de la science comme étant anti-scientifiques<sup>56</sup>). Il m'est à l'occasion arrivé de reprocher aux philosophes analytiques l'habitude qu'ils ont de numéroter leurs paragraphes, ainsi que la propension aux acronymes et aux abréviations en général qu'ils partagent avec les chercheurs en sciences sociales<sup>57</sup>.

En-dehors des débats et des distinctions entre philosophies analytique et continentale des sciences, les scientifiques eux-mêmes (pour un ensemble de raisons compliquées) ont entrepris avec le plus grand sérieux d'élever les enjeux pour les

---

Springer, 2004, et Don IHDE, "Technoscience and the Other Continental Philosophy", *Continental Philosophy Review*, 33/1, 2000, pp. 59-74, etc.

<sup>55</sup> Richard RORTY, "A Tale of Two Disciplines", *Callaloo*, 17/2, 1994, pp. 575-585.

<sup>56</sup> Cf. BABICH, "Philosophy of Science and the Politics of Style: Beyond Making Sense", *New Political Science: A Journal of Politics and Culture*, 30/31, été 1994, pp. 99-114.

<sup>57</sup> Cf. le chapitre au-dessus.

philosophes scientifiques (principalement analytiques<sup>58</sup>) dans le cadre de ce que l'on en est venu à appeler les « guerres contre la science ». Ainsi les physiciens adoptent dans des essais et des éditoriaux le rôle de critiques culturels, assumant par-là la charge de la philosophie elle-même. La science, jadis arbitre de la vérité scientifique, se propose maintenant de décider de la vérité de tout le reste. Et la philosophie analytique des sciences se voit invitée à répondre à cette initiative de manière bien peu critique et à l'applaudir sans réserve.

Pourtant, dans le contexte des théories sociales de la culture scientifique, ne serait-ce qu'au nom d'une histoire objective ou sobre, il importe d'attirer l'attention sur le caractère fumiste et parfaitement bizarre du canular Sokal, dans la mesure où personne n'a jamais envisagé ce canular comme étant autre chose que la plaisanterie au bénéfice de la salubrité publique que Sokal affirme avoir envisagée, et de montrer qu'elle constitue une ruse non encore démasquée qui a pris et continue de prendre bien trop au sérieux la science elle-même, et surtout de la considérer avec un manque manifeste d'esprit critique.

Tout au long du siècle passé, les critiques aussi bien que les partisans des sciences ont été invités à n'accepter que ce que à quoi les scientifiques certifiés donnaient leur aval. C'est précisément là que réside le piquant de cette plaisanterie, dans la réaction excessivement timide qu'elle a suscitée à l'égard des autorités scientifiques. Le canular hypocrite, avec pour cible les rédacteurs de la revue *Social Text*, a été commis dans une intention précise et suivant un enjeu déterminé. Détail crucial (que l'on y voit une pièce à conviction ou un simple

---

<sup>58</sup> En effet, les philosophes continentaux (qu'ils soient ou non philosophes des sciences) se sont trouvés mis en accusation, pro forma, au même titre que les autres théoriciens, entre autres les théoriciens de la littérature. Mais la plupart des philosophes continentaux ne tiennent aucun compte de cette accusation parce qu'en fait, avec certaines exceptions, leur propre tendance est d'éviter entièrement la question des sciences (contrairement aux penseurs traditionnels qu'ils étudient, qu'il s'agisse de Nietzsche ou de Husserl, de Heidegger ou de Merleau-Ponty — les élèves de Badiou constituant une exception caractérisée à cette tendance).

comméragé<sup>59</sup>), il se trouve qu'Alan Sokal était l'ami d'Andrew Ross, le rédacteur-en-chef de *Social Text* (lui-même de son propre aveu passionné de météorologie) et que Sokal avait rencontré sa future femme à l'occasion d'une fête donnée chez Ross. Faits qui sont loin d'être tout à fait anodins. Les universitaires qui connaissent des rédacteurs en chef ne devraient pas avoir la naïveté de croire que la moindre procédure d'évaluation critique — qu'elle soit aveugle ou experte, d'ordre littéraire ou scientifique — leur soit épargnée quand l'amitié est en jeu. Toute théorie du complot mise à part, on peut affirmer que ce canular constituait manifestement un traquenard à l'intention des universitaires.

La présomption de Sokal, (comme celle de son collègue Steven Weinberg, dont les accomplissements sont beaucoup plus évidents<sup>60</sup>) quant à l'adéquation définitive et parfaite de la science comme critique et donc littéralement située *au-delà* de toute critique, manifeste une confiance excessive dans le caractère définitif de la physique d'aujourd'hui (sans nul doute, *pace* Larry Laudan). Cette confiance totalisante en la science a parfois été affublée par les critiques d'un suffixe — d'où le terme de *scientisme*<sup>61</sup> — afin de la distinguer d'une vision plus nuancée de la science. Mais dans le contexte de la philosophie ou sociologie des sciences, etc., l'accusation de *scientisme* a à peu près autant de mordant que celle de déisme au sein d'une communauté religieuse. De fait, cette même plaisanterie exagérément respectueuse est encore à l'œuvre dans la suite interminable des commentaires que l'on continue à faire sur

---

<sup>59</sup> Je suis reconnaissante à Steve Fuller de m'avoir signalé ce détail tout à fait pertinent. J'ajoute que je tiens ce renseignement pour ce qu'il est, c'est-à-dire pour un pur comméragé.

<sup>60</sup> Pour une étude spécifique de cette crédulité et de ses limites, cf. Alasdair MACINTYRE, « Preface, » in Babette BABICH et Robert S. COHEN, éd., *Nietzsche, Epistemology, and the Philosophy of Science: Nietzsche and the Sciences* [ *Boston Studies in the Philosophy of Science* 204 ], Dordrecht, Kluwer, 1999, pp. xv-xvii.

<sup>61</sup> Cf. Tom SORREL, *Scientism: Philosophy and the Infatuation with Science*, Londres, Routledge, 1991.

cette histoire, et (faut-il s'en étonner ?) parmi les commentateurs il ne s'en trouve pas un pour faire autre chose que d'admirer le brio<sup>62</sup> avec lequel Sokal est venu en montrer aux postmodernes, aux derridiens, aux féministes, aux anthropologues et sociologues des sciences et autres constructivistes en matière de société. Parvenus à ce point, par un réflexe spontané de réflexivité, certains chercheurs s'efforcent de garantir leur postérité en excluant de leur propre travail toute perspective un tant soit peu critique par rapport à la science. Je me contenterai de mentionner ici des chercheurs aussi perspicaces et capables de réflexion critique que Bruno Latour et Ian Hacking<sup>63</sup>. Que des auteurs aussi sérieux soient amenés à publier immédiatement des livres dont l'objet est d'élever leur propre travail au-dessus de celui d'un Sokal montre la portée du phénomène Sokal (ou ultérieurement du phénomène Sokal/Bricmont). On ne peut qu'en conclure que le prix à payer par le ou par la philosophe des sciences pour ne pas se voir nier toute connaissance de la science est l'abandon de toute attitude critique. Ainsi se trouve évacuée l'horizon philosophique de Nietzsche, de Heidegger, ou même du Husserl tardif. Nul ne peut aujourd'hui se permettre de partager une telle perspective, et chacun se doit d'en nier la complaisance.

---

<sup>62</sup> Comment expliquer que l'on n'ait pas demandé à des scientifiques d'évaluer la validité d'un article sur la science — comme si les actualités télévisées ne présentaient pas constamment les spéculations de scientifiques sur les cellules-souche ou sur le génie génétique, le clonage ou l'évolution en général, ou même sur l'astronomie *et* l'évolution, tout aussi bien que les démystifications de la part d'autres scientifiques démasquant le caractère trompeur, exagéré ou même erroné de ces spéculations.

<sup>63</sup> Ian HACKING, *Entre science et réalité: La construction sociale de quoi?*, trad. Baudouin JURDANT, Paris, Éditions La Découverte, 2008; Bruno LATOUR, *L'espoir de Pandore. Pour une version réaliste de l'activité scientifique*, Paris, Éditions La Découverte, 2007, 1999.

*Le triomphe de Sokal*

Tout le monde connaît aujourd'hui l'histoire de ce canular telle qu'elle a été répandue sous au moins deux formes et suivant de nombreuses dispositions : en mai 1996, Alan Sokal, professeur de physique à *New York University*, soumet un article truqué à la revue *Social Text*<sup>64</sup>. À en croire Sokal lui-même, si son essai est truqué c'est parce qu'il *fait seulement semblant* d'articuler les implications politiques et philosophiques de recherches récentes en physique quant à divers théorèmes de la critique culturelle (multiculturalisme ou pluralisme, indétermination déconstructive et valorisation de schémas féministes ou non-déterministes en matière de sexe). Sokal publie ensuite une brève rétractation dans *Lingua Franca*, revue aujourd'hui disparue, consacrée aux faits divers et scandales dans le monde universitaire<sup>65</sup>. Le premier article de Sokal (celui de *ST*) est un canular<sup>66</sup>; le second (celui de *LF*) explique la

---

<sup>64</sup> Alan SOKAL, « Transgressing the Boundaries: Towards a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity », *Social Text*, 46/47, 14.1-2, printemps/été 1996, pp. 217-252 (désigné ci-dessous par les initiales *ST*). Cet essai consiste pour l'essentiel en citations d'autres auteurs, notamment Luce Irigaray et Stanley Aronowitz, et pour la moitié en notes et références, pp. 231-252. L'article de Sokal n'est pas repris dans le recueil *Science Wars*, éd. Andrew ROSS, Durham, Duke University Press, 1996, réédition augmentée des essais du numéro original de *ST*, mais sans références autres qu'indirectes et incidentes à Sokal, à son canular ou à ses suites (« Préface, » p. 14). L'on resté frappé par le silence ultérieur des philosophes des sciences sur cette question. Il faut bien choisir son camp, et les philosophes des sciences tiennent à montrer que le leur est celui de Sokal et pas celui de *Social Text*. Des questions de discipline sont aussi en jeu : *Social Text* n'est pas une revue philosophique et l'on compte peu de philosophes parmi les auteurs qu'elle publie.

<sup>65</sup> SOKAL, « A Physicist Experiments with Cultural Studies, » *Lingua Franca*, mai/juin 1996, pp. 62-64 (désigné ci-dessous par les initiales *LF*). Cf. aussi Alan SOKAL et Jean BRICMONT, *Impostures intellectuelles*, Paris, Odile Jacob, 1997 ainsi que le récent livre de SOKAL, *Beyond the Hoax: Science, Philosophy and Culture*, Oxford, Oxford University Press, 2008, qui semble manifester de sa part un souci d'entretenir la notoriété acquise.

<sup>66</sup> Pour un commentaire sur cet aspect de la question, cf. BABICH, « The Fortunes of Incommensurability, » in BABICH, éd., *Hermeneutic*



nature de ce canular. Pour le monde de l'édition universitaire, il semble scandaleux que la rédaction de *Social Text* se soit montrée incapable (ou peut-être, comme nous le verrons, ait simplement *fait semblant* d'être incapable) de réaliser que les parallèles et implications tirés par Sokal des résultats de récentes recherches en physique ne sont que des non-sens. Sokal considère ainsi son entreprise comme relevant de la parodie.

Autrement dit, et il nous faut en effet le dire autrement, on peut qualifier de parodie l'article de Sokal dans *ST* (comme le demanda instamment Sokal) parce que son auteur ment (ou fait semblant de mentir) en écrivant ce qu'il y écrit. Les opinions qu'il fait semblant d'y exprimer ne sont en fait pas les siennes. Il ne pense pas ce qu'il dit, pour reprendre une expression enfantine. Mais ne pas penser ce que l'on dit ne suffit pas à faire une parodie. Comme le canular ou la farce aux dépens de quelqu'un, genre apparenté mais tout aussi banal, pour avoir eu le pouvoir qu'il a eu, l'article de *ST* *ne peut pas* être correctement décodé sans un supplément : comme je le montre ci-dessous, si Sokal n'avait pas rétracté son propre texte et les opinions qu'il y défend, rien dans ce texte n'aurait nécessité la moindre rétractation. Une farce (ou parodie) que je dois expliquer n'est pas une farce ; une plaisanterie qu'on doit déchiffrer n'est plus une plaisanterie, mais une agression. C'est l'essentiel d'une imposture. Ainsi c'est le texte de Sokal dans *LF* qui rétracte son texte de *ST* en le déconstruisant comme n'étant pas à prendre au sérieux — coréférentialité qui renforce le caractère plausible de l'hypothèse selon laquelle l'objectif de Sokal est atteint non pas du fait de sa seule autorité en tant que physicien mais aussi grâce à l'aide du rédacteur-en-chef de *ST* ; quant à la complicité de la rédaction de *Lingua Franca*, elle semble aller de soi. La différence entre la parodie construite par Sokal et ce que l'on

---

*Philosophy of Science, Van Gogh's Eyes, and God*, pp. 1-18, ainsi que BABICH, «Paradigms and Thoughtstyles : Incommensurability and its Cold War Discontents from Kuhn's Harvard to Fleck's Unsung Lvov,» *Social Epistemology*, 17, 2003, pp. 97-107.

qualifie d'habitude de parodie ou de satire est analogue à la différence entre Jerry Lewis et Jonathan Swift ou Molière<sup>67</sup>.

On ne cesse pourtant d'affirmer qu'il faut trouver la ruse de Sokal absolument hilarante<sup>68</sup>, comme le fait le peuple dans le conte de Hans Christiaan Andersen sur les nouveaux habits de l'empereur. On laisse entendre que le canular de Sokal est désopilant pour ceux qui sont dans le coup, ou plus précisément pour ceux qui voudraient être considérés comme étant dans le coup<sup>69</sup>. C'est pourquoi les auteurs de vulgarisation scientifique, les physiciens et apparentés, mais avant tout ceux qui pratiquent la philosophie des sciences se trouvent unis dans la proclamation convaincue de leur réponse favorable au canular Sokal. La réaction générale continue ainsi à être une affirmation remarquablement uniforme de la valeur comique de ce canular, que Peter Caws va jusqu'à trouver admirable<sup>70</sup>. Même la perspective critique de Mara Beller ne nie pas cette valeur mais se contente de proposer d'élargir la cible et les conséquences à tirer de cette plaisanterie<sup>71</sup>. Jacques Bouveresse

---

<sup>67</sup> Pour une discussion de la signification de la parodie pour la philosophie (phénomène très peu étudié), voir ma discussion de l'importance de Lucien pour une lecture du *Ainsi parlait Zarathoustra* de Nietzsche et surtout pour son idée du surhomme dans BABICH, « Le Zarathoustra de Nietzsche et le style parodique. A propos de l'*hyperanthropos* de Lucien et du surhomme de Nietzsche, » *Diogène. Revue internationale des sciences humaines*, 232, octobre 2011, pp. 70-93..

<sup>68</sup> Cf. la première note de la contribution du philosophe des sciences norvégien Ragnar FJELLAND, « The Copenhagen Interpretation of Quantum Mechanics and Phenomenology, » dans : BABICH, éd., *Hermeneutic Philosophy of Science, Van Gogh's Eyes, and God*, pp. 53-66, ou la quasi-totalité des commentaires publiés sur le canular Sokal ou des références à ce canular dans les publications universitaires.

<sup>69</sup> C'est l'implication la plus troublante et l'élément crucial de l'article de Mara BELLER, « The Sokal Hoax: At Whom are We Laughing? », *Physics Today*, Sept. 1998, pp. 29-34.

<sup>70</sup> Cette assertion de Peter Caws se trouve dans une lettre sur cette question publiée par la presse à grand tirage. Caws n'a pas consacré d'essai à ce sujet.

<sup>71</sup> BELLER, *loc. cit.*

exprime lui aussi avec un enthousiasme certain son approbation<sup>72</sup>.

Il importe peu de savoir si le jeu de Sokal constitue une parodie ou une farce d'adolescent. Ce qui compte c'est qu'il a réussi son coup (c'est ce qui lui vaut l'admiration philosophique de Caws, je suppose). Il s'en est suivi une série d'attaques et de contre-attaques, pour la plupart apportant leur soutien au meneur de jeu, comme par exemple la vigoureuse argumentation de Steven Weinberg<sup>73</sup> — comment les philosophes des sciences pourraient-ils accepter délibérément de jouer le rôle de dupes ? Les seules défenses proposées viennent de la rédaction de la revue *Social Text*, et aucune de celles-ci ne va au-delà d'une approche exagérément juridique qui repose sur une accusation de fraude scientifique. La science devrait jouer franc jeu, nous dit la rédaction de *Social Text*, et c'est ce que Sokal aurait dû faire, même s'il a raison sur le fond — et ils insistent sur ce dernier « fait ». D'autres défenseurs de la revue reprennent avec un manque embarrassant de pertinence la thématique de l'argumentation quelque peu brutale de Stanley

---

<sup>72</sup> Jacques BOUVERESSE, *Prodiges et vertiges de l'analogie*, Paris, Liber, 1999. À l'exception de Dominique JANICAUD, qui critique dans une communication personnelle ce qu'il appelle à juste titre l'« épistémologiquement correct », on chercherait en vain un philosophe de la science de la moindre importance, qu'il soit anglophone ou francophone (de nos jours les Allemands écrivent en anglais et peuvent à ce titre être regroupés avec les anglophones), qui réagisse au canular Sokal autrement que par des expressions d'admiration. Ayant eu en 2004 l'occasion d'organiser un débat sur ce thème à un congrès de l'*American Philosophical Association*, l'auteur du présent essai a invité Ronald Giere et Stephen Fuller à venir parler du canular Sokal. Tous deux ont accepté cette invitation mais ni l'un ni l'autre n'a parlé du sujet proposé, et chacun d'entre eux s'est abstenu de mentionner Sokal, son canular ou les retombées de ce dernier.

<sup>73</sup> Steven WEINBERG, "Sokal's Hoax", *New York Review of Books*, 8 août 1996, pp. 11-15. Pour une analyse exceptionnellement pénétrante du projet et de l'ambition de Weinberg, cf. la préface d'Alasdair MACINTYRE (déjà cité) au second volume du recueil en deux volumes *Nietzsche and the Sciences* dans : BABICH, éd., *Nietzsche, Epistemology, and Philosophy of Science*, Dordrecht, Kluwer, 1999, pp. xv-xvii.

Fish dans *The New York Times*, tout en corrigeant à l'occasion les défauts de son schéma<sup>74</sup>.

Des défenses plus convaincantes, telles que l'essai de Dorothy Nelkin dans la *Chronicle of Higher Education*, analysent les « guerres contre la science » comme étant le fait de scientifiques cherchant désespérément des boucs émissaires pour les difficultés économiques qu'ils affrontent aujourd'hui. Nelkin nous met en garde contre l'effet à long terme des querelles universitaires<sup>75</sup>. De même, Jacques Derrida donne une réponse soigneusement pesée, mais qui jusqu'ici a reçu peu d'attention<sup>76</sup>. Les défenses de *ST* provenant de la gauche — il

---

<sup>74</sup> Cf. *Lingua Franca* (juillet/août 1996) : 55-64 pour un ensemble de lettres écrites par divers universitaires, y compris une réponse en quatre pages de Bruce ROBBINS et d'Andrew ROSS, rédacteur responsable du numéro original de *Social Text*. Cf. la critique par Liz McMILLEN du canular et de ses suites, in *Chronicle of Higher Education*, 28 juin 1996, A13.

<sup>75</sup> Dorothy NELKIN, « What Are the Science Wars Really About? », *Chronicle of Higher Education*, 26 juillet 1996, p. A52. Cf. aussi NELKIN, « The Science Wars : Responses to a Marriage Failed » in ROSS, ed., *Science Wars*, 114-122, et la critique par Charles E. ROSENBERG du livre de Marcia ANGELL, *Science on Trial* (« The Silicon Papers », *New York Review of Books*, 14 juillet 1996, pp. 9-10. Une défense indirecte et pince-sans-rire de la science « ironique » ou postmoderne est parue dans *The New York Times* du 16 juillet sous la plume de John HORGAN, un des principaux journalistes du magazine *Scientific American* et auteur de *The End of Science : Facing The Limits Of Knowledge In The Twilight Of The Scientific Age*, New York, Broadway Books, 1997.

<sup>76</sup> Jacques DERRIDA, « Sokal et Bricmont ne sont pas sérieux », *Le Monde*, 20 novembre 1997, p. 17. Derrida, à qui *Le Monde* demande ce qu'il pense du « canular de Sokal », plutôt que de proposer une réponse comme s'il faisait en quelque sorte et de fait partie de l'affaire en tant que telle, fait remarquer qu'« il aurait été intéressant d'étudier scrupuleusement les dites métaphores scientifiques, leur rôle, leur statut, leurs effets dans les discours incriminés... Cela aurait exigé qu'on lût sérieusement, dans leur agencement et dans leur stratégie théorique tant de discours difficiles ». Mais c'est exactement ce dont l'on tend à s'abstenir. Même pour Derrida lui-même et pour Bouveresse, qui estime que tout ce qui méritait d'être dit sur l'affaire Sokal a déjà été dit par Robert Musil (ou par Bolzano ou Valéry), la question est celle de la « contamination » par la culture française (cf. Jacques BOUVERESSE, « Qu'appellent-ils 'penser'? Quelques remarques à propos de

importe de le souligner — supposent établie l'exactitude de tous les chefs d'accusation (comme quoi une évaluation scientifique s'imposait, c'est-à-dire une évaluation conduite par d'autres *physiciens*) et, comme le résume avec justesse Ellen Willis dans un essai publié par le *Village Voice*, font penser à la course à la revendication d'un attentat terroriste par des groupes extrémistes<sup>77</sup>. Dans l'ensemble, la plupart des critiques reprennent à leur compte l'assertion fondamentale de Sokal : éliminons le manque de clarté, et tout s'éclairera dans l'amour (de la science) et la guerre (de la science). Willis elle-même, qui est indiscutablement de gauche et fait partie du camp des défenseurs, condamne le flou du « jargon postmoderne et du verbiage hermétique... masquant de la confusion mentale » ; Weinberg, qui est de droite et fait partie du camp des attaquants, manifeste la même confiance quand il proclame que la prose de la physique (il s'agit de la théorie de la relativité restreinte) est *écrite clairement*, alors que l'expression philosophique ne l'est pas (Weinberg mentionne Jacques Derrida, tandis que d'autres auteurs sur le chemin de la guerre pour la clarté citent Theodore Adorno, qui est pourtant lui-même un adversaire farouche du jargon — qui demandera ce qu'il faut penser de tout cela ? — et qui démontrera le lien qu'il reste à articuler entre Derrida et Adorno, lien réfracté par *L'Origine de la Géométrie* de Husserl ?<sup>78</sup>). Si Weinberg se trouve contraint d'éviter de citer à l'appui de sa démonstration la prose de la physique *en tant que telle*, c'est selon lui parce que la

---

'l'affaire Sokal' et de ses suites. » Conférence du 17 juin 1998 à l'Université de Genève. À mon avis, ce qui manque encore c'est ce que Nietzsche appelle la « philologie » et que Gadamer désigne quant à lui du terme d'herméneutique. Contre Derrida, cf. Régis DEBRAY, « Savants contre docteurs », *Le Monde*, 18 mars 1997. Pour un sommaire en langue française, cf., encore, BRAFFORT, *Science et littérature*. En ligne sur le site [http://www.paulbraffort.net/science\\_et\\_lit/science\\_et\\_lit.html](http://www.paulbraffort.net/science_et_lit/science_et_lit.html).

<sup>77</sup> Ellen WILLIS, « My Sokaled Life: Or, Revenge of the Nerds, » *Village Voice*, 25 juin 1996, pp. 20-21.

<sup>78</sup> Si l'accusation de Weinberg semble convaincante, c'est parce que tout en citant pour des raisons tactiques la relativité de Derrida (justement lui !) il s'abstient de citer les textes des physiciens sur ce thème.

physique nécessite naturellement une terminologie technique, ce qui n'est pas le cas de la philosophie, qui ne requiert pas de formation préalable comparable à celle de la physique<sup>79</sup>. Le contingent de gauche proclame le même impératif, qui reflète commodément les exigences de l'établissement de la philosophie analytique en matière de style. Si seulement l'on pouvait dire les choses de manière simple, claire et directe, soupirent de manière peu avisée les intellectuels, alors la vérité éclaterait. Voilà bien un idéal populaire et démocratique. Mais, comme le demande Nietzsche, la vérité est-elle quelque chose de simple<sup>80</sup> ? Allons plus loin : existe-t-il quoi que ce soit de simple ?

La conviction au nom de laquelle les guerres de la science sont menées est qu'il existe un mouvement antiscientifique bien établi et explicitement antirationaliste. Cette perspective est antérieure à l'affaire Sokal, et elle se manifeste dans une série de livres accusateurs écrits par Paul Gross et Norman Levitt, à commencer par *Higher Superstition: The Academic Left and its Quarrels with Science* publié en 1994<sup>81</sup>, et elle se reflète dans le

---

<sup>79</sup> Cf. la comparaison que fait Heidegger entre la formation et la sensibilité exigeantes que nécessite la compréhension d'un tableau (de Paul Klee), celle d'un poème (à propos de Trakl) et celle de la physique (sur Heisenberg) et la supposition selon laquelle en philosophie il serait possible de renoncer à cette réticence par laquelle on s'abstient d'exiger une intelligibilité immédiate. Martin HEIDEGGER, *Être et temps*, Paris, Gallimard, 1986.

<sup>80</sup> Friedrich NIETZSCHE, « 'Toute vérité est simple.' N'est-ce pas doublement un mensonge? », *Crépuscule des idoles* trad. Jean-Claude HEMERY, Paris, Gallimard, 1974. Autre part, Nietzsche nous préface cette question en réfléchissant: « Qu'est-ce, proprement en nous, qui aspire à la vérité ? », *Par-delà bien et Mal*, §1, trad. Cornelius HEIM, Paris, Gallimard, 1971.

<sup>81</sup> Paul R. GROSS et Norman LEVITT, *Higher Superstition: The Academy Left and Its Quarrels with Science*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1994. Cf. aussi Norman HACKERMAN et Kenneth ASHWORTH, *Conversations on the Use of Science and Technology*, Denton, North Texas University Press, 1996. Pour une critique approfondie, cf. Roger HART, « The Flight from Reason: *Higher Superstition* and the Refutation of Science Studies », dans : *Science Wars*, pp. 259-292.

titre du congrès de 1995 de la *New York Academy of Science*, *The Flight From Reason*. Selon les divers scientifiques, logiciens et philosophes participant à ce congrès, le problème consiste en ce que la grande et noble entreprise de la science subit l'attaque de critiques féministes, déconstructivistes et postmodernistes. Le coupable est l'obscurantisme intra-disciplinaire auquel se complaisent les critiques de la science qui se montrent incapables de la comprendre : c'est cette incapacité qui est la source d'un discours universitaire complexe et vague. Par conséquent, la conclusion qui en est tirée – conclusion d'ordre clairement affectif (plutôt que logique) — est que la responsabilité de la perception de plus en plus négative de la science par le grand public, et donc la responsabilité du récent déclin du financement de la recherche scientifique par le gouvernement fédéral américain — qui prend la forme d'une guerre contre la science — incombe aux effets subversifs du culte de l'antirationalisme à l'université, ou au moins dans les départements d'anglais de différentes universités. Étouffons à la source l'obscurantisme, le mauvais style et les modes de pensée de la déconstruction et du postmodernisme, et en un clin d'œil l'enthousiasme de la société (ainsi que le niveau du financement de l'État) pour le superaccélérateur de particules et d'autres programmes de recherche à coût élevé remontera en flèche. Finis les discours constructivistes en matière de société : revenons à la réalité scientifique et donnons carte blanche aux dépenses à la Vannevar Bush pour la science<sup>82</sup> (pour soutenir

---

<sup>82</sup> Cf. Vannevar BUSH, « As We May Think », *Atlantic Monthly*, juillet 1945 ainsi que BUSH, *Science: The Endless Frontier*, National Science Foundation, 1990. Entre autres auteurs, cf. pour une analyse politique et sociologique Daniel GREENBERG, *Science, Money, and Politics: Political Triumph and Ethical Erosion*, Chicago, University of Chicago Press, 2003, ainsi que David B. RESNIK, *The Price of Truth: How Money Affects the Norms of Science*, Oxford, Oxford University Press, 2006, Sheldon KRIMSKY, *Science in the Private Interest: Has the Lure of Profits Corrupted Biomedical Research*, Lanham, VA. Rowman and Littlefield, 2004, Sheila JASANOFF, *Designs on Nature: Science and Democracy in Europe and the United States*, Princeton, Princeton University Press, 2007, etc.

les vrais scientifiques, ceux qui suivent la ligne — pas les rêveurs de fusion à basse température<sup>83</sup>).

Mon propos n'est pas d'évaluer les mérites de l'assertion selon laquelle seules des forces irrationnelles pourraient être à l'origine de la baisse du niveau de financement assuré par l'État fédéral (le projet de budget du superaccélérateur se comptait en milliards de dollars et non pas en ces simples millions qui constituent le niveau habituel du financement de la physique), non seulement parce que les arcanes de l'économie nationale échappent à la compréhension des conservateurs aussi bien que des gens de gauche, mais aussi parce que, comme le montre de

---

<sup>83</sup> Bien entendu, une fois les querelles de paternité retombées comme il se doit, la fusion à froid se trouve constituer un chapitre compliqué non pas tant des annales de la fraude scientifique que de celles de la politique de l'autorité scientifique. Pour la publication originale, cf. Martin FLEISCHMANN & Stanley PONS, « Electrochemically Induced Nuclear Fusion of Deuterium », *Journal of Electroanalytical Chemistry* 261/2A, 1989, pp. 301-308; pour une présentation retrospective, cf. FLEISCHMANN, « Background to Cold Fusion: The Genesis of a Concept », *Tenth International Conference on Cold Fusion*, Cambridge, MA, World Scientific Publishing, 2003. Pour un récent sommaire scientifique, cf. Jean-Paul BIBERIAN, « Condensed Matter Nuclear Science (Cold Fusion) : An Update ». *International Journal of Nuclear Energy Science and Technology* 3(1), 2007, pp. 31-43. Il existe un parallèle, pertinent mais trop complexe pour être considéré ici, avec l'article du Jacques BENVENISTE (*Nature*, 333, 816; 1988, réfuté à la fois dans le même numéro comme dans le numéro suivant de la même revue : *Nature*, 1988, 334, pp. 287-290. Cf. la réponse de Benveniste, qui note la vitesse fulgurante avec laquelle l'article fut publié (commandé par la revue *Nature*) ; cf. la réponse de Benveniste, qui demande pourquoi « accepter le 13 juin un article pour le publier le 30 juin » (*Ibid.*). Benveniste a bien entendu été discrédité. Mais il faut voir son effort à défendre sa propre revendication scientifique de la vérité. BENVENISTE, *Ma vérité sur la « mémoire de l'eau »*, Paris, Albin Michel, 2005. Pour une analyse récente de ces récusations d'un côté comme de l'autre, aussi bien du fondement politique de ces revendications dans plusieurs disciplines scientifiques, où il apparaît, bien sûr, que toutes les sciences ne sont pas égales, la chimie étant nettement moins « égale » que la physique, voir BABICH, « Towards a Critical Philosophy of Science : Continental Beginnings and Bugbears, Whigs and Waterbears », *International Journal of the Philosophy of Science*, Vol. 24, No. 4, décembre 2010, pp. 343-391.



manière évidente le niveau du soutien accordé à la recherche sur le projet d'identification du génome humain ou sur les cellules-souche, le soutien potentiel du grand public semble être demeuré intact, à condition seulement que le projet en question possède un pouvoir de séduction. C'est pourquoi je traite le mythe d'une guerre contre la science comme une invention d'ordre rhétorique : notons que dans ces soi-disant guerres contre la science *les deux camps* prennent le parti de la science.

Nelkin affirme qu'il faut interpréter l'affaire Sokal dans le contexte du programme idéologique du *mouvement* de défense de la science contre l'antirationalisme. Pourtant le mouvement antiscientifique auquel la faction qui combat l'anti-irrationalisme est censée s'opposer est dépourvu de toute base manifeste dans la culture du grand public. Or l'accusation qui est portée n'est pas qu'il existerait une ou deux voix critiques à l'égard de la science (il serait sans aucun doute possible de les trouver), mais que cette critique est soutenue par le grand public et a une influence publique excessive dans le monde universitaire. Ce n'est pas le cas. Les universitaires sont des partisans convaincus et unanimes de la science. Et loin d'être hostile à la science, le public (y compris le monde universitaire) la vénère plus que jamais, et ne milite pas pour une diminution de la recherche visant à résoudre les problèmes affectant la société, tels que le SIDA ou le cancer du sein ou de la prostate, mais pour une augmentation de cette recherche ou une amélioration de sa qualité. Si le public demande qu'un soutien soit apporté aux recherches en médecine *alternative*, par exemple, c'est parce qu'il croit à l'efficacité empirique, aux tests scientifiques et à la valeur de l'expérimentation bien plus qu'il n'est enclin à se soumettre aveuglément au conservatisme du corps médical (représenté par l'*American Medical Association*). Autrement dit, ce que le public attend de la science c'est qu'elle soit scientifique, c'est-à-dire qu'elle repose sur l'investigation scientifique ou expérimentale plutôt que sur la soumission à une autorité paradigmatique. Le public s'adresse même à la science et aux scientifiques comme à des guides spirituels et voit en un Stephen Hawking un héros dans le domaine de la culture autant que dans celui de

l'intelligence, comme il le faisait pour Albert Einstein. Les mouvements *New Age* aussi bien que les conservateurs fondamentalistes font appel à l'autorité scientifique pour défendre leurs différentes positions — même quand celles-ci s'opposent aux positions scientifiques traditionnellement établies. Soutenir qu'une attitude antiscientifique n'a pas de base dans l'opinion ne revient pas à affirmer que l'anxiété éprouvée par les scientifiques n'est pas véritable. Platon, au moment où il invente le mode de pensée qui rendra possible la science, met en garde contre les croyances mythiques sans règles, contre la poésie, et en particulier contre les modes musicaux en tant qu'ils constituent les plus graves dangers menaçant la société fondée sur la raison, où sont ses pires ennemis. Dans la même tradition, la science moderne désigne depuis longtemps l'église ou le sentiment religieux comme l'incarnation de l'anti-rationalité et, empruntant à l'église l'idée de martyr, écrit sa propre histoire sous forme de l'histoire d'une persécution. La conviction selon laquelle la religion continue à être hostile envers la science persiste même quand la sensibilité scientifique est dominante ou demeure sans rivale. Il faut noter que l'attitude des partisans de Darwin est suscitée dans une large mesure par une réaction réflexe au créationnisme et qu'ils ignorent que la conviction des créationnistes n'est pas que la science dans son ensemble soit erronée, mais que le créationnisme lui-même est une *science*.

Dans la mesure où il y a effectivement eu un changement dans l'attitude du public à l'égard de la science, ce changement ne doit pas être interprété comme une marque de *méfiance* mais au contraire comme l'excès de confiance de l'approbation et de l'enthousiasme moderne, qui à notre époque postmoderne prend de plus en plus la forme de la *déception* et de l'impatience — non pas à l'égard de l'idéal du progrès scientifique mais plutôt et exclusivement quant à sa *lenteur*. Loin de provenir d'une perspective anti-scientifique, cette déception résulte d'une *confiance* démesurée du public envers la science. La valeur de la science n'a jamais été dans la production d'un savoir pur. Le bien culturel *fort* que la science constitue (dans le sens que

Charles Taylor donne au mot *fort*, sens informé par l'économie) est depuis toujours inséparable de ses manifestations ou inventions d'ordre technologique. La rhétorique du progrès scientifique et technologique est celle d'une *guerre* menée contre les ennemis de l'humanité : guerre contre le cancer ou la pauvreté, lutte contre le VIH, combat contre le vieillissement et contre la mort elle-même. Répondant à ces proclamations, le public souscrit aux incidences de cette métaphore qui implique la perspective d'une résolution, ou dans l'idéal la perspective d'une victoire dans un délai limité, et il suppose par conséquent que « l'avenir scientifique » (avec les bienfaits de la technologie qui vont de pair) devrait déjà être là.

Notre époque est celle d'un malaise inévitablement postmoderne. C'est pourquoi je défends l'idée que tout changement dans l'attitude du public envers la science résulte non pas d'une méfiance croissante mais d'une confiance déçue. Ce n'est pas que le public ait perdu confiance, c'est qu'il est de plus en plus impatient de voir la science tenir ses promesses.

### *Chaos et paradigme*

Pour la plupart des commentateurs, ce qui constitue un scandale c'est la décision de *ST* de publier l'article de Sokal. Pourtant la conviction (aussi moderne que postmoderne) selon laquelle la rationalité scientifique représente la plus haute perspective intellectuelle a joué dans cette affaire un rôle infiniment plus pernicieux. Ce qui a conduit la rédaction de *ST* à inviter un scientifique à présenter une analyse « herméneutique », ce n'est pas une quelconque hostilité envers la science de la part de cette revue mais au contraire un préjugé favorable à la science. Et ce préjugé favorable persiste après tout ce qui s'est passé, dans le joyeux fantasme selon lequel toute l'affaire aurait pu être évitée si seulement on avait invité de véritables chercheurs (autrement dit des chercheurs en sciences de la nature et ayant une formation mathématique poussée, au lieu de chercheurs en lettres ou en sciences sociales) à évaluer la validité de l'essai de Sokal.

Le problème est double : il s'agit d'un problème de traduction entre deux schémas conceptuels, comme pourraient le dire Donald Davidson ou Alasdair MacIntyre, ou d'un problème de traduction entre paradigmes incommensurables, comme aurait pu le dire Thomas Kuhn (mais il ne l'aurait pas dit). La première source de la difficulté rencontrée par Sokal se trouve dans sa complète incapacité (typique pour un scientifique) à appréhender le projet théorique qui sous-tend les réflexions de différents chercheurs en sciences sociales — et de critiques de la culture — sur les conditions et implications sociales et politiques de la science, ainsi que dans sa faible maîtrise théorique des fonctions linguistiques, et ne parlons même pas de ce que signifie pour lui l'herméneutique. Certains chercheurs en lettres sont faibles en mathématiques et en science, et il est peut-être normal que certains physiciens maîtrisent mal les complexités discursives de la rhétorique et de la pensée. Mais que dire de et pour ces chercheurs en lettres qui, dans le camp postmoderniste, — avec tout l'enthousiasme dont ils font preuve pour la valeur littéraire des idées même des sciences de l'information, de théorie du chaos, et d'indétermination (terme si évocateur de liberté) — se montrent si profondément séduits par des métaphores que les chercheurs et les théoriciens se sont pour leur part appropriées afin d'exprimer des relations scientifiques et mathématiques ? Fascinés par les résonances littéraires de ces métaphores, les postmodernistes sont allés plus loin et ont cru y détecter des significations sans rapport avec l'emploi qui en est fait par les scientifiques. Et pourtant, *pace* N. Katherine Hayles et un cortège varié de doctorants, la théorie du chaos n'emploie ni n'implique en tant que telle aucune référence à l'invocation que fait Hésiode du caractère générateur primordial du chaos<sup>84</sup>, pas

---

<sup>84</sup> Pour une considération du sens archaïque du terme de chaos, cf. Nietzsche, BABICH, « *Chaos sive natura*: Evening Gold and the Dancing Star », *Portug. Revista filosofia*, 57/2, 2001, pp. 225-245. Dans le cadre de la tradition continentale, la plupart des considérations sur le chaos, y compris de la part de partisans enthousiastes de la science tels qu'Edgar Morin et Henri Atlan et de chercheurs de nouvelles générations dans la lignée littéraire et culturelle

plus qu'elle n'invite à des parallèles avec l'armature Joycienne et encore moins avec les inventions d'un Thomas Pynchon. La croyance selon laquelle il existerait au sein de disciplines telles que la physique et l'informatique une ouverture à des questions radicales, croyance explicitement exprimée par Jean-François Lyotard et qui caractériserait une « nouvelle » philosophie de la science, comme le supposait de manière prématurée Don Ihde, repose sur un optimisme naïf qui manifeste une fois de plus une sensibilité favorable à la science, sensibilité ordinale et typiquement *moderniste*. La place d'arbitre de la vérité et de la valeur que la science occupe depuis ses débuts et à travers l'ensemble de la culture moderne — statut comparable à celui de la religion dans les sociétés prémodernes, comme plus d'un critique l'a noté — demeure entièrement incontestée, constante typique de la modernité mais qui persiste dans la pensée postmoderne<sup>85</sup>.

#### *Herméneutique de la manipulation et rhétorique du soupçon*

Si l'on souhaite faire une lecture herméneutique du texte par lequel Sokal a perpétré son canular, il faut prendre en compte cette valeur suprême attribuée à la science. L'essai de Sokal dans *ST* propose à ses lecteurs une « Herméneutique transformative de la gravité quantique ». Quelles sont les idées défendues par cet essai ? — Si nous le lisons suivant ses propres termes — et comment ses lecteurs auraient-ils dû le lire ? — ici, encore, suivant ses propres termes. Ce sont là des préliminaires herméneutiques parfaitement légitimes à la lecture de n'importe

---

de Deleuze, de Baudrillard et de l'imagination fractale, ne prennent pas le terme de chaos dans ce sens. L'ouvrage de Jean GRANIER, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris, Seuil, 1966, constitue une exception à cette règle, et ma propre lecture lui doit une dette indirecte, au-delà d'Hésiode et de Heidegger lui-même.

<sup>85</sup> Cependant, pour une lecture du pouvoir subversif de la science en tant qu'opératrice de patriarcat et de violence, et donc hostile aux idéaux de la gauche, cf. l'introduction et l'essai inaugural in Geraldine FINN, *Why Althusser Killed his Wife: Essays on Discourse and Violence*, Atlantic Highlands, Humanities Press, 1996.

quel texte, mais dans le cas du canular avéré de Sokal, il faut souligner que toute lecture est nécessairement une relecture. La plupart des textes ne sont généralement pas relus, mais sont simplement lus de manière répétée (on revient au texte, comme dans le cas de la Bible ou de l'*Éthique* d'Aristote, plutôt que de relire on lit à nouveau; la relecture a au contraire la connotation définitive et péremptoire qui caractérise le réexamen d'une décision controversée ou d'un examen discutable). Ce qui complique cette tâche de relecture, c'est la tendance réflexe des lecteurs universitaires à rejeter d'avance un texte que son auteur lui-même a rétracté et stigmatisé comme constituant un canular. C'est cette même tendance qui nous pousse à essayer de voir à la fois le canard et le lapin (dans l'illusion lapin-canard de Jastrow) et qui nous rappelle consciencieusement que les deux lignes horizontales de l'illusion de Muller-Lyer sont « en réalité » de longueur égale. Le désir que l'intellectuel éprouve pour la vérité n'est pas sans rapport avec la peur qu'éprouve l'écolier de tomber dans un piège.

Mais il suffit de lire l'essai de Sokal dans *ST* pour constater que l'intention ou le programme qui y est exprimé n'est pas la revendication d'un argument ou l'affirmation de quoi que ce soit qui approcherait une assertion achevée. Ainsi, dans l'introduction de son article, Sokal met en garde le lecteur « par nécessité provisoire et préliminaire » de ses remarques. Ainsi Sokal ne prétend pas présenter autre chose qu'une réflexion expérimentale, une entreprise aventureuse, une rêverie ayant précisément le caractère d'un *essai*. Il va plus loin dans la construction de son cheval de Troie à l'intention de la rédaction de *Social Text* : « Je ne prétends pas répondre à toutes les questions que je pose ici. Mon but est plutôt d'attirer l'attention des lecteurs sur ces importants développements dans le domaine de la physique et d'esquisser de mon mieux leurs implications philosophiques et politiques. Je me suis efforcé de restreindre au minimum l'emploi des mathématiques...<sup>86</sup> »

---

<sup>86</sup> SOKAL, « Transgressing the Boundaries », p. 218. Cette introduction restrictive prétend ainsi mettre la compétence d'un physicien au service du

Le problème de l'interprétation qui se pose si l'on souhaite faire une herméneutique appropriée de ce texte n'entre donc pas en jeu ici, étant donné les mises en garde préalables de Sokal. La physique du dimanche, tout comme la métaphysique du dimanche, requiert une large marge de manœuvre antinomique. Ce que Sokal dit présenter, ce ne sont pas des conclusions mais seulement une « spéculation provisoire et préliminaire ». Ce qui est en question, ce n'est donc pas l'exactitude du physicien quant à ce qu'il présente mais la manière dont il articule les « implications philosophiques et politiques » de certains « développements dans le domaine de la physique ». De plus, ce que Sokal se propose de présenter n'est pas un compte-rendu de ces développements (ce qui serait impossible puisqu'il s'engage à ne pas recourir au langage symbolique qui est nécessaire à un tel compte-rendu, c'est-à-dire celui des mathématiques, le langage de la physique) mais ce qui se donne explicitement comme une interprétation nécessairement présentée en dilettante, puisque la formation de Sokal est en physique et non pas en philosophie (même pas en philosophie analytique), ni en science politique ou en critique de la culture. Les « implications philosophiques et politiques » qu'il propose ne sont ainsi pas tirées par un expert. Or il faut noter que, dans l'exploitation récemment faite de l'histoire de la physique, ce qui définit l'expertise en question n'est pas la bravade affirmant sa propre autorité, mais au contraire la restrainte imposée par la modestie, même si elle est d'ordre tactique.

Puisque Sokal ne se propose pas de présenter en expert un compte rendu scientifique des « développements dans le domaine de la physique » en question mais seulement d'en offrir une interprétation dans les termes de disciplines qui ne sont pas les siennes, son texte ne peut représenter autre chose que ce que depuis Platon les philosophes désignent par le terme technique d'*opinion*. Puisque ce dont il s'agit n'est pas le

---

point de vue des critiques féministes et de gauche quant au sens ultime de la théorie quantique. À ce que l'on nous dit, la rédaction de *Social Text* n'était pas disposée à faire la difficile devant un cadeau si flatteur.

« monde réel » des faits physiques et encore moins la « vérité » en tant que telle, mais rien de plus que ce que Sokal fait profession de croire, il est essentiel de noter que ce qui est en jeu n'est que la question méta-textuelle — et de plus non-herméneutique — de savoir si Sokal pensait ce qu'il a dit dans son essai original, avec sa mise en garde et tout le reste (et il nous a dit depuis qu'il ne le pensait pas). Or, en-dehors des qualifications restrictives d'usage dans un texte provisoire, spéculatif ou expérimental, la seule assertion clairement proclamée par Sokal, qu'elle soit sérieuse ou non, concerne l'effort qu'il fait pour « restreindre les mathématiques au minimum ». Cette assertion est légitime, puisque le reste du texte ne contient qu'une seule équation,  $G_{ii} = 8 GT$ . En somme, dans sa préface Sokal ne fait rien d'autre que de revendiquer le droit au caractère superficiel de ce qui est extérieur à la science, renonçant par là à la responsabilité que représente la rigueur d'un spécialiste, et allant jusqu'à dûment mettre en garde d'avance le lecteur *contre* tout jugement sceptique.

Cependant, alors que le texte de Sokal dans *ST* s'ouvre par ces mises en garde si modestes, son texte dans *LF* est écrit sur un tout autre ton. Dans ce dernier, il proclame avec une indignation malveillante le succès de son propre canular dans *ST*, se réservant le droit d'être à la fois juge, jury et bourreau à l'égard d'entières disciplines qui ne sont pas les siennes. Il est pourtant parfaitement évident que Sokal ne comprend pas le sens de ses propres phrases — il semble considérer ses propres mises en garde comme un simple équivalent des déclarations protocolaires dans les textes scientifiques à auteurs multiples, déclarations à caractère purement formel et extérieures au texte proprement dit plutôt que véritables mises en garde. Il ne semble pas non plus comprendre à quoi sert la critique réflexive. En somme, Sokal n'a aucune idée de la complexité et de la portée de ce que l'on peut faire avec des mots. Les textes qui se présentent sous forme spéculative et critique et tirent des implications que leur auteur estime être d'ordre « philosophique et politique » se soumettent à un jugement du même ordre de la



part de leurs lecteurs. L'objectif de tels textes, dont la nature est non-assertive, n'est pas de rendre compte de faits mais d'inviter à poursuivre une réflexion ; en tant que lecture des possibles, ils sont sujets à question. De tels textes ne sont soumis à aucune obligation de suivre la logique d'un physicien, en particulier celle d'un physicien qui ne pense pas ce qu'il dit. Autrement dit, bien que le texte de Sokal se présente comme émanant de l'autorité d'un physicien (à la fois pour le texte de *ST* et pour celui de *LF*), son texte de *ST* n'argumente pas à partir de cette autorité, pour la simple raison qu'il ne constitue pas un argument. Si les textes spéculatifs et interprétatifs vont au-delà des limites habituelles, c'est précisément en tant qu'ils constituent des lectures alternatives. Un discours porteur de sens n'est pas tenu d'observer les modèles ordinaires de la logique (même s'il se peut qu'il le fasse). La spéculation philosophique ne suit pas toujours ces modèles — ce qui constitue un point essentiel mais aussi la source d'inévitables paradoxes et obscurités. Et il est crucial de noter qu'une réflexion sur la valeur fondamentale des constructions logiques *ne peut pas* suivre ces modèles. C'est la raison pour laquelle, de Nietzsche à Davidson (sans parler de Duhem et de Quine — et les experts en systèmes mathématiques et formels pourraient ajouter d'autres noms à la liste, en plus de ceux de Gödel et de Turing), la critique de la logique et de la vérité ne peut être fondée sur la logique ou la vérité. C'est pourquoi les textes de Nietzsche prennent la forme de « tissus » (aphorismes et considérations s'associant dans une tension productive des éléments contradictoires): « car le problème de la science », comme le dit Nietzsche, « ne peut être reconnu sur le terrain de la science<sup>87</sup>. » Cette remarque, combinée avec le penchant de Nietzsche pour le manque de cohérence et la formulation explicite de contradictions internes, est généralement interprétée comme signifiant toutes sortes de choses — toutes négatives quant à la considération que l'on accorde à la compétence scientifique de Nietzsche. Pourtant, dans le contexte qui nous occupe, l'assertion de Nietzsche n'a rien de

---

<sup>87</sup> NIETZSCHE, *La Naissance de la Tragédie*, §ii.

déraisonnable. Tout ce qu'elle implique, c'est que le problème de la science est de nature inéluctablement philosophique plutôt que scientifique. Ceux qui ont quelque chose à nous dire sur le problème de la science, ce sont les philosophes, pas les physiciens.

Je suis parfaitement consciente que cette assertion est en contradiction totale avec une vieille conviction de la très jeune discipline que constitue la philosophie des sciences (notons que cette discipline n'existait pas en tant que telle du temps de Nietzsche), conviction selon laquelle pour philosopher sur la science il faudrait être soi-même un scientifique — il ne s'agit que d'une exigence de principe, vu que, aussi ardente que puisse être l'aspiration des philosophes des sciences à être considérés au même niveau que les scientifiques, la plupart d'entre eux ne sont pas eux-mêmes des scientifiques.

J'ai défendu ailleurs l'idée que la position de Nietzsche a sa légitimité et que dans la mesure où le scientifique Ernst Mach philosophe sur *La Connaissance et l'erreur*, et c'est effectivement ce qu'il fait, il est lui-même philosophe, comme l'est aussi Ludwik Fleck.<sup>88</sup> (J'emprunte ici la distinction établie par Heidegger dans *Être et Temps* entre « Science et Réflexion » ; voir aussi *Qu'appelle-t-on penser*, et même les *Zollikon Seminars*). L'enchevêtrement serré des communautés de langues et de discours dont parle Patrick Heelan<sup>89</sup> illustre assez bien la manière dont chacun est défini par différentes identités, non pas simultanément ni simplement de manière cumulative — c'est-à-dire que ce qu'il y a là de phénoménologique c'est la dimension *aléthique* — pour reprendre le seul terme, regrettamment heideggérien, dont nous disposons pour

---

<sup>88</sup> Voir sur la philosophie heideggérienne des sciences la discussion et les références données dans BABICH « Continental Philosophy of Science », dans : BOUNDAS, *The Edinburgh Companion to the Twentieth Century Philosophies*, pp. 545-558 et plus récemment, BABICH, « Towards a Critical Philosophy of Science ».

<sup>89</sup> Patrick A. HEELAN, « The Lifeworld and Scientific Interpretation », in Kay TOOMBS, éd., *Handbook of Phenomenology and Medicine*, Dordrecht, Kluwer, 2002, pp. 47-66.

désigner l'aspect, intuitivement réel (phénoménologique) mais contraire à l'intuition, de toute révélation de la vérité en tant que focalisation occlusive ou mise en valeur constituant toujours aussi une dissimulation ou une distraction.

Alors que dans son article de *LF* Sokal reproche à la rédaction de *ST* de ne pas avoir vérifié l'exactitude de ses dires sur les normes de recherche de la « nouvelle » physique, il est clair que la rédaction de *LF* lui accorde sans aucune remise en question la même liberté de manœuvre en ce qui concerne aussi bien la « nouvelle » physique que l'emploi qu'il fait des termes liés — et non pas scientifiques mais manifestement philosophiques — de *subjectif* (terme dont nous pouvons supposer qu'il signifie pour Sokal *relatif*, pour peu que nous adoptions à son égard cette générosité dans l'interprétation qu'il met lui-même en accusation) et d'*objectif* (terme par lequel il entend quelque chose de vague et de pourtant digne de susciter l'enthousiasme).

Quand Sokal affirme qu'il existe bien un monde objectif, il veut apparemment parler d'un monde réel et indépendant du sujet connaissant, de sa capacité et de ses moyens de connaître. Mais il existe une importante différence de nature philosophique entre l'idée que *nous ne pouvons pas connaître* le monde (réel, véritable et objectif) sinon dans les termes de notre capacité à connaître le monde (réel, véritable et objectif) et l'idée qu'il *n'existe pas* de monde. Cette différence est liée à la transformation de la compréhension qui s'opère quand on parle du monde réel, du monde véritable, après avoir pris en considération ce que cela signifie que de parler de connaissance et de vérité. Cette dernière question exige une sophistication épistémologique que l'on rencontre rarement chez les scientifiques.

Il n'y a aucun doute que Sokal est un « agent double » universitaire, exactement approprié à ce que l'on présente de manière entièrement fantasmatique comme une « guerre » entre la science et les démons supposés du postmodernisme, du féminisme (il est étrange que l'on cherche là des ennemis de la

science, l'objectif de la plupart des travaux féministes sur la science et la philosophie de la science étant bien plus l'affranchissement des femmes — c'est-à-dire une plus grande participation des femmes à la pratique de la science et par conséquent au discours de la science — qu'une critique de la science) ou de la « gauche » — ainsi les sympathies politiques de Sokal pour d'anciennes traditions de gauche sont souvent mentionnées quand il s'agit de remplir son rôle d'agent double ou de garantir son honnêteté « morale ». Jouer le rôle d'agent double est la seule tactique qui permette de mener cette guerre, de même que la moquerie est la seule arme dont dispose la philosophie analytique contre les approches continentales de la philosophie (j'emploie moi-même cette arme, dans l'autre camp). Ce n'est pas que les approches continentales ne se prêtent pas à d'autres moyens ; c'est que, comme dans la plupart des guerres froides, la bataille a déjà été gagnée, et vainqueurs et perdants ont été désignés d'avance. Étant donné la domination institutionnelle exercée à la fois par la science et par son acolyte, la philosophie analytique, il est impossible de mener un débat « raisonné » sur un autre terrain que sur celui de la science — la « vraie » science, c'est-à-dire celle de la nature — et ce justement parce qu'il est par principe et inévitablement irrationnel de remettre en question la valeur de la rationalité. Pour cette même raison autoréférentielle, la tâche de la réflexion critique sur la science, la rationalité et la logique n'est en rien la tâche première ou spécifique de la critique culturelle et sociale, et demeure donc absente de la plupart des textes publiés dans *ST* ou *LF*. Cette tâche se prête encore bien moins à prendre la forme d'études sociologiques ou anthropologiques de la science, dans la mesure où la sociologie et l'anthropologie font partie intégrante de l'entreprise scientifique et aspirent pleinement à le faire — voir là aussi le triste désaveu de Bruno Latour dans son récent livre *L'espoir de Pandore*<sup>90</sup>.

---

<sup>90</sup> Bruno LATOUR, déjà cité avec HACKING et aussi BABICH, « The Fortunes of Incommensurability ».

Comme le dit Nietzsche, reprenant un vieux proverbe, nul ne saurait sauter par-dessus son ombre. Ce qui est nécessaire à toute enquête réflexive sur la nature de la science, de la raison ou de la vérité, ce n'est pas les ressources de la critique littéraire ou culturelle ni celles du contexte social de la science, mais bien celles de la philosophie critique, à supposer qu'une telle critique soit effectivement possible dans un climat aussi favorable à la science que celui d'aujourd'hui. Il importe d'ajouter qu'une telle critique est présumée par l'idéal même de la science en tant que telle comme il est formulé depuis les Lumières (idéal pourtant désormais forclus par la science).

Si cette coïncidence paradoxale mérite d'être notée, c'est parce que les philosophes qui se donnent pour projet de remettre en question la science, la raison ou la vérité se trouvent systématiquement accusés de l'offense — du crime — d'irrationalisme et par conséquent relégués — dans le meilleur des cas — au statut de poètes (comme Nietzsche), de mystiques (comme Heidegger et parfois Wittgenstein) ou de romantiques (comme ils le sont tous les trois). C'est ce même étiquetage qui permet de dénigrer et d'exclure ce type de perspective critique. S'il est maintenant clair que cette répudiation me semble infondée, c'est pour des raisons qui sont loin d'être d'ordre postmoderne.

La philosophie se définit depuis longtemps comme la discipline du rationnel, la science de la science et l'amour de la vérité. Mais en tant qu'ami de la sagesse ou de la vérité, le philosophe est depuis le début quelqu'un qui cherche, qui questionne radicalement, qui mène enquête sur les origines. Là où la poursuite de la vérité n'est pas conduite sur le mode de la prière ou de la dévotion, mais sur celui de la critique — autrement dit, là où il demeure possible non seulement de poursuivre l'idéal de la vérité, mais aussi de toujours poser cette question: « pourquoi la vérité? » — la philosophie de la science ne peut se contenter d'invoquer la valeur de la science en tant qu'idéal échappant à tout questionnement mais se doit d'abord de poser la question de la science « comme problématique, comme questionnable », pour reprendre les termes de

Nietzsche<sup>91</sup>. S'il est vrai que cette tâche reste à accomplir, du moins Nietzsche, Heidegger et d'autres philosophes non-traditionnels ont rendu plausible le projet d'une philosophie critique de la science<sup>92</sup>.

*Contre la sophistication postmoderne en science et en technologie*

La raison pour laquelle tant de postmodernistes croient que la science est dans leur camp est qu'ils sont sincèrement persuadés, comme tout le monde dans la société occidentale, c'est-à-dire mondialisée, que la science est intrinsèquement libératrice : la science est conçue comme un libre jeu, comme la sphère sur laquelle les orthodoxies n'ont pas de prise. Mais cette croyance se paie au prix d'un consensus conventionnel. Il est illusoire de supposer une quelconque sophistication postmoderne de la part de la science et de la technologie, ce qui ne signifie pas que cette supposition ne soit pas un malentendu accidentel ? Avec une légèreté et une ironie autoproclamée qu'il faut prendre avec le plus grand sérieux, la vision de la sophistication postmoderne promet de surmonter les limitations de l'idée moderne de progrès grâce à ce que l'on appelle en termes « techniques » le « ludique ». Ce que l'on entend par ce terme c'est une espièglerie technologique moderne à la Richard Feynman.

Dans le cadre de la science elle-même il n'y a rien et il ne peut rien y avoir qui ressemble à une perspective postmoderne, et ce parce que le projet de la science est par essence un projet inéluctablement moderne. C'est pourquoi il n'existe pas de science postmoderne en tant que telle. Le projet de la science

---

<sup>91</sup> NIETZSCHE se targue d'avoir articulé « le problème de la science elle-même — de la science considérée pour la première fois comme problématique, comme discutable », *La Naissance de la Tragédie*, §ii.

<sup>92</sup> Cf. BABICH, *Nietzsche's Philosophy of Science*, ainsi encore que les contributions, représentatives d'une grande diversité de traditions, in BABICH et COHEN (éds.), *Nietzsche Theories of Knowledge and Critical Theory: Nietzsche and Science* (Vol. 1) et *Nietzsche, Epistemology and the Philosophy of Science: Nietzsche and Science* (Vol. 2), Dordrecht, Kluwer, 1999.

n'est pas une réflexion sur la connaissance, la pensée de la connaissance ou la théorie de la connaissance, il n'est ni plus ni moins que la consécration ou la certification de la connaissance. Et la science n'est pas autoréflexive parce qu'elle est la seule « épistémè » disponible. Parce que la science occupe la place qui était autrefois dans la société occidentale celle de l'église, quelles que puissent être nos opinions politiques ou nos positions quant au réchauffement planétaire, aux pesticides ou aux OGM, nous nous tournons tous vers la science pour les justifier. Comme le dit un jour de l'église un libre-penseur, nous n'avons pas d'autre choix que d'aimer son poison<sup>93</sup>. Si maladroit que puisse être notre rhétorique, nous sommes tous des courtisans de la vérité; si critiques que puissent être nos mises en doute, nous sommes tous des défenseurs de l'investigation rationnelle. C'est pourquoi, comme le dit Nietzsche, nous sommes forcés de suivre « le droit chemin — de l'*ancien* idéal<sup>94</sup> ».

La critique de la science ne peut pas être menée par les chercheurs en sciences sociales — qu'ils soient historiens, anthropologues, sociologues ou rhétoriciens — pour la simple raison que, même si leur spécialité est d'ordre « social », tous ces spécialistes sont eux-mêmes des scientifiques. Pour être effectivement une critique, la critique de la science ne peut être que la tâche d'une philosophie qui, au nom de la vérité, de la raison et de la science, soit prête à remettre en question les valeurs de la vérité, de la rationalité et de la science, au lieu de les reprendre à son compte.

Confronté à cette tâche, Nietzsche propose d'illuminer le projet de la science sur le terrain de l'art, et de considérer à son tour l'art à la lumière de la vie. Cela veut-il dire que la science, comme l'art, serait une invention humaine ? Cela ferait-il de la science — horreur des horreurs pour un Ian Hacking — une *construction sociale*<sup>95</sup> ? La réponse est bien entendu positive. Mais

---

<sup>93</sup> Cf. NIETZSCHE, *La Généalogie de la morale*, I: 9.

<sup>94</sup> NIETZSCHE, *La Généalogie de la morale*, III: 25.

<sup>95</sup> Cf. la tentative de Ian Hacking pour soustraire après coup ses propres déclarations à la merci de lecteurs plus cavaliers, cités ci-dessus.

n'oublions pas que les constructions sociales telles que l'art et la science dépassent à la fois en influence et en portée le monde culturel qui leur a donné naissance.

L'axiome de Vico selon lequel nous ne pouvons connaître que ce que nous construisons ne signifie pas, comme la critique généalogique de Nietzsche prend soin de le souligner, que nous sachions déjà ce que nous avons fait. Cela ne veut pas dire — pour reprendre la langue vernaculaire d'un Alan Sokal — qu'il existe un monde objectif (un monde réellement réel) en-dehors de la connaissance que nous avons de ce monde. La question de la réalité objective du monde en-dehors de la connaissance que nous en avons est une question absurde, non pas parce qu'il serait manifeste que le monde objectivement réel est donné qu'il y ait ou non un sujet humain de connaissance — la logique même de cette assertion, de ce que voudrait dire pour le monde d'être donné sans qu'il existe une entité à laquelle il puisse être donné, exclut la possibilité d'une telle assertion — mais parce que, pour reprendre une autre métaphore nietzschéenne, il est absurde de se demander à quoi ressemblerait le monde si nous pouvions l'observer après nous avoir coupé notre tête<sup>96</sup>. Ce que sont « réellement et objectivement » les choses est inconnaissable, et non pas jusqu'ici ou provisoirement inconnaissable mais *intrinsèquement* inconnaissable, parce que le monde tel qu'il est susceptible d'être connu par l'intermédiaire d'une investigation humaine et subjective, si scientifique et si objectivement réglée qu'elle puisse être, ne peut constituer un objet en tant que tel pour un sujet de connaissance.

Le rôle que l'on se donne de prouver l'existence manifestement objective d'un monde objectif n'est pas l'apanage de la science. Les théologiens médiévaux se

---

<sup>96</sup> Cette image ravissante est la variante kantienne de Nietzsche: « Toutes les choses que nous regardons passent par notre tête d'homme, et nous ne saurions trancher cette tête; la question n'en demeure pas moins de savoir ce qu'il resterait du monde une fois qu'on l'aurait cependant tranchée... » NIETZSCHE, *Humain, trop humain* I, §9, trad. Robert ROVINI, Paris, Gallimard, 1988.



montraient capables de « prouver » l'existence des anges au motif de leur nécessité, tout comme les physiciens d'aujourd'hui requièrent ou avancent l'existence de neutrinos pour pouvoir appliquer les théories modernes sur l'évolution des étoiles. L'éther, autrefois relégué par les scientifiques au domaine de l'imagination romantique, semble devoir être un jour réhabilité en tant que cadre dans lequel jouent les énergies de l'univers. Les physiciens et les scientifiques en général ont une conception très simple de la réalité, de la vérité et de l'objectivité et (comme en attestent les études sociales et historiques de la science) ils constituent des témoins notoirement peu fiables de leur propre pratique. En un mot, ils sont incompétents en tant que *philosophes* de la science. Mais le manque de fiabilité des scientifiques quand il s'agit de rendre compte de la science ne fait que refléter les limites de la capacité des agents à réfléchir à leur propre action, et de toute façon la valeur de la science est d'ordre pratique. La science constitue un travail qualifié et, dans ce sens, un savoir-faire ou un *art*. Les scientifiques savent comment faire des choses. Cela ne veut pas dire que la science ait à voir avec la pensée. Car ce que le calcul engage, ce n'est pas la réflexion mais la production d'effets, dans certaines limites, pour des apparences<sup>97</sup>.

### *Conclusion*

J'ai commencé ce texte par une référence aux jeux d'esprit et à la perspective qui peut les faciliter. Contrairement à Alan Sokal, j'assume le sens littéral de telles provocations. La philosophie dominante, qui est de type analytique, cherche en général à se modeler à l'image de la science, et la physique adopte aujourd'hui la pose de la sagesse (pour les médias en tout cas). Mais pourquoi la physique négligerait-elle ses propres affaires afin de jouer le rôle de fournisseur de vérités

---

<sup>97</sup> Cette conditionnalité pratique est la source de la meilleure proposition de Nietzsche pour une philosophie de la science : « de considérer la science sous l'optique de l'artiste et l'art sous l'optique de la vie », NIETZSCHE, *La Naissance de la Tragédie*, §ii.

métaphysiques ou de mettre en scène des canulars élaborés ? Depuis les premières décennies du XX<sup>e</sup> siècle la physique a connu peu de découvertes marquantes — certains vont jusqu'à soutenir que la grande époque de la science *n'est pas* encore à venir, et ce non pas, comme l'affirment parfois les vulgarisateurs scientifiques, parce que la *vérité* aurait déjà été découverte. Ceci ne veut pas dire, ou en tout cas je ne veux pas dire, que l'on en ait fini avec la physique. Bien au contraire.

Je me demande seulement si notre adulation, si ce que Dominique Janicaud appelle l'« épistémologiquement correct » dans une carte postale qu'il m'adresse, et comme déjà cité, est la meilleure manière de servir la science.

Il se pourrait même que la carrière scientifique d'un Werner Heisenberg, par exemple, ait été affectée par le fait qu'il avait bénéficié d'une éducation classique<sup>98</sup>, du fait de laquelle il avait dû lire dès sa jeunesse les réflexions d'Emmanuel Kant sur le problème de l'espace et du temps. La familiarité que montre Heisenberg à l'égard des concepts philosophiques (en tant que tradition philosophique de penser des questions difficiles et impensables, la philosophie n'étant ni la logique, ni la science, ni l'art, mais plutôt une sorte d'amour) n'aurait-elle pas joué un

---

<sup>98</sup> Nous sommes frappés par une remarque désinvolte de Heisenberg racontant comment dans sa jeunesse il s'était débattu avec le *Timée* de Platon: bien que la métaphysique l'ait laissé sceptique, il avait continué à lire, devinant peut-être que ce texte était plus riche que son esprit ne le supposait. Mais nous sommes tentés de récuser la raison qu'il donne pour expliquer la poursuite de sa confrontation avec ce texte: il s'agissait pour le jeune homme qu'il était alors d'améliorer sa connaissance de la langue grecque. Cf. Werner HEISENBERG, *La partie et le tout: le monde de la physique atomique*, Paris, Albin Michel, 1972, p. 9. Cf. aussi Luc BRISSON, « Le rôle des mathématiques dans le *Timée* selon les interprétations contemporaines », in Ada NESCHKE-HENTSCHKE, éd., *Le Timée de Platon. Contributions à l'histoire de sa réception. Platos Timaios. Beiträge zu seiner Rezeptionsgeschichte*, Leuven, Peeters, 2000, pp. 295-315. Pour une étude de la métaphysique platonicienne qui échappe à Heisenberg aussi bien que de la cosmologie qui le captive, cf. Luc BRISSON et F. Walter MEYERSTEIN, *Inventing the Universe: Plato's Timaeus, the Big Bang, and the Problem of Scientific Knowledge*, Albany, State University of New York Press, 1995.

rôle essentiel dans son travail scientifique aussi bien que, plus tard, dans ses essais de vulgarisation sur ces mêmes thèmes ?

Il est aujourd'hui à la mode d'affirmer qu'Einstein n'était pas un grand expert en mathématiques. Mais, comme Heisenberg, Einstein avait bénéficié d'une éducation pluridisciplinaire comprenant l'étude de la philosophie — étude entièrement absente de la formation des scientifiques d'aujourd'hui, non seulement en physique mais aussi de plus en plus en biologie (et donc en médecine).

La compétence mathématique ou informatique requise pour atteindre à une maîtrise pratique de n'importe quelle discipline scientifique en est venue à remplacer le type de compétence conceptuelle autrefois tenue pour acquise dans la formation d'un Einstein ou d'un Heisenberg.

Loin de moi l'idée de recommander aux cosmologues l'étude de Shakespeare. Si j'affirme la pertinence des études philosophiques pour la formation des scientifiques, c'est parce que de telles études constituent une étape de l'apprentissage de la pensée. Heidegger fait remarquer que « la science ne pense pas » ; avant lui, Nietzsche n'est pas seul à insister sur le danger que l'on encoure quand l'on suppose que la pensée est une capacité qui ne requiert aucun apprentissage : Descartes, mathématicien aussi bien que scientifique et philosophe, le pense aussi<sup>99</sup>.

La science peut apprendre à penser. À quelle révolution la pensée pourrait-elle mener la science ? Je n'aurais pas la prétention de le dire. Mais sans la philosophie il n'est pas d'accès à la pensée.

---

<sup>99</sup> Martin HEIDEGGER, *Qu'appelle-t-on penser ?*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, p. 26. Cf. aussi les réflexions inaugurales de René DESCARTES dans la première partie du *Discours de la Méthode*.



**BIBLIOGRAPHIE**

AESCHYLUS, *Choéphores, Les choéphores, tragédie d'Aeschyle*, trad. J. J. J. PUECH, Paris, Chez Firmin Didot Frères, 1836.

ARENDT (Hannah), « Martin Heidegger a quatre-vingts ans », trad. B. CASSIN et P. LEVY, *Vies politiques*, Paris, Gallimard, 1974, pp. 307-320.

BABICH (Babette), « Zarathoustra de Nietzsche et Empédocle: sur la satire de Lucien et le surhomme », *Diogène : Revue internationale des sciences humaines*, 232 (Octobre 2011): 70-93.

BABICH (Babette), « Towards a Critical Philosophy of Science: Continental Beginnings and Bugbears, Whigs and Waterbears », *International Journal of the Philosophy of Science*, Vol. 24, No. 4, December 2010, pp. 343-391.

BABICH (Babette), *Nietzsche's Philosophy of Science: Reflecting Science on the Ground of Art and Life*, Albany, State University of New York Press, 1994.

BABICH (Babette), « Philosophy of Science and the Politics of Style: Beyond Making Sense », *New Political Science: A Journal of Politics and Culture*, 30/31, été 1994, pp. 99-114.

BABICH (Babette), « Continental Philosophy of Science » dans BOUNDAS (Constantin), *The Edinburgh Companion to the Twentieth Century Philosophies*, pp. 545-558.

BABICH (Babette), « Continental Philosophy of Science: Mach, Duhem, and Bachelard » dans KEARNEY (Richard), *Routledge History of Philosophy*, pp. 175-221.

BABICH (Babette), « Nietzsche et Eros entre le gouffre de Charybde et l'écueil de Dieu : La valence érotique de l'art et l'artiste comme acteur — Juif — Femme », trad. Isabelle Wienand, *Revue Internationale de Philosophie*, 211/1, 2000, pp. 15-55.

BABICH (Babette), *Nietzsche's Philosophy of Science, Reflecting Science on the Ground of Art and Life* Albany, State University of New York Press, 1994, Traductions : *Nietzsche e la Scienza: Arte, vita, conoscenza. Eroismo del Pensiero e seduzione della verità*, trad. de Fulvia VIMERCATI, *Scienza e Idee*, 19, Milan, Raffaello Cortina Editore, 1996; *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie. »Die Wissenschaft unter der Optik des Künstlers zu sehn, die Kunst aber unter der des Lebens«*. Traduit par Harald SEUBERT en collaboration avec l'auteur. Oxford, Peter Lang, 2010.

BABICH (Babette), "Paradigms and Thoughtstyles: Incommensurability and its Cold War Discontents from Kuhn's Harvard to Fleck's Unsong Lvov," *Social Epistemology*, 17, 2003, pp. 97-107.

BABICH (Babette), "Sokal's Hermeneutic Hoax: Physics and the New Inquisition," dans BABICH, éd., *Hermeneutic Philosophy of Science, Van Gogh's Eyes, and God: Essays in Honor of Patrick A. Heelan, S.J.*, Dordrecht, Kluwer, 2002, pp. 67-78.

BABICH (Babette), "The Fortunes of Incommensurability," dans Babich, éd., *Hermeneutic Philosophy of Science, Van Gogh's Eyes, and God*, pp. 1-18.

BABICH (Babette) et Robert S. COHEN, éd., *Nietzsche, Theories of Knowledge and Critical Theory: Nietzsche and Science*, Vol. I, *Boston Studies in the Philosophy of Science* : N° 203, Dordrecht, Kluwer, 1999.

BABICH (Babette) et Robert S. COHEN, éd., *Nietzsche, Epistemology and the Philosophy of Science: Nietzsche and Science*, Vol. II, *Boston Studies in the Philosophy of Science* : N° 204, Dordrecht, Kluwer, 1999.

BAR-ON (A. Z). "Wittgenstein and Post-Analytic Philosophy," dans Leinfellner, et al., éd., *Wittgenstein. Eine Neue Bewertung / Toward a New Revaluation*, Vienne, Holder-Pichler-Tempsky, 1990.

BENVENISTE (Jacques) et al., « Benveniste, J. Benveniste on the Benveniste Affair » *Nature*, 27 octobre 1988, 335 (6193): 759.

BENVENISTE (Jacques), Davenas (E.) et al., « L'agitation de solutions hautement diluées n'induit pas d'activité biologique

spécifique », *Comptes-Rendus de l'Académie des Sciences de Paris*, 312, 1991, pp. 461-466.

BENVENISTE (Jacques), DUCOT (B.), SPIRA (A.), « Memories of Water Revisited », *Nature*, 4 août 1994; 370 (6488): 322.

BENVENISTE (Jacques), *Ma vérité sur la « mémoire de l'eau »*, Paris, Albin Michel, 2005.

BELLER (Mara), «The Sokal Hoax: At Whom are We Laughing?», *Physics Today*, Sept. 1998, pp. 29-34.

BOUNDAS (Constantin), *The Edinburgh Companion to the Twentieth Century Philosophies*, Edimbourg, University of Edinburgh Press, 2007.

BOURDIEU (Pierre) et Loïc WACQUANT, « La nouvelle vulgate planétaire », *Monde diplomatique*, mai 2000.

BOURDIEU (Pierre), « Les conditions sociales de la circulation internationale des idées », *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte*, 14-1/2, Heidelberg, 1990, pp. 1-10.

BOURDIEU (Pierre), *La distinction: critique sociale du jugement de goût*, Éditions de Minuit, Le Sens commun, 1979.

BOUVERESSE (Jacques), *Prodiges et vertiges de l'analogie*, Paris, Liber, 1999.

BOUVERESSE (Jacques), « Qu'appellent-ils 'penser'? Quelques remarques à propos de 'l'affaire Sokal' et de ses suites », Conférence du 17 juin 1998 à l'Université de Genève.

BRAFFORT (Paul) [Website], « Conscience et réflexivité dans le dialogue de la Science et de la Littérature », [http://www.paulbraffort.net/science et tech/physique et autres sciences/sciences%20humaines/cse et reflexivite.htm](http://www.paulbraffort.net/science%20et%20tech/physique%20et%20autres%20sciences/sciences%20humaines/cse%20et%20reflexivite.htm).

BRISSON (Luc), « Le rôle des mathématiques dans le *Timée* selon les interprétations contemporaines », dans Ada NESCHKE-HENTSCHKE, *Le Timée de Platon. Contributions à l'histoire de sa réception. Platos Timaios. Beiträge zu seiner Rezeptions-geschichte*, Leuven, Peeters, 2000, pp. 295-315.

BRISSON (Luc) et F. Walter MEYERSTEIN, *Inventing the Universe: Plato's Timaeus, the Big Bang, and the Problem of Scientific Knowledge*, Albany, State University of New York Press, 1995.

BUSH (Vannevar) «As We May Think», *Atlantic Monthly*, 176, juillet, 1945, pp. 101-108.

BUSH (Vannevar), *Science : The Endless Frontier*, Washington, D.C., National Science Foundation, 1990.

CARSON (Anne), *Eros the Bittersweet*, Champaign, IL / Londres / Dublin, Dalkey Press, 1998.

CRITCHLEY (Simon), *Continental Philosophy : A Very Short Introduction*. Oxford, Oxford University Press, 2001.

COHEN (L. Jonathan), *The Dialogue of Reason: An Analysis of Analytical Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1986.

DAVENAS, (E.) et al. "Human basophil degranulation triggered by very dilute antiserum against IgE," *Nature*, 333, 30 June 1988, pp. 816-118.

DEBRAY (Régis), « Savants contre docteurs », *Le Monde*, 18 mars 1997.

DERRIDA (Jacques), « Sokal et Bricmont ne sont pas sérieux », *Le Monde*, 20 novembre 1997.

DESCARTES (René), *Discours de la Méthode*.

DUMMETT (Michael), *Les Origines de la philosophie analytique*, Paris, Gallimard, 1991.

FINN, (Geraldine), *Why Althusser Killed his Wife: Essays on Discourse and Violence*, Atlantic Highlands, Humanities Press, 1996.

FJELLAND (Ragnar), "The Copenhagen Interpretation of Quantum Mechanics and Phenomenology," dans BABICH, éd., *Hermeneutic Philosophy of Science, Van Gogh's Eyes, and God*, pp. 53-66.

FLEISCHMANN (Martin) et PONS (Stanley), "Electro-chemically Induced Nuclear Fusion of Deuterium," *Journal of Electroanalytical Chemistry*, 261/2A, 1989, pp. 301-308.

FLEISCHMANN (Martin), "Background to Cold Fusion: The Genesis of a Concept," *Tenth International Conference on Cold Fusion*, Cambridge, MA: World Scientific Publishing, 2003.

FØLLESDAL (Dagfinn), "Analytic Philosophy: What is it and why should one engage in it?" dans GLOCK, éd., *The Rise of Analytic Philosophy*, pp. 1-16.

FOLTZ (Bruce V.) et FRODEMAN (Robert), éd., *Rethinking Nature*, Bloomington, Indiana University Press, 2004.

FRIEDMAN (Michael), *Reconsidering Logical Positivism* Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

FRIEDMAN (Michael), *The Parting of the Ways*, Chicago, Open Court, 2001.



GINEV (Dimitri), *Bulgarian Studies in the Philosophy of Science*, Frankfurt am Main, Springer, 2004.

GIERE (Ronald) et RICHARDSON (Alan W.), *Origins of Logical Empiricism*, Minnesota, University of Minnesota Press, 1996.

GLOCK (Hans-Johann), éd., *The Rise of Analytic Philosophy*, Oxford, Blackwell, 1977.

GRANIER (Jean), *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris, Seuil, 1966.

GREENBERG (Daniel), *Science, Money, and Politics: Political Triumph and Ethical Erosion*, Chicago, University of Chicago Press, 2003.

HEELAN (Patrick Aidan), "The Lifeworld and Scientific Interpretation," dans TOOMBS (Kay), *Handbook of Phenomenology and Medicine*, Dordrecht, Kluwer, 2002, pp. 47-66.

IHDE, (Don), "Technoscience and the Other Continental Philosophy," *Continental Philosophy Review*, 33/1, 2000, pp. 59-74.

KRIMSKY (Sheldon), *Science in the Private Interest: Has the Lure of Profits Corrupted Biomedical Research*, Lexington, Virginia, Rowman and Littlefield, 2004.

JASANOFF (Sheila), *Designs on Nature: Science and Democracy in Europe and the United States*, Princeton, Princeton University Press, 2007.

GROSS (Paul R.) et Norman LEVITT, éd., *Higher Superstition: The Academy Left and Its Quarrels with Science*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1994.

HACKER (P.M.S.), "The Rise of Twentieth Century Analytic Philosophy," dans GLOCK, éd., *The Rise of Analytic Philosophy*, pp. 51-76. Aussi dans: *Ratio*, 9 (3) 1996, pp. 243-268.

HACKERMAN (Norman) et Kenneth ASHWORTH, *Conversations on the Use of Science and Technology*, Denton, North Texas University Press, 1996.

HACKING (Ian), *Entre science et réalité: La construction sociale de quoi?*, trad. Baudouin Jurdant, Paris, Editions La Découverte, 2008.

HART, (Roger), "The Flight from Reason: *Higher Superstition* and the Refutation of Science Studies," dans ROSS, éd., *Science Wars*, pp. 259-292.

HEIDEGGER (Martin), « Der Weg zur Sprache » dans HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*, Stuttgart, Günter Neske, 1959, pp. 254-255.

HEIDEGGER, (Martin), *Acheminement vers la parole*, trad. Jean Beaufret, Wolfgang Brokmeier, et François Fédier, Paris, Gallimard, 1976.

HEIDEGGER (Martin), *Être et temps*, trad. François Vezin, Paris, Gallimard, 1986.

HEIDEGGER (Martin), « Die Sprache » dans *Unterwegs zur Sprache*.

HEIDEGGER (Martin), *Introduction à la métaphysique*, trad. Gilbert Kahn, Paris, Gallimard, 2000 [1958].

HEIDEGGER (Martin), *Qu'appelle-t-on-penser?* Traduit de l'allemand par Aloys Becker et Gérard Granel, Paris, PUF, 1959 ; 4<sup>e</sup> édition, 1983. [*Was Heisst Denken?*]

HEISENBERG (Werner), *La partie et le tout : le monde de la physique atomique*, Paris : Albin Michel, 1972). [*Der Teil und das Ganze*, Munich, Piper, 1969].

HOEKHEMA (David), recueil de Bruce Wilshire, *Fashionable Nihilism* dans *Notre Dame Philosophical Review* du 4 octobre 2002.

HORGAN (John), *The End of Science: Facing The Limits Of Knowledge In The Twilight Of The Scientific Age*, New York, Broadway Books, 1997.

ILICH (Ivan), entretien avec David CAYLEY, *The Rivers North of the Future: The Testament of Ivan Illich*. Toronto: House of Anansi Press, 2005.

KEARNEY (Richard) éd., *Routledge History of Philosophy: Volume VIII*, Londres, Routledge, 2003.

LANCELIN (Aude), « L'inconnue du Collège de France », *Le Nouvel Observateur*, 14 Juin 2011.

LATOUR (Bruno), *L'espoir de Pandore. Pour une version réaliste de l'activité scientifique*, Paris, La Découverte / Poche, 2007. [*Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies*, Cambridge, Harvard University Press, 1999].

MACINTYRE (Alasdair), « Preface » dans BABICH et Robert S. COHEN, éd., *Nietzsche, Epistemology, and the Philosophy of Science: Nietzsche and the Sciences*, Dordrecht: Kluwer, 1999, pp. xv-xvii.

MONK (Ray), « Was Russell an Analytic Philosopher » , dans GLOCK, *The Rise of Analytic Philosophy*, pp. 35-50.

PUTNAM (Hilary), « A Half Century of Philosophy: Viewed from Within » dans *Daedalus*, 126, 1, L'hiver, 1997, pp. 175-208.

MACINTYRE (Alasdair), « Preface » dans BABICH et Robert S. COHEN, édés., *Nietzsche, Epistemology, and the Philosophy of Science: Nietzsche and the Sciences*, Dordrecht: Kluwer, 1999, pp. xv-xvii.

MCMILLEN (Liz), « Critique du canular et de ses suites » , dans *Chronicle of Higher Education*, 28 juin 1996. p. A 13.

NEHAMAS (Alexander), « Trends in Recent American Philosophy » dans *Daedalus*, 126, 1, L'hiver, 1997, pp. 209-223. Voir aussi dans: BENDER (Thomas) et SCHORSKE (Carl), édés., *American Academic Culture in Transformation: Fifty Years, Four Disciplines*, Princeton, Princeton University Press, 1998, pp. 227-240.

NELKIN (Dorothy), "The Science Wars: Responses to a Marriage Failed," dans ROSS, éd., *Science Wars*, pp. 114-122.

NELKIN (Dorothy), "What Are the Science Wars Really About?," *Chronicle of Higher Education*, 26 juillet 1996, p. A52.

NIETZSCHE (Friedrich), *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, Berlin, Walter de Gruyter, 1980.

RESNIK (David B.), *The Price of Truth: How Money Affects the Norms of Science*, Oxford, Oxford University Press, 2006.

ROSENBERG (Charles E.), "The Silicon Papers," *New York Review of Books*, 14 juillet 1996, pp. 9-10.

ROSE (Gillian), *Love's Work: A Reckoning with Life*, New York, Schocken Books, 1996.

ROSS (Andrew), *Science Wars*, Durham, Duke University Press, 1996.

ROUSSEAU (Jean-Jacques), *Essai sur l'origine des langues, Oeuvres complètes*, volume 5, Paris, Gallimard, 1995.

RORTY (Richard), "A Tale of Two Disciplines," *Callaloo*, 17/2, 1994, pp. 575-585.

SKORUPSKI (John), "Why Did Language Matter to Analytic Philosophy?" dans GLOCK, éd., *The Rise of Analytic Philosophy*, pp. 77-91. Aussi dans *Ratio*, 9, 3, December 1996, pp. 269-283.

SOKAL (Alan), "A Physicist Experiments with Cultural Studies," *Lingua Franca*, mai/juin 1996, pp. 62-64.

SOKAL (Alan), *Beyond the Hoax: Science, Philosophy and Culture*, Oxford, Oxford University Press, 2008.

SOKAL (Alan), "Transgressing the Boundaries toward a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity," *Social Text*, 46/47, 14.1-2, printemps/été 1996, pp. 217-52.

SOKAL (Alan) et BRICMONT (Jean), *Impostures intellectuelles*, Paris, Odile Jacob, 1997.

SORREL (Tom), *Scientism: Philosophy and the Infatuation with Science*, Londres, Routledge, 1991.

SORENSEN (Roy A.), *Pseudo-Problems: How Analytic Philosophy Gets Done*, Londres, Routledge, 1993.

TODOROV (Tzvetan), *Mémoire du mal, tentation du bien*, Paris, P. Laffont, 2000.

WEINBERG (Steven), "Sokal's Hoax," *New York Review of Books*, 8 août 1996, pp. 11-15.

WILLIS (Ellen), "My Sokaed Life: Or, Revenge of the Nerds," *Village Voice*, 25 juin 1996, pp. 20-21.

WILSHIRE (Bruce), *Fashionable Nihilism: A Critique of Analytic Philosophy*, Albany, State University of New York Press, 2002.

### INDEX DES NOMS PROPRES

- Adorno, T. 7, 9, 16, 18, 24, 31,  
44, 54, 77  
Allen, B. 20  
Allison, D. B. 52, 115  
Althusser, L. 85  
Andersen, H. C. 74  
Anderson, L. 53  
Angell, M. 76  
Arendt, H. 9, 15f, 23-24, 58  
Aristote 62, 86  
Aronowitz, S. 72  
Ashworth, K. 78  
Atlan, H. 84  
Austin, J. 19, 24  
Ayer, J. 45
- Bachelard, G. 25, 40, 67  
Bacon, F. 99  
Badiou, A. 30, 69  
Bar-On, A. Z. 20, 47  
Bast, R. 40  
Bataille, G. 9  
Baudrillard, J. 37, 85  
Beaufret, J. 24  
de Beauvoir, S. 18  
Beller, M. 74
- Benveniste, J. 80  
Bergson, H. 7, 25, 31  
Biberian, J.-P. 80  
Bolzano, B. 76  
Bourdieu, P. 10, 25, 31  
Boundas, C. 13, 40, 67, 90  
Bouveresse, J. 19, 29f, 74, 75  
Bradley, F. H. 56  
Brandom, R. 64  
Braffort, P. 55, 77  
Bricmont, J. 14, 15, 25, 71f  
Brisson, L. 98  
Bush, V. 79
- Cafaro, P. 8  
Camus, A. 18  
Carman, T. 21  
Carnap, R. 41, 43, 45, 46  
Carson, A. 62  
Cavell, S. 19, 20, 24, 48, 49, 64  
Caws, P. 74-75  
Cayley, D. 62  
de Certeau, M. 11  
Churchland, P. 19  
Churchland, P. 19  
Clark, M. 21, 52, 53

- Cohen, L. J. 41, 45, 46  
 Comte, A. 12  
 Courtine-Denamy, S. 24  
 Cox, C. 53  
 Critchley, S. 17, 18, 53  
  
 Danto, A. 53  
 Darwin, C. 25, 26, 82  
 Davidson, D. 43, 48f, 61, 64, 84, 89  
 Debray, R. 77  
 Deleuze, G. 8, 25, 29f, 52, 64, 85  
 Derrida, J. 7f, 19, 25, 29, 40, 50, 52, 76f  
 Descartes, R. 99  
 Dilthey, W. 7, 18  
 Dreyfus, H. 21, 53  
 Duhem, P. 40, 67, 89  
 Dummett, M. 21f, 33f, 41  
  
 Einstein, A. 82, 99  
 Ellul, J. 24  
 Empédocle 74  
 Engel, P. 19  
 Eschyle 27  
  
 Farias, V. 25  
 Faye, E. 25  
 Fedier, F. 25  
 Feyerabend, P. 11, 38  
 Feynman, R. 94  
 Finn, G. 85  
 Fish, S. 76  
 Fischer, K. R. 20  
 Flelland, R. 74  
 Fleck, L. 14, 73, 90  
 Fleishmann, M. 79  
 Føllesdal, D. 21, 65  
  
 Foucault, M. 11, 21, 25, 30, 40, 50, 53  
 Frankfurt, H. 62  
 Frege, G. 12, 34, 41  
 Friedman, M. 41, 43  
 Fukuyama, F. 49  
 Fuller, S. 70, 75  
  
 Gadamer, H.-G. 22, 65, 77  
 Giere, R. 12, 41, 43, 75  
 Ginev, D. 67  
 Gödel, K. 61, 89  
 Granier, J. 85  
 Greenberg, D. 79  
 Grondin, J. 13  
 Gross, P. R. 78  
 Guignon, C. 21, 53  
 Gutting, G. 21, 47, 50  
  
 Hacker, P.M.S. 49, 56  
 Hackerman, N. 78  
 Hacking, I. 14, 21, 30, 48, 50, 71, 92, 95, 96  
 Hadot, P. 24  
 Haller, R. 20  
 Hart, R. 78  
 Haslanger, S. 29  
 Hawking, S. 61, 81  
 Hayles, N. K. 84  
 Heelan, P. A. 20, 40, 61, 72, 86-87, 90  
 Hegel, G. W. F. 17, 56  
 Heidegger, M. 7f, 14f, 20f, 30, 34f, 40, 41, 50f, 52f, 64, 69, 71, 78, 85, 93f, 99  
 Heisenberg, W. 77, 98, 99  
 Hésiode 84  
 Hoekhema, D. 12, 51  
 Hölderlin, F. 22, 23  
 Horgan, J. 76

- Horkheimer, M. 44  
 Husserl, E. 8, 14, 17, 18, 21,  
 28, 30, 36, 39f, 40, 47,  
 50, 54, 69, 71, 77
- Ihde, D. 20, 68, 85  
 Illich, I. 24, 62  
 Irigaray, L. 72
- Janicaud, D. 22, 40, 52, 75, 98  
 Jasanoff, S. 79  
 Jastrow, J. 86  
 Joyce, J. 84
- Kant, E. 13, 17, 42, 44, 96, 98  
 Kerszberg, P. 40, 67  
 Kierkegaard, S. 17  
 Kisiel, T. 40  
 Klee, P. 77  
 Kockelmans, J. 40  
 Kremer-Marietti, A. 15, 22, 43  
 Krimsky, S. 79  
 Kuhn, T. 11, 25, 40, 48, 68,  
 72, 83
- Lancelin, A. 10, 27-31  
 Latour, B. 10, 14, 20, 71, 92  
 Laudan, L. 70  
 Leiter, B. 8, 12, 21, 42, 53-54  
 Lévi-Strauss, C. 31  
 Levinas, E. 50, 53-54  
 Levitt, N. 78  
 Lewis, D. 44  
 Lewis, J. 73  
 Lingis, A. 18  
 Lucien 16, 74  
 Lyotard, J.-F. 40, 85
- Mach, E. 67, 90  
 MacIntyre, A. 61, 70, 75, 84
- Magnus, B. 53  
 Mannheim, K. 14  
 Marx, K. 18  
 McDowell, J. 44  
 McMillen, E. 75  
 Merleau-Ponty, M. 9, 38, 41,  
 65  
 Molière [Jean-Baptiste  
 Poquelin] 73  
 Monk, R. 34  
 Morin, E. 84  
 Muller-Lyer, F.C. 82  
 Musil, R. 76  
 Myerstein, F. W. 98
- Nagel, T. 43, 45-46, 48f  
 Nehamas, A. 19, 42  
 Nelkin, D. 76  
 Nietzsche, F. 8, 9, 10, 14f, 20f,  
 30, 34f, 43f, 53f, 57-61,  
 63f, 71, 78, 89f, 97  
 Nye, A. 15-16
- Okrent, M. 21
- Pascal, B. 53  
 Philippse, H. 53  
 Platon 17, 77, 83, 98  
 Poellner, P. 21  
 Pons, S. 79  
 Popper, K. 11, 28, 59, 68  
 Prado, C. P. 9, 12  
 Preston, A. 12  
 Putnam, H. 41f  
 Pynchon, T. 84
- Quine, W. v. O. 19, 24, 25, 43,  
 64, 89
- Reginster, B. 21

- Resnick, D. B. 79  
 Richardson, A. 12, 38, 41, 43  
 Richardson, J. 21, 49, 52  
 Ricoeur, P. 18  
 Ridley, A. 21  
 Robbins, B. 75  
 Rorty, R. 19, 24, 48f, 68  
 Rose G. 62  
 Rosenberg, C. E. 76  
 Ross, A. 64, 68-69, 72, 75  
 Rousseau, J. -J. 22-23  
 Russell, B. 28, 34, 65
- Sartre, J.-P. 16, 38, 41  
 Schacht, R. 21, 49, 52  
 Schlick, M. 45f  
 Scruton, R. 61  
 Seebohm, T. 40  
 Shakespeare, W. 99  
 Singer, I. 61  
 Skorupski, J. 37, 41, 44f  
 Sokal, A. 14-15, 25, 26, 55, 67f  
 Solomon, R. 61  
 Sorenson, R. 44  
 Sorrel, T. 70  
 Strong, T. B. 23-24  
 Swift, J. 73
- Taylor, C. 49, 64, 82  
 Thomas-Fogiel, I. 19, 48  
 Tiercelin, C. 25f  
 Todorov, T. 47  
 Trakl, G. 78  
 Turing, A. 89
- Valéry, P. 76  
 Vico, G. 96
- Wacquant, L. 10  
 Waismann, F. 45
- Weber, M. 14  
 Weinberg, S. 75, 77  
 Welshon, R. 53  
 West, D. 13  
 Weil, S. 16  
 Willis, E. 77  
 Wilshire, B. 7, 8, 12, 53  
 Wittgenstein, L. 12, 19, 22, 24  
     26, 29, 34, 44, 63, 93
- Young, J. 21
- Zarathoustra 72-73



## REMERCIEMENTS

Reconnaissance est due à Tracy B. Strong qui a très patiemment révisé les deux premières sections de ce texte, sections que j'avais essayé de composer moi-même en français ainsi rendant une traduction bien plus difficile. Je remercie aussi Philippe Willocq qui a corrigé le texte complet. Je suis en plus reconnaissante à François Raffoul pour ses suggestions utiles sur le texte corrigé and pour ses mots de support. Je suis particulièrement reconnaissante à Alain Beaulieu pour ses recommandations toujours riches. Leurs expressions de support pour mon travail m'ont beaucoup soutenue. Je remercie aussi Richard Cobb-Stevens pour des conversations sur ces sujets et son encouragement. Des mots de gratitude sont aussi dus à Holger Schmid, Pawel Krol, Bettina Bergo et Jean Grondin. Et je remercie Jean-Louis Morhange qui a fait la première traduction des deux derniers chapitres.

Tout ceci n'aurait que peu d'importance si ce n'était pour la gentillesse et l'esprit toujours ouvert que j'ai rencontré chez Angèle Kremer-Marietti depuis mon premier engagement avec ses travaux sur Nietzsche, le rythme et la rhétorique. Je suis particulièrement reconnaissante pour le soutien qu'elle m'a offert et continue de m'offrir.



*Babette Babich*, Professeur de philosophie, Fordham université, New York et directrice du Nietzsche Society.

*Courte biographie*

Née en 1956 à New York, Babette Babich matricula du State University of Stony Brook en 1980 avec des études en sciences biologiques et philosophie. Elle a poursuivi ses études de troisième cycle à Boston, Tübingen, Berlin et Louvain-la-Neuve, travaillant avec David B. Allison, Hans-Georg Gadamer, Jacques Taminiaux, Wolfgang Müller-Lauter et Paul Feyerabend. Elle obtint son doctorat en 1986. Depuis 1999, elle est Professeur de Philosophie à Fordham University à New York City. Elle a publié des livres et des articles sur la philosophie de la science; sur la philosophie de l'art et la culture du musée; sur la musicologie; sur la phénoménologie esthétique; sur le politique, aussi bien que sur la philosophie de la technologie où elle explore les questions de politique, de la globalisation et de l'écologie. Trois fois boursière Fulbright, elle a fait des conférences en Allemagne, Grande Bretagne, France, Italie aussi bien qu'en Chine, et en Amérique du Nord et Sud. Ses œuvres ont été traduites en allemand, chinois, espagnol, français, italien, hongrois, etc. Elle fit une intervention principale à Messkirch lors d'un colloque sur Nietzsche et Heidegger et a présenté quatre conférences sur Nietzsche comme Fellow du Kolleg-Friedrich-Nietzsche à Weimar. Elle a enseigné à Boston College, Stony Brook University, Marquette University, l'University of California at San Diego, et le Eberhard-Karls-University de Tübingen. Elle dirige la Nietzsche Society des USA (établie en 1978) et est rédactrice-en-chef de la revue *New Nietzsche Studies*.



TABLES DES MATIÈRES

|   |    |
|---|----|
| POLÉMIQUE .....   | 7  |
| En guise d'introduction .....   | 7  |
| Qu'est ce que la philosophie continentale ? .....   | 12 |
| « une pensée auto-originnaire qui ne peut pas être fausse » .....   | 15 |
| LA MONTÉE DE LA PHILOSOPHIE ANALYTIQUE<br>EN FRANCE .....   | 25 |
| SUR LA DIFFERENCE ET LA POLITIQUE DE LA<br>DESUNION ENTRE PHILOSOPHIE ANALYTIQUE<br>ET PHILOSOPHIE CONTINENTALE .....     | 33 |
| La question de la philosophie .....   | 33 |
| La philosophie analytique : le destin d'une approche<br>« déflationniste » .....  | 41 |
| La prise de distance par rapport à la philosophie analytique .....  | 46 |
| Le clivage entre philosophie analytique et philosophie<br>continentale : la différence et la question de l'annexion ..... | 51 |
| De la vérité (et du mensonge) complexe de Nietzsche<br>au discours de Heidegger sur le langage comme parole .....         | 56 |
| Comment faire ? — au lieu d'une conclusion ? .....  | 60 |

|  |     |
|--|-----|
| « L’AFFAIRE » SOKAL OU LA POLITIQUE DE LA<br>PUBLICATION INTELLECTUELLE: PHYSIQUE ET<br>LA NOUVELLE INQUISITION DANS LE<br>CADRE UNIVERSITAIRE ..... | 67  |
| Marges et herméneutique d’un canular .....   | 67  |
| Le triomphe de Sokal .....   | 71  |
| Chaos et paradigme .....   | 73  |
| Herméneutique de la manipulation et rhétorique du soupçon .....  | 88  |
| Contre la sophistication postmoderne en science<br>et en technologie.....  | 94  |
| Conclusion.....  | 97  |
| Bibliographie .....  | 101 |
| Index des noms propres .....   | 109 |
| Remerciements .....  | 113 |
| Courte biographie.....   | 113 |
| Table des matières .....   | 117 |