



HAL
open science

Jules Vuillemin et la philosophie analytique

François Recanati

► **To cite this version:**

François Recanati. Jules Vuillemin et la philosophie analytique. Revue de synthèse, 2020, 141 (1-2), pp.11-33. 10.1163/19552343-14000025 . hal-04026199

HAL Id: hal-04026199

<https://hal.science/hal-04026199>

Submitted on 4 Apr 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Jules Vuillemin et la philosophie analytique

François Recanati

Collège de France

A mes débuts, dans les années 70, Jules Vuillemin était considéré, avec Jacques Bouveresse, comme le principal représentant de la philosophie analytique en France. C'était à cause de ses travaux éminents sur Russell, bien sûr, mais aussi à cause de la revue *l'Age de la science* et de la collection associée qu'il avait dirigées avec Gilles Granger chez Armand Colin. De fait, les personnalités qu'à la fin des années 70 j'avais invitées à contribuer à un volume consacré à la philosophie analytique aux Editions Hermann – projet qui n'a finalement pas abouti, malgré une réunion préparatoire convoquée par Pierre Bérès – étaient pour l'essentiel les personnalités gravitant autour de la revue et de la collection.

Plus tard, dans les années 80, j'ai eu la chance de fréquenter un peu Vuillemin, d'une part en participant à la société savante qu'il animait, le *Mercure philosophique* (à laquelle étaient associées plusieurs des personnes qui sont réunies pour cette journée d'étude), et d'autre part en travaillant avec Vuillemin au lancement d'une nouvelle revue, entièrement consacrée aux comptes rendus. Le projet de cette revue, qui devait elle-même s'appeler *Mercure philosophique*, avait été accueilli à bras ouverts par Jérôme Lindon aux Editions de Minuit. Je conserve encore le papier à en-tête que Lindon avait fait imprimer pour la revue. Mais les choses se sont gâtées quand Lindon a vu le texte de présentation rédigé par Vuillemin, et où celui-ci attaquait la philosophie à la française.¹ Lindon n'a pas souhaité s'associer à ce qu'il percevait comme une attaque dirigée contre des auteurs qu'il appréciait, et il a préféré renoncer au projet,

¹ Voici le passage du texte de Vuillemin qui a fait réagir Lindon:

« L'opposition, chez nous traditionnelle, entre le monde et l'université semblerait dispenser les gens d'esprit de se soumettre aux disciplines de l'expression et de la preuve. La célébrité littéraire, l'éclat donné par un auteur à la manifestation d'une conviction politique, ou même d'une singularité personnelle, tiendraient lieu de critères. La mode et les journaux seraient le tribunal de la raison. »

Le texte se finissait ainsi:

« En rectifiant l'image de [la pensée philosophique contemporaine], nous espérons rendre public et auteurs attentifs à la qualité de l'argumentation rationnelle, critère ultime et décisif, selon nous, en matière de philosophie. »

que nous avons donc porté chez Odile Jacob, en reprenant le nom de l'ancienne revue de Vuillemin et Granger. Ainsi est née *L'Age de la Science: Lectures Philosophiques*. Le Comité de rédaction comprenait cinq personnes: Vuillemin, Granger, Bouveresse, Pierre Jacob et moi-même.

Jacob et moi représentions la jeune génération, celle des philosophes « passés aux Anglo-saxons », pour employer une expression de Jean-François Lyotard que, si j'en crois une confidence de Kevin Mulligan, Vuillemin aurait pu reprendre à son compte. Nous défendions avec passion les idéaux de la philosophie analytique, et n'avions pas de mots assez durs pour la philosophie continentale au sein de laquelle nous avons été élevés (Jacob avait été althussérien, et moi lacanien). Il ne nous échappait pas cependant que l'attitude des plus anciens, Vuillemin et Granger, était un peu différente de la nôtre. Outre que Vuillemin nous trouvait « déracinés », Granger et lui jugeaient la philosophie analytique trop « paroissiale ». Je ne sais pas exactement ce qu'ils entendaient par là, et c'est une des questions que je souhaite soulever dans cette communication. (J'y reviendrai donc.) Ce qui est sûr, c'est que, vis-à-vis de la philosophie analytique, Vuillemin et Granger semblaient maintenir une certaine distance, voire des réserves, comme il est écrit dans le texte de présentation de cette journée. Cette distance et ces réserves, il faut essayer de les comprendre, et en même temps il ne faut pas les surestimer. Les héros de Vuillemin, dans la philosophie contemporaine, ce sont indubitablement Frege et Russell, les fondateurs de la philosophie analytique, ainsi que leurs successeurs, Carnap et, dans une moindre mesure, Quine. Il est clair que c'est leur travail qu'il souhaitait, de façon critique, prolonger. De Carnap, Vuillemin ne dira-t-il pas (dans la discussion suivant son intervention à la *Société française de philosophie*) qu'il est « le plus grand philosophe des sciences moderne »?

Dans cette communication, je vais commencer par caractériser la philosophie analytique — en reprenant les éléments de la description de ce courant que j'avais fournie à l'époque dans un exposé au *Mercure* et dans un article paru dans la revue *Critique*² — et tenter d'isoler ce faisant les aspects de cette philosophie qui pouvaient susciter des réserves de la part de nos prestigieux aînés, malgré leur admiration globale pour ce courant.

Il me semble qu'il faut, pour commencer, abandonner tout espoir de caractériser la philosophie

² RECANATI, 1984.

analytique par un quelconque trait doctrinal, c'est-à-dire par une thèse philosophique particulière, car la philosophie analytique se veut universelle et n'exclut *a priori* aucune doctrine particulière: en tant que mouvement pluraliste, la philosophie analytique n'est pas dogmatique, contrairement aux écoles qui peuvent apparaître en son sein. On cesse d'appartenir à une école déterminée — le positivisme logique par exemple — si on cesse d'adhérer à la doctrine constitutive de cette école, mais il n'y a pas de doctrine telle qu'on cesse d'être un philosophe analytique si on cesse d'y adhérer. De fait, la diversité des philosophies qui ont fait leur apparition dans l'histoire du mouvement analytique ne le cède en rien à la diversité des doctrines apparues dans l'histoire de la philosophie en général.³

Ce qui caractérise la philosophie analytique, donc, n'est pas de l'ordre de la doctrine. Ce n'est pas non plus un domaine de recherche: si les philosophes analytiques ont initialement privilégié certains domaines de recherche, comme la philosophie du langage ou la philosophie des sciences, cela n'a caractérisé qu'une phase historique du mouvement. De nos jours, la métaphysique, bannie par les positivistes logiques, est revenue au premier plan, notamment grâce à un auteur que Vuillemin semble ne pas avoir pratiqué, David Lewis, ancien étudiant de Quine. Ce retour de la métaphysique eût pleinement satisfait Vuillemin, qui n'a jamais accepté son bannissement. L'éthique et la philosophie politique aussi sont revenues sur le devant de la scène. Vuillemin lui-même s'y intéressait: dans le premier numéro de *l'Age de la Science* (nouvelle série), celui que j'ai dirigé, Vuillemin rendait compte du livre de Rawls, *Théorie de la Justice*.⁴

La philosophie analytique se caractérise-t-elle donc par une méthode? On pourrait croire que l'usage de la nouvelle logique de Frege, Russell *et alii* dans la formulation et la solution (ou la dissolution) des problèmes philosophiques est un caractère essentiel de la philosophie analytique. Cela ferait assurément de Vuillemin un philosophe analytique, car l'analyse logique tient une place essentielle dans son oeuvre philosophique. Mais le fait qu'une branche de la philosophie analytique, à savoir la philosophie du langage ordinaire, ait combattu et récusé l'usage de la formalisation dans son domaine de recherche (la philosophie du langage) interdit d'aller plus loin dans cette direction.

Il y a certes des auteurs pour qui « philosophie analytique » doit s'entendre dans un sens étroit, correspondant en gros à l'empirisme logique. C'est en ce sens étroit que Vuillemin parle

³ Certaines doctrines, certes, ont pour la majorité des philosophes analytiques plus d'attrait que d'autres; mais justement, beaucoup de philosophes analytiques, relevant pour ainsi dire le défi, semblent se faire un plaisir de trouver de nouveaux arguments en faveur des doctrines les plus opposées en apparence à celles auxquelles la majorité des philosophes analytiques adhèrent, et ils ne s'en trouvent pas disqualifiés pour autant.

⁴ RAWLS, 1987 ; VUILLEMIN, 1988.

de la philosophie analytique dans son article de 1977, « De la philosophie analytique à l'idée d'un système critique ».⁵ Vuillemin, du coup, peut délimiter des éléments de doctrine (ce qu'il appelle des dogmes) qui définissent la philosophie analytique, ainsi entendue. Il reconnaît qu'une définition étroite, à partir de ces dogmes, exclut beaucoup de la tradition. Il étend donc sa définition de façon à inclure aussi la dissidence quinienne, qu'il range sous la version « sceptique » de la philosophie analytique, initialement dogmatique. Vuillemin montre ce que Quine *conserve* du projet initial, et qui justifie son inclusion dans la philosophie analytique entendue au sens étroit.⁶ Parce que lui-même rejette ces éléments de doctrine maintenus par Quine, Vuillemin s'exclut, à la fin de cet article, de la philosophie analytique et se range sous une autre bannière (la philosophie « critique »). Dans le même article, toutefois, Vuillemin évoque « la philosophie analytique des langues naturelles », c'est-à-dire ce qu'on appelle traditionnellement la philosophie du langage ordinaire.⁷ Ce faisant il parle de la philosophie analytique au sens large : comme une tradition qui a perduré jusqu'à nos jours, en changeant parfois radicalement, sans qu'aucun dogme demeure inaltéré. C'est seulement dans ce sens large qu'il est légitime pour Vuillemin de parler de la philosophie du langage ordinaire comme d'une branche de la philosophie analytique ; et c'est dans ce sens large que j'entends « philosophie analytique » dans cette communication. Dans ce sens large, d'une part, l'usage de la logique ne peut pas être considéré comme un critère d'appartenance à la philosophie analytique, et d'autre part, les réticences de Vuillemin vis à vis des dogmes de l'empirisme logique et de ce qu'en a conservé Quine ne justifient pas de le placer en dehors de la philosophie analytique.

2

A mon avis, la philosophie analytique (au sens large, le seul pertinent désormais) ne peut être caractérisée — si tant est qu'elle puisse l'être — que par un style ou, mieux, par certain *esprit*. De quel esprit s'agit-il? Peut-être, tout simplement, de l'esprit scientifique! Pour caractériser celui-ci, d'une façon qui rappelle les conceptions bien connues de Popper, je prendrai appui sur la déclaration liminaire du philosophe polonais Ajdukiewicz au *Congrès international de*

⁵ VUILLEMIN, 1977.

⁶ Vuillemin distingue les dogmes « explicites » de la philosophie analytique (entendue au sens étroit) de ses dogmes « implicites ». Quine, selon lui, maintenait les dogmes implicites tout en rejetant les dogmes explicites.

⁷ Contrairement à ce que laisse entendre Jacques Bouveresse au début de sa leçon inaugurale du Collège de France (BOUVERESSE, 1996, p. 9), Vuillemin appréciait la philosophie du langage ordinaire, tout comme il appréciait les travaux de Benveniste qui la recourent en bien des points. Il a même tenté de contribuer personnellement aux recherches dans ce domaine — voir VUILLEMIN, 1969, et surtout VUILLEMIN, 1984b. (Ce dernier article est intégré à VUILLEMIN, 1984a.)

philosophie scientifique qui s'est tenu à la Sorbonne en 1935, à l'instigation des positivistes logiques. « Le caractère scientifique », dit Ajdukiewicz, « ne peut être attribué qu'à ce genre d'effort intellectuel qui dépasse la conscience individuelle et devient un bien commun ».⁸ A cette déclaration d'Ajdukiewicz, sur laquelle je reviendrai un peu plus loin, fait écho la citation suivante de Reichenbach:

« Le caractère social du travail scientifique est à l'origine de sa force; les ressources de la collectivité s'ajoutent à la puissance limitée de l'individu, les erreurs de l'individu sont corrigées par les autres membres de la collectivité, et des contributions respectives de plusieurs individus intelligents résulte une sorte d'intelligence collective suprapersonnelle, capable de trouver des réponses qu'un individu isolé ne pourrait jamais découvrir. »⁹

La recherche scientifique, dans cette conception, est caractérisée par *l'intersubjectivité*. Elle progresse par la critique mutuelle des membres de la communauté scientifique, qui se corrigent les uns les autres. L'esprit scientifique de la philosophie analytique tient au fait que la recherche y est semblablement intersubjective et progresse, comme en science, par la critique mutuelle des membres de la collectivité.

La socialisation de la recherche implique certaines contraintes, qu'Ajdukiewicz glose dans la suite du passage.¹⁰ Il déduit de l'intersubjectivité caractéristique du travail scientifique deux contraintes formelles qui s'appliquent a priori à toute philosophie d'inspiration scientifique. Il faut, d'abord, être clair, c'est-à-dire littéralement compréhensible; il faut, d'autre part, offrir pour ses thèses des justifications publiquement contrôlables — par exemple des arguments explicites, dont chacun puisse éprouver par lui-même la validité. Mieux qu'aucun élément de

⁸ AJDUKIEWICZ, 1936, p. 19.

⁹ REICHENBACH, 1951, p. 118.

¹⁰ « Il ne suffit pas de respecter les principes de la sincérité intellectuelle, c'est-à-dire de ne se laisser guider dans les opinions qu'on défend par rien d'autre qu'une conviction sincère appuyée sur une réflexion profonde. On est de plus tenu de n'exposer que ce qu'on sait exprimer en mots intersubjectivement compréhensibles et ce qu'on est en état d'établir et de justifier, en se portant garant de cette justification.

Il ne suffit pas à la formulation verbale, pour être intersubjectivement compréhensible, qu'il y ait possibilité pour nos mots d'être convenablement compris par d'autres, mais il faut encore [qu'ils puissent] être compris dans leur sens propre. [D'autre part,] nous nous portons garant d'une justification lorsqu'elle est accessible au contrôle des autres qui peuvent la vérifier ou la répéter. Un travail intellectuel qui ne pourrait satisfaire aux deux exigences que nous venons de formuler ne saurait jamais devenir un terrain de collaboration et n'aurait pas le droit de se prévaloir du nom de science.

L'observance de ces deux postulats détermine la méthode et le langage. (...) Ce que nous voulons exprimer par notre langage doit être tel, qu'il n'y ait aucun doute sur la compréhension du contenu des pensées que nous avons communiquées à quelqu'un qui se sert des mots en observant lui aussi les règles bien déterminées convenues dans notre langue. Nous avons trouvé dans la logistique un langage satisfaisant aux conditions ci-dessus énoncées, langage aux règles déterminées et contrôlables. » (AJDUKIEWICZ, 1936, p.19-20.)

doctrine ou qu'aucune méthode particulière, ces deux contraintes formelles (souci de la clarté et de la précision d'un côté, recours aux arguments de l'autre) me semblent caractéristiques de la philosophie analytique.

Je reviens maintenant à l'idée que la philosophie analytique serait trop paroissiale, c'est-à-dire fonctionnerait en circuit fermé. Il est vrai que les philosophes analytiques, pour les raisons que j'ai dites, passent beaucoup de leurs temps à se critiquer les uns les autres, à se répondre, etc. Mais je maintiens que c'est une *bonne* caractéristique, inspirée de la pratique scientifique; une caractéristique non-négociable pour qui se dit philosophe analytique. Cependant il n'est pas certain que ce soit ce trait qui ait indisposé Granger et Vuillemin. Peut-être songeaient-ils plutôt au fait que la philosophie analytique s'est développée comme une tradition particulière, historiquement et géographiquement située, et largement refermée sur elle-même. Quelque admirables qu'aient été les principes de son fonctionnement et les oeuvres qu'elle aura produites, elle n'est qu'une tradition parmi d'autres, et n'a pas le monopole de l'esprit scientifique en philosophie. Largeault, crois-je me souvenir, se scandalisait que Meyerson ne soit jamais cité par les philosophes analytiques. On pourrait multiplier les exemples selon le goût de chacun. Le plus frappant, pour moi aujourd'hui, c'est l'existence d'une tradition aussi riche que celle de la philosophie analytique et reposant sur des principes analogues: la tradition brentanienne. A l'exception d'auteurs comme Chisholm, les philosophes analytiques l'ont longtemps ignorée, restant enfermés dans ce qu'il faut bien appeler une bulle, qui est aussi une bulle linguistique. Ce n'est plus le cas aujourd'hui — l'importance de Brentano et de son école est reconnue — mais comme le monolinguisme à l'américaine est devenu la règle du fait de la domination sans partage de l'anglais dans le système universitaire, on ne connaît des auteurs fondamentaux comme Meinong qu'à travers des résumés souvent fautifs. Si c'est cela que voulaient dire Granger et Vuillemin en jugeant la philosophie analytique paroissiale, on ne peut qu'être d'accord avec eux.

3

Avant de poursuivre, je voudrais revenir sur l'impossibilité, alléguée plus haut, de définir la philosophie analytique par aucun trait de doctrine. Les caractéristiques que je viens d'énoncer ne correspondent-elles pas à des éléments de doctrine qui, à leur tour, peuvent servir à caractériser la philosophie analytique? Tout philosophe analytique ne défend-il pas, par le fait même qu'il est un philosophe analytique, la thèse selon laquelle le philosophe doit s'exprimer clairement, préférer les arguments aux affirmations péremptoires, etc.? Et si l'on admet cela,

cela ne revient-il pas à admettre aussi, contrairement à ce que j'ai dit tout à l'heure, qu'il y a des thèses, des éléments de doctrine, dont l'adoption caractérise plus ou moins la philosophie analytique?

Je ne le crois pas. Il y a une différence entre la théorie et la pratique des philosophes; et ce qui caractérise la philosophie analytique, c'est une certaine pratique, non une certaine théorie. Il se peut très bien qu'un philosophe analytique, critiquant sa propre tradition, se déclare partisan de la manière continentale en philosophie; ainsi Hilary Putnam a-t-il pu soutenir que la *vision* d'un philosophe compte plus que la rigueur de ses arguments, et que la philosophie est plus proche des arts que des sciences.¹¹ Dans sa pratique, cependant, Putnam restait un philosophe analytique à part entière: il n'avait pas répudié, dans la pratique, les idéaux de la philosophie analytique que j'ai énoncés plus haut (clarté, précision, recours aux arguments, etc.) et c'est la seule chose qui compte.

La distinction que je viens de faire entre la théorie et la pratique m'empêche de donner toute son importance, parmi les caractéristiques de la philosophie analytique, à un trait qui me paraît pourtant impliqué par l'intersubjectivité; il s'agit de l'idée qu'un *progrès* est possible en philosophie. La clarté, la sobriété, le recours aux arguments, etc., servent essentiellement à rendre possible la « critique mutuelle » des membres de la collectivité philosophique; et la critique mutuelle à son tour n'a d'autre but que la correction et l'amélioration des tentatives de chacun. Ces notions de correction et d'amélioration impliquent celle de progrès: l'image qu'impose la pratique des philosophes analytiques est celle d'une collectivité intellectuelle ayant certains objectifs et cherchant à les atteindre par des tentatives et des approximations successives; d'une collectivité, en un mot, progressant dans la recherche de la vérité. Mais la thèse selon laquelle un progrès est possible en philosophie est une thèse; elle a beau être virtuellement impliquée par la pratique même des philosophes analytiques, pas plus qu'aucune autre thèse elle ne saurait servir à caractériser la philosophie analytique. Je pense par ailleurs que Vuillemin aurait probablement rejeté ou en tout cas relativisé cette thèse: il me semble que, selon lui, un différend philosophique ne se tranche pas, contrairement à un différend scientifique. La philosophie est le domaine des questions ouvertes, et qui sont condamnées à rester ouvertes. (Je reviendrai sur les positions métaphilosophiques de Vuillemin dans la dernière section.)

A l'idée qu'un progrès est possible en philosophie, je rattache un autre trait caractéristique

¹¹ Voir PUTNAM, 1985 et le compte-rendu malheureux par Putnam du livre posthume de Gareth Evans sur la référence (PUTNAM, 1983).

de la philosophie analytique: le refus de confondre la philosophie avec l'histoire de la philosophie, et une certaine désinvolture vis-à-vis des grands philosophes du passé. Comme on sait, les philosophes analytiques s'intéressent d'abord aux *problèmes* philosophiques, qu'ils essaient de résoudre (ou de dissoudre); et s'ils s'intéressent à ce qu'ont dit les grands philosophes du passé, c'est secondairement, par intérêt pour les problèmes auxquels ceux-ci étaient confrontés. En conséquence, l'attitude des philosophes analytiques vis-à-vis des grands philosophes du passé n'est pas essentiellement différente, on l'a souvent souligné, de leur attitude vis-à-vis de leurs propres collègues: une attitude de collaboration où le respect n'exclut pas la critique. A un philosophe analytique, il n'est pas interdit de dire « Platon se trompe », « ici, Descartes a tort » ou « Dans ce passage, Kant fait une confusion ». On peut être choqué de cette impudence, mais il faut bien voir qu'elle est aussi une forme de respect: les problèmes auxquels s'attaquaient les grands philosophes du passé (le problème de l'âme et du corps, le problème de l'existence du monde extérieur et des autres esprits, le problème du nominalisme et du réalisme, le problème de l'identité personnelle, le problème de l'induction, etc.) sont toujours actuels pour les philosophes analytiques: ce ne sont pas des curiosités archéologiques. C'est pourquoi, face à ces problèmes, les philosophes analytiques se sentent solidaires des philosophes du passé — engagés avec eux dans une même entreprise — ce qui les autorise à les traiter comme ils traitent leurs collègues, en les corrigeant à l'occasion. En d'autres termes: au lieu de ne prendre en considération les problèmes qu'indirectement, en tant qu'objet de la réflexion d'un grand philosophe, comme font les philosophes continentaux, les philosophes analytiques font l'inverse: ils ne prennent en considération la réflexion des grands philosophes qu'indirectement, en tant que réflexion sur un problème toujours actuel.

Vis-à-vis de cet aspect de la philosophie analytique, la position de Vuillemin, historien de la philosophie lui-même, était forcément ambivalente. D'un côté, il ne pouvait qu'approuver le projet de s'emparer des problèmes traditionnels de la philosophie, au premier degré pour ainsi dire et en reconnaissant leur persistante actualité. Mais d'un autre côté il condamnait évidemment la désinvolture vis à vis de l'histoire, dans la mesure où l'étude approfondie des travaux des grands philosophes (ce qu'il appelle « l'indispensable méthode historique »¹²) est un ingrédient essentiel dans l'appréhension et le traitement des problèmes auxquels ils se confrontaient et qui nous concernent toujours. On ne peut qu'être frappé par le contraste entre cette position, de plus en plus répandue chez les philosophes analytiques eux-mêmes, et celle qui dominait à l'époque conquérante, celle du Congrès de Paris, et dont témoigne la déclaration

¹² VUILLEMIN, 1984a, p. 10.

de Reichenbach que cite le Général Vouillemin dans son pamphlet pro-analytique de 1935 : « Ce que l'on cherche aujourd'hui peut être trouvé en se plaçant immédiatement en face des problèmes, sans qu'on ait à se tourner vers la tradition. »¹³

4

Comme l'ont vu tous ceux qui ont essayé de définir la philosophie analytique, le langage y tient une place considérable: les philosophes analytiques sont presque toujours en train de parler du langage — de ce que tel énoncé, ou tel mot, veut dire, etc. Les philosophes analytiques ne se demandent pas: *Qu'est-ce que la justice?* Ils se demandent plutôt: *Que voulons-nous dire lorsque nous attribuons les prédicats « juste » et « injuste »?* et s'empressent de décomposer cette question métalinguistique en plusieurs autres: *A quels types de choses attribuons nous ces prédicats? Une telle attribution est-elle susceptible de vérité et de fausseté? Si oui, sous quelles conditions une telle attribution est-elle jugée vraie?* Etc. De la même façon, les recherches des philosophes analytiques sur la connaissance prennent la forme d'une réflexion sur les énoncés de la forme *X sait que P*, leurs investigations sur la causalité consistent à analyser les « énoncés causaux », et ainsi de suite.¹⁴

Une des critiques que l'on faisait souvent aux philosophes analytiques — mais que l'on fait, avec raison, de moins en moins — reposait sur une interprétation erronée de cette caractéristique: on leur reprochait d'avoir abandonné le projet traditionnel de la philosophie et de ne plus s'intéresser aux choses, au monde qui nous entoure, mais seulement aux mots, ce qui les ravalerait du rang de philosophes à celui de linguistes.

Aux yeux des philosophes analytiques, cette critique est tout à fait infondée. Il est vrai que les philosophes analytiques s'expriment souvent sur le mode métalinguistique ou « formel », mais selon Carnap cela tient au fait que la philosophie est *globalement* une discipline de second niveau - une discipline « métalinguistique », pour ainsi dire, qui porte non sur des faits objectifs mais sur des discours. Cette idée remonte à Wittgenstein, selon qui la philosophie n'est pas un discours théorique s'ajoutant aux autres, mais une entreprise de clarification.¹⁵ Dans cette conception fort répandue chez les philosophes analytiques, la

¹³ VOUILLEMIN, 1935, p.3.

¹⁴ Pour prendre conscience de cet état de choses, il suffit de considérer les titres des ouvrages consacrés par les philosophes analytiques à tel ou tel secteur de la philosophie sans rapport direct avec le langage : en philosophie de la religion, par exemple, on a des titres comme *Le Statut logique de « Dieu »* (c'est-à-dire du mot « Dieu »); en philosophie morale, on a les titres suivants: *Le Langage de la morale; Le Langage de l'éthique; Ethique et Langage; La Logique du discours moral;* etc.

¹⁵ Cf WITTGENSTEIN, 1922, §4.112. Voir aussi SCHLICK, 1931, p.112-116, et BOUVERESSE, 1984, p. 67.

philosophie consiste à *réfléchir*, à un niveau second, sur les discours tenus au premier niveau: le discours scientifique, bien sûr, mais aussi le discours éthique, le discours politique, le discours esthétique, etc.. Une telle réflexion clarificatrice ne saurait être confondue avec les discours qu'elle prend pour objet, même si, comme le souligne Schlick, certains discours ont besoin, parfois, d'une telle réflexion clarificatrice pour progresser.

Dans cette conception, donc, la philosophie ne nous dit rien du monde, mais nous éclaire sur les discours que nous tenons sur le monde, et c'est par erreur que les philosophes s'expriment sur le « mode matériel », comme s'ils parlaient du monde, de la réalité. Ce genre d'impropriété ne tire pas, en principe, à conséquence, mais la méconnaissance par les philosophes de la nature de leur discipline a eu parfois des effets néfastes: on a cru que la philosophie s'occupait comme les sciences d'un aspect de la réalité; les sciences occupant le terrain de la réalité naturelle, la philosophie devait s'occuper d'une réalité spéciale, surnaturelle, « métaphysique »: d'où l'idée que la philosophie a une dignité particulière qui en fait une super-science, la science de l'être, de la réalité ultime, par opposition aux sciences locales qui ont pour objet les phénomènes.

Ayer, dans une intervention au colloque de Royaumont de 1958 sur la philosophie analytique, laisse entendre que cette conception « métalinguistique » de la philosophie fait l'unanimité chez les philosophes analytiques:

« Une des raisons pour lesquelles nous insistons (...) pour dire que la philosophie est une activité qui porte sur le langage, est que nous sommes convaincus que la philosophie n'est pas en état de rivaliser directement avec les sciences; que c'est une activité secondaire, pour ainsi dire, c'est-à-dire qu'elle ne porte pas directement sur les faits mais sur la façon dont nous exprimons les faits. Et c'est pourquoi nous qui sommes, à d'autres points de vue, très divisés, (...) nous nous retrouvons ici tout à fait d'accord. Il n'y a pas lieu de considérer que ce que les Français appellent « la réflexion philosophique » puisse être une réflexion qui porte directement sur les faits, et non sur la façon de décrire les faits. Autrement dit, pour nous, il n'y a pas à chercher, dans la philosophie, une sorte de supra-science. »¹⁶

En fait, Ayer se trompe: tous les philosophes analytiques — et, pour commencer, tous ceux qui étaient présents à Royaumont — ne sont pas d'accord avec cette caractérisation de la philosophie héritée de Wittgenstein et du positivisme logique. J'ai dit, à plusieurs reprises, qu'aucune thèse n'est telle qu'un philosophe analytique ne puisse pas ne pas l'accepter sans

¹⁶ CAHIERS DE ROYAUMONT, 1962, p. 339-340.

cesser d'être un philosophe analytique. La thèse selon laquelle la philosophie est une discipline de second niveau ne fait pas exception à cette règle: non seulement un philosophe analytique pourrait, sans déchoir, refuser cette thèse, mais de plus beaucoup l'ont fait, parmi lesquels des philosophes analytiques de premier plan comme Russell, Popper, Quine et Austin. Quelque répandue que soit cette thèse issue de Wittgenstein, on ne saurait donc la considérer comme essentielle à la philosophie analytique.

Selon Russell et Austin, la philosophie ne se distingue pas des sciences par son objet; on ne peut donc pas dire qu'elle porte sur les discours alors que la science porte sur la réalité. La science et la philosophie sont une seule et même entreprise visant à la connaissance, et ce qui distingue la philosophie des sciences est, si l'on veut, purement négatif: c'est le fait que, contrairement à la science, la philosophie ne peut s'enorgueillir d'aucun « résultat positif ». Ce fait, toutefois, ne révèle pas nécessairement une déficience intrinsèque de la philosophie, qui serait incapable d'obtenir des résultats solides. En effet, comme le souligne Russell:

« Aussitôt que, sur quelque sujet que ce soit, un savoir défini devient possible, ce sujet cesse d'être appelé philosophie, et devient une science séparée. L'étude des cieux dans sa totalité appartient maintenant à l'astronomie: il fut un temps où elle était incluse dans la philosophie. Le grand ouvrage de Newton avait pour titre *Les Principes mathématiques de la philosophie naturelle*. De la même façon, l'étude de l'esprit humain, qui, il y a peu de temps encore, était une partie de la philosophie, s'en est détachée et est devenue la science de la psychologie. Il apparaît ainsi que, dans une large mesure, l'incertitude de la philosophie est plus apparente que réelle: les questions auxquelles nous sommes d'ores et déjà capables de donner des réponses définies sont placées dans les sciences, et c'est seulement les autres questions, celles pour lesquelles on ne peut fournir de telles réponses, qui restent pour constituer ce résidu qu'on appelle philosophie. »¹⁷

Austin a développé, à plusieurs reprises, des vues analogues et il parle aussi des problèmes philosophiques comme des problèmes résiduels:

« La philosophie sans cesse déborde ses frontières et va chez ses voisins. Je crois que la seule façon claire de définir l'objet de la philosophie, c'est de dire qu'elle s'occupe de tous les résidus, de tous les problèmes qui restent encore insolubles, après que l'on a essayé toutes les méthodes éprouvées ailleurs. Elle est le dépotoir de tous les laissés pour compte des autres sciences, où se retrouve tout ce dont on ne sait pas comment le prendre. Dès que l'on trouve une méthode

¹⁷ RUSSELL, 1912, p. 240.

respectable et sûre pour traiter une partie de ces problèmes résiduels, aussitôt une science nouvelle se forme, qui tend à se détacher de la philosophie au fur et à mesure qu'elle définit mieux son objet et qu'elle affirme son autorité. Alors on la baptise: mathématiques - le divorce date de longtemps, ou physique - la séparation est plus récente; ou psychologie, ou logique mathématique, la coupure est encore fraîche; ou même, qui sait, peut-être demain grammaire ou linguistique? Je crois qu'ainsi, la philosophie débordera de plus en plus loin de son lit initial. »¹⁸

Etant donné la conception de la philosophie qui est la leur, ni Russell ni Austin ne peuvent admettre la thèse selon laquelle la philosophie est une discipline de second niveau qui a pour objet le langage et les discours de premier niveau. (Il en va de même, comme je l'ai indiqué, de philosophes comme Popper et Quine, même si leurs conceptions ne sont pas identiques à celle de Russell et Austin.) Pourtant, ces philosophes ne sont pas moins fidèles que les autres à la « stratégie métalinguistique »: ils ne se distinguent pas, sous cet aspect, des autres philosophes analytiques. La conclusion qui s'impose est la suivante: il faut dissocier le recours à la stratégie métalinguistique, qui est un des traits fondamentaux de la philosophie analytique, de la justification carnapienne de cette stratégie, justification fondée sur une conception discutable de la philosophie comme discipline de second niveau.

Pour dissocier la stratégie métalinguistique en philosophie de sa justification carnapienne, on peut adopter une autre justification, pragmatique celle-là. C'est ce que fait Quine, dont la métaphilosophie s'apparente plus à celle de Russell et Austin qu'à celle de Carnap :

« Une des raisons principales pour lesquelles nous préférons nous concentrer sur le langage est que si nous nous dirigeons tout directement aux problèmes des fondements de la réalité nous risquons d'y introduire un ensemble de présuppositions qui touchent aux schèmes conceptuels les plus profonds, aux habitudes de penser et de sentir les plus enracinées, en telle sorte qu'aucun des discutants ne peut opposer son point de vue à ceux d'autrui sans avoir l'air de commettre une pétition de principe. On peut discuter à perte de vue de cette façon sur les facultés et les entités, que nul ne conçoit de la même façon. Chacun maintiendra son point de vue, qui procède d'un schème conceptuel opposé. Or la retraite philosophique vers le langage est une démarche qui nous aide à échapper à de tels cercles vicieux. Voyons comment.

La fonction centrale et primordiale du langage est de traiter d'objets communs, de taille courante, d'emploi familier, du genre de ceux que l'on trouve au marché. C'est ici que des interlocuteurs quelconques peuvent s'entendre parfaitement malgré tout désaccord en ce qui

¹⁸ CAHIERS DE ROYAUMONT, 1962, p. 292-293. On trouve un passage analogue dans AUSTIN, 1970, p. 232.

concerne leurs points de vue ontologiques. Or les *mots* mêmes constituent une des espèces de tels objets communs de taille courante, et par conséquent les personnes s'entendent bien en discutant les mots, malgré tout désaccord ontologique. Bien alors, voici le truc: transposer la discussion ontologique en discussion du langage, de façon d'insister non plus sur tels et tels prétendus *faits* ontologiques irréductibles, mais plutôt sur les biens et buts méthodologiques qui favorisent telle et telle *théorie* discursive ontologique. Le truc est de se retirer de la discussion directe des traits fondamentaux de la réalité pour s'adresser plutôt à la discussion des vertus pragmatiques des théories de la réalité. »¹⁹

L'idée de base est que l'on peut dire la même chose sur le mode « matériel » et sur le mode formel ou métalinguistique, mais que ce dernier mode a l'avantage de fournir un point de départ concret sur lesquels les disputants puissent s'entendre un minimum. Si l'on demande « Qu'est-ce que la justice? », il y aura affrontement des points de vue opposés sans qu'apparaisse une possibilité d'arbitrage; mais si l'on demande « Quelles sont les conditions d'application du prédicat *juste*? », il sera possible d'opposer à une première tentative de réponse des contre-exemples, c'est-à-dire des cas d'espèce illustrant le fait que les conditions proposées ne sont pas les bonnes. Le point important, c'est que le proposant et l'opposant s'accordent au moins sur le but de l'entreprise: par exemple, fournir des conditions nécessaires et suffisantes pour l'application d'un prédicat. Cela étant, face à des contre-exemples tendant à montrer que telle proposition d'analyse est insatisfaisante, le proposant est tenu soit de modifier sa proposition soit de montrer que les contre-exemples ne sont qu'apparents et qu'en fait, correctement analysés, ils sont compatibles avec elle. La discussion progresse de cette façon essentiellement parce qu'un consensus minimal est atteint sur les buts de l'entreprise et la façon de procéder. C'est cela que j'appelle la justification pragmatique de la stratégie métalinguistique en philosophie: selon cette justification, la stratégie métalinguistique, tout comme le recours à la logique qui va de pair, sert les exigences de précision et de clarté qui sont celles de la philosophie analytique.

5

Quelle était la position de Vuillemin sur la question métaphilosophique que je viens d'évoquer? Était-il dans le camp de Russell, Austin et Quine, ou dans celui de Wittgenstein, Ayer et Carnap?

¹⁹ CAHIERS DE ROYAUMONT, 1962, p. 343. Voir aussi QUINE, 1960, p. 272.

J'ai envie de dire: ni l'un ni l'autre. Russell, Austin et Quine sont sceptiques quant à la possibilité de définir la philosophie par un projet propre, distinct de celui de la science.²⁰ Mais Vuillemin ne partageait pas ce scepticisme. Pour lui le projet philosophique est distinct du projet scientifique, même s'ils ont partie liée. Comme je l'ai dit, selon Vuillemin, la philosophie s'occupe non seulement des questions encore ouvertes (celles pour lesquelles nous n'avons pas encore de science établie) mais plus fondamentalement des questions qui sont *condamnées à rester ouvertes*; par exemple les questions métaphysiques. D'un autre côté, il considérait ces questions comme de véritables questions, auxquelles il est légitime de tenter d'apporter des réponses. Il ne se satisfaisait donc pas non plus, me semble-t-il, de l'idée que la philosophie est une entreprise purement critique (de second niveau) plutôt que théorique.

Vuillemin fait remarquer que la critique n'est pas l'apanage de la philosophie: elle est une dimension de la science elle-même. Cela est illustré de façon éclatante par le développement de la méta-mathématique, qui est une discipline mathématique à part entière. Les théorèmes négatifs de Gödel, dit Vuillemin,

« ont circonscrit, dans l'univers mathématique, la place de la théorie de la démonstration ou métamathématique. Et, puisque cette dernière n'a d'autre objet que la théorie mathématique même et, en particulier, sa division en théories complètes et incomplètes, ne voilà-t-il pas enfin qu'exerçant un ancien droit de réversibilité, la science revendique comme siennes les deux fonctions de réflexion et de critique qu'au moment de la disparition de la métaphysique la philosophie théorique avait reçu en apanage? »²¹

Dans le même article Vuillemin crédite Carnap « d'avoir plaidé avec succès ce droit à la réversibilité ». Le projet formaliste auquel souscrit Carnap consiste à « mimer formellement les questions philosophiques pourvues de sens, les résoudre ainsi scientifiquement et éliminer comme problème apparent tout contenu matériel qui rendrait ces questions irréductibles à la syntaxe du langage. » Mais Vuillemin récuse le positivisme de Carnap comme il récuse celui de Kant. La scientification de la critique ne fait que reculer l'intervention de la philosophie, qui reste inéluctable. Celle-ci intervient lorsqu'il s'agit de *choisir*.

Le choix, et l'intervention de la philosophie, est d'autant plus inéluctable selon Vuillemin que l'évolution de la connaissance a mis fin à l'espoir d'unité et d'universalité que recelait le projet rationaliste depuis Platon. C'est la multiplicité qui règne, et la multiplicité est le milieu

²⁰ J'ai moi-même défendu un point de vue sceptique dans RECANATI, 1992.

²¹ VUILLEMIN, 2001, II-2.

de la philosophie, nécessairement « contestataire et pluraliste », dit Vuillemin dans cette même conférence à la *Société française de philosophie*. Je finis par quatre citations tirées de l'oeuvre de Vuillemin et qui illustrent ce qu'on pourrait appeler son *fragmentationnisme*. (Dans chacune des citations, c'est moi qui souligne.)

La première citation évoque le projet rationaliste traditionnel fondé sur les idées d'unité et d'universalité :

« Le rationalisme a hanté les mathématiciens depuis Pythagore et Platon en leur demandant de remonter à une mathématique universelle, capable de définir et de justifier par une méthode unique les concepts et les principes particuliers qui constituent les matériaux des diverses disciplines de la science, qu'elles aient pour objet le discret ou le continu. C'est à la fin du XIX^e siècle qu'il trouve son expression adéquate dans la théorie cantorienne des ensembles et dans les système logicistes de Frege et de Russell. (...) Le rationalisme triomphait. Son triomphe fut éphémère. »²²

La seconde citation constate le règne de la multiplicité dans la science contemporaine et conclut sur l'idée du choix qui est son corollaire et qui donne un rôle à la philosophie :

« La référence des expériences et des observations à des échelles de grandeur très différentes, la nécessité de recourir à des méthodes caractéristiques de ces différentes échelles, l'apparition surtout des paradoxes qui n'ont cessé de s'accumuler depuis le début de ce siècle désorganisèrent les associations de concepts sur lesquels avait vécu la Physique classique et détruisirent sans recours la cohérence simple que Kant, en empruntant au sens commun, à Euclide et à Newton, avait communiquée aux éléments de sa doctrine. (...) Pour reconstruire, il fallait édicter un ensemble de prescriptions limitatives touchant la légitimité de l'abstraction mathématique et les titres de certitude logique auxquels les systèmes réputés les plus exacts peuvent prétendre. (...) Loin que ces prescriptions forment un tout obligé et univoque, on distingue plusieurs systèmes possibles de principes acceptables, entre lesquels il convient de choisir, sans qu'aucun d'eux bénéficie du statut de l'évidence absolue qu'on avait naguère reconnu au corps des principes fondamentaux de la science. Ainsi (...) la philosophie fai[t] à nouveau valoir [ses] droits. »²³

La troisième citation étend le pluralisme au delà de la science: la perception, la langue ordinaire offrent d'autres perspectives, tout autant légitimes que celle de la science mais irréductibles à

²² *Idem.*

²³ VUILLEMIN, 1962, p. 14-16.

elle; il faut renoncer à l'unification qui était le rêve de l'empirisme logique²⁴ :

« Puisque les antinomies admettent plusieurs solutions dont aucune n'a le privilège d'être naturelle, abandonnons le dogme de l'unicité de l'analyse et réfléchissons sur la pluralité des fondements possibles des mathématiques en nous enquérant de la téléologie propre à chacun d'eux, je veux dire en examinant comment notre préférence, exclusive quand un choix devient inévitable, s'attache à l'un des divers aspects de la perfection que la raison propose. (...) Approprions-nous d'autre part les critiques que la philosophie analytique des langues naturelles n'a cessé d'adresser à la philosophie analytique du langage scientifique, en montrant la spécificité des premières. Gardons-nous, ce faisant, de ressusciter le dogme de l'universalité en imaginant de réduire la spécificité du second. (...) Supposons divers et multiples les desseins de la raison. Admettons que perception, langue ordinaire et science obéissent à des finalités étrangères. Cessons de les subordonner les unes aux autres dans une série simple comme de subordonner les principes de l'intuitionnisme mathématique à ceux de la théorie classique des ensembles. Concevons les premiers non comme une partie des seconds, mais comme un choix spécifique. »²⁵

Enfin la quatrième citation théorise le rôle de la philosophie: réintroduire l'unité — sans pour autant réduire la multiplicité — par le libre choix de tel ou tel aspect jugé fondamental et sur la base duquel on reconstruit la totalité, mais une unité nécessairement relative puisque d'autres choix sont possibles et que les philosophies sont essentiellement multiples. Ainsi s'exprime la métaphilosophie fragmentationniste de Jules Vuillemin :

« Lorsqu'ils sont authentiques, les systèmes philosophiques possèdent (...) la propriété singulière et mystérieuse de complémentarité. Ils sont à la raison ce que les représentations ondulatoires et corpusculaires sont aux éléments. Chacun d'eux entre nécessairement dans le tout requis pour décrire complètement la réalité, mais on ne saurait, du fait de leur conjugaison, les utiliser de concert. La raison nous enjoint de choisir l'un d'eux à l'exclusion des autres. Elle nous avertit néanmoins que d'autres choix, d'ailleurs incompatibles entre eux et avec le nôtre, étant possibles, le nôtre ne nous livrera qu'un fragment et que les morceaux manquants, à nous interdits, ne sont accessibles qu'à d'autres, qui refusent notre choix. »²⁶

²⁴ Voir la fin de l'avant-propos de Louis Rougier aux Actes du *Colloque de philosophie scientifique* de 1935 (ROUGIER, 1936).

²⁵ VUILLEMIN, 1977, p. 338-339.

²⁶ VUILLEMIN, 1984a, p. 290.

Références

- AJDUKIEWICZ (Kazimierz), 1936, « Allocution inaugurale », in *Actes du congrès international de philosophie scientifique*, Rougier (Louis) (dir.), Paris, Hermann, coll. « Actualités scientifiques et industrielles », vol.1., p.19-21.
- AUSTIN (J. L.), 1970, *Philosophical Papers*, 2nd edition, Oxford, Oxford University Press.
- BOUVERESSE (Jacques), 1996, *Leçon inaugurale*, Paris, Collège de France.
- BOUVERESSE (J.), 1984, *Le Philosophe chez les autophages*, Paris, Éditions de Minuit.
- CAHIERS DE ROYAUMONT, 1962, *La Philosophie Analytique*, Paris, Éditions de Minuit. Réimpr. 1979.
- PUTNAM (Hilary), 1983, « A Technical Philosopher », *London Review of Books*, vol. 5, n°9.
- PUTNAM (H.), 1985, *Realism and Reason*, Cambridge: Cambridge University Press.
- QUINE (Willard van Orman), 1960, *Word and Object*, Cambridge, Mass., MIT Press.
- RAWLS (John), 1987, *Théorie de la Justice* (trad. fr. Catherine Audard), Paris, Éditions du Seuil.
- RECANATI (François), 1984, « Pour la philosophie analytique », *Critique*, 444, p. 362-383.
- RECANATI (F), 1992, « La Philosophie analytique est-elle dépassée ? Note sur la philosophie "post-analytique" », *Philosophie*, 35, p. 77-86.
- REICHENBACH (Hans), 1951, *The Rise of Scientific Philosophy*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press.
- ROUGIER (Louis) (dir.), 1936, *Actes du congrès international de philosophie scientifique*, Paris, Hermann, « Actualités scientifiques et industrielles ».
- RUSSELL (Bertrand), 1912, *Problems of Philosophy*, Londres, Williams and Norgate.
- SCHLICK (Moritz), 1931, « The Future of Philosophy », in *Proceedings of the Seventh International Congress of Philosophy*, Ryle (Gilbert) (dir.), Oxford, Oxford University Press, p. 112-116.
- VUILLEMIN (Jules), 1962, *Leçon inaugurale*, Paris, Collège de France.
- VUILLEMIN (J.), 1969, « Expressive statements », *Philosophy and Phenomenological Research*, 29, p. 485–497.
- VUILLEMIN (J.), 1977, « De la Philosophie analytique à l'idée d'un système critique », in *Ist systematische Philosophie möglich? Stuttgarter Hegel-Kongreß*, Heinrich (Dieter) (dir.), Bonn, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, p. 327–339.
- VUILLEMIN (J.), 1984a, *Nécessité ou Contingence*, Paris, Éditions de Minuit, « Le Sens commun ».

VUILLEMIN (J.), 1984b, « Les Formes fondamentales de la prédication : un essai de classification », *Recherches sur la philosophie et le langage*, 4, p. 9–30.

VUILLEMIN (J.), 1988, « Remarque sur la convention de justice selon John Rawls », in *L'Age de la Science 1 : Ethique et philosophie politique*, Recanati (François) (dir.), Paris, Éditions Odile Jacob, p. 55-71.

VUILLEMIN (J.), 2001, « Formalisme et réflexion philosophique », *Bulletin de la Société française de philosophie*, 94^e année, n°3, Paris, Vrin.

VUILLEMIN (Charles Ernest), 1935, *La Logique de la science et l'Ecole de Vienne*, Paris, Hermann et C^{ie}, « Actualités scientifiques et industrielles ».

WITTGENSTEIN (Ludwig), 1922, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Londres, Routledge and Kegan Paul.