

Ce texte nous a été confié par Bento Prado Junior et est publié sur EuroPhilosophie avec l'accord de son fils, Bento Prado Neto dans le cadre de la coopération en cours entre le consortium d'universités de l'Erasmus Mundus EuroPhilosophie et l'université de Sao Carlos.

GÉRARD LEBRUN ET LE DEVENIR DE LA PHILOSOPHIE¹

par Bento Prado Junior
Universidade Federal de São Carlos

“La vraie philosophie se moque de la philosophie”
(Blaise Pascal)

I

Dans un compte rendu de *L'envers de la dialectique* (Ed. Du Seuil, 2004) publié dans *Lire*, Jean Blain écrit: “*Avant de devenir professeur à l'université d'Aix-en-Provence, où il enseigna presque jusqu'à sa mort, il avait exercé son art pendant près de vingt ans au Brésil – où il est infiniment plus connu que chez nous – et notamment à l'université de São Paulo*”. Il y va peut-être un peu d'exagération dans le mot “infiniment” mais il est certain que l'impact de l'oeuvre de Lebrun et de son enseignement a été énorme parmi ses collègues et ses élèves dans notre Pays². Et c'est bien cet impact à plusieurs dimensions qui sera l'objet de cette conférence. J'y parlerai de l'influence que j'ai, moi-même, subi au long de presque quarante années d'amitié et d'interminables conversations, mais aussi sur un point d'une éventuelle divergence qui écarterait un peu mes derniers écrits du chemin ouvert par l'oeuvre admirable de Gérard Lebrun.

La triste nouvelle de la mort de Lebrun m'a surpris au milieu d'un travail, quand je prenais des notes à propos d'une question qui m'obsède il y a quelque temps. Sous le coup de l'émotion, j'ai repris immédiatement les écrits de Lebrun, découvrant avec une injustifiable surprise – oh, ce que la mémoire nous manque! –, combien mes sujets et problèmes d'alors devaient à l'enseignement de mon ami à la rue Maria Antonia depuis la lointaine décennie de 60. C'est dans les livres à cette époque ancienne encore inédits sur Kant et Hegel que j'ai redécouvert, à la fin du siècle, dans une seconde lecture, une interrogation continuelle à

¹ Conférence présentée au Colloque “Brésil/Brésis” à L'Université de Nice, juin de 2005. Texte révisé par davidyannchaigne@yahoo.com.br.

² Ajoutons que dans la préface d'un des livres qu'il a publiés au Brésil, Lebrun écrivait: “Chaque fois que l'avion s'approche de l'aéroport de São Paulo, j'ai l'impression que le bon et vieux Aristote avait raison avec sa théorie du ‘lieu naturel’”. L'affection était réciproque: dans les années 70, Lebrun recevait de la municipalité le titre de “citoyen honoraire de São Paulo”.

laquelle j'avais été fort sensible, sans pleine conscience de son sens et de sa force, dans des exposés qui ont précédé leur publication.

Dans des textes récents, j'avais examiné quelques instances de la confusion "catégorielle" entre erreur, rêve, illusion et folie, fréquentes dans la philosophie contemporaine et qu'il fallait corriger (comme doit être corrigée l'idée même d' "erreur catégorielle") par une récupération de la valeur critique de l'histoire de la philosophie dans la stratégie générale de la pensée. Je pense ici, c'est évident, aux difficultés dont Ryle, lui-même, n'échappe pas³, mais qui s'aggravent dans d'autres lignées de la philosophie analytique.

Mais je ne parle pas seulement des deux grands livres que sont *Kant et la Fin de la Métaphysique* et de *La Patience du Concept*. Ma grande surprise a été de découvrir un petit article traduit et publié par Rubens Rodrigues Torres Filho sous le titre de "Do erro à alienação"⁴. Il s'agit d'un petit chef d'oeuvre, consacrée au nouveau statut attribué par Kant à l'idée "d'erreur", à contre courant de toute la tradition de la pensée classique. Le point de départ en est la Réflexion 3.707 sur la "*Certitude et incertitude de la connaissance en général*". L'idée centrale est celle selon laquelle on ne peut point dériver la possibilité de l'erreur de la simple reconnaissance de "l'incertitude objective" ou de la finitude de notre connaissance: "*Si le diamètre apparent d'une étoile est connu, mais sa distance non connue, la véritable grandeur de cette étoile continue à être incertaine – même si de cette incertitude, par elle seule, ne puisse naître aucune erreur*".

Lebrun interprète le texte kantien en le mettant sur le fond de l'histoire du processus d'exorcisme de l'erreur, depuis le *Théétète* et le *Sophiste* de Platon jusqu'aux *Méditations* de Descartes. L'entreprise du *Théétète* s'achève en aporie: Socrate impose à son interlocuteur un choix épineux: "*Ou bien il n'y a pas de fausse opinion, ou bien il est possible de ne pas savoir ce que l'on sait. Lequel des deux chois-tu? – Tu me proposes un choix difficile, Socrate. – Et pourtant l'argument risque de maintenir les deux*" (196c-d). Cette difficulté est pourtant, nul ne l'ignore, contournée par Platon, qui finit par faire place à l'erreur tout en la vidant de toute "positivité". Et cela par la distinction entre "constatation" et "jugement", ou entre les contenus atomiques de la pensée et leur connexion dans le "logos". "*Avec le 'logos' prédicatif, l'espace est ouvert où les absurdes ne sont plus ontologiquement impensables et où les distorsions de sens ne sont plus des hallucinations: avec le bénéfice du jeu entre contenu représentatif et jugement, on peut 'dire', sans être fou, ce qui ne se vérifie point*"⁵

L'erreur, comme la vérité, ne peut avoir lieu qu'à l'intérieur du jugement. C'est bien cette même opération qui sera reactivée par le Descartes de la IV^{ème} Méditation: dans l'entendement, comme simple faculté de représentation, il n'y a pas de place pour l'erreur; aucune idée prise en elle-même est fausse; seule l'intervention de la volonté rend possible l'erreur. La volonté, infinie, peut négliger la finitude de l'entendement, me permettant de "*formuler un jugement sur une chose, quand je ne la conçois pas avec clarté et distinction*". Ce n'est donc pas dans la finitude de l'entendement (ou dans la nature de nos facultés) que l'erreur trouve son origine. Il y a, bien sûr, une étiologie de l'erreur, mais purement "psychologique", qui ne compromet aucunement notre savoir, qui ne renvoie à aucune ombre intrinsèque dans le coeur cristallin de la "lumière naturelle". Voilà encore une fois offerte la réponse que Théétète n'a pas été capable de donner à Socrate, en supprimant l'alternative socratique, montrant qu'il peut

³ Mon texte sur le sujet a été publié, ici en France, il y a deux ans, sous le titre de "Le dépistage de l'erreur de catégorie: le cas du rêve", dans le n° 5 des *cahiers de philosophie du langage*, L'Harmattan.

⁴ Dans un petit livre publié seulement au Brésil, sous le titre de *Sobre Kant*, organisé par Rubens R. Torres Filho, Ed. Iluminuras/Edusp, 1993.

⁵ Par exemple: "Théétète vole". Cf. *Sobre Kant*, p. 16.

y avoir des fausses opinions et que nous ne pouvons pas nous tromper à propos de ce que nous savons⁶.

Mais sera-t-elle, vraiment, la pensée classique capable de rendre compte de la réalité de l'erreur? Il semble qu'elle n'est capable de le faire qu'au prix de la réduire à sa forme la plus triviale. Kant semble, il est vrai, reprendre à son compte cette conception cartésienne de l'erreur: "...dans un certain sens on peut bien faire de l'entendement l'auteur des erreurs, c'est-à-dire (...) par manque de l'attention due à cette influence de la sensibilité"⁷. Mais retournant à la réflexion 3.707, dont nous sommes partis, Lebrun montre que le problème de Kant est justement d'éliminer la base sur laquelle repose "l'optimisme épistémologique" de la pensée classique qui ne donne droit de cité à l'erreur que sous la stricte condition de la réduire à une simple "ineptie", comme quand nous confondons Théodore avec Théétète ou quand nous jugeons que $2+3=6$. Et cette base est le sol très solide de la certitude qui reste intacte de Platon à Descartes et Spinoza: je ne peux rien connaître sans connaître *aliquid, etwas*, "quelque chose", "quelque chose qui est". Ou encore, que l'idée d'erreur est pensée sur le fond de l'ancrage ontologique de la pensée dans l'Être ou de la vérité-en-soi. À la limite, Spinoza et Théétète sont les plus cohérents: cette ontologie est incompatible avec le *fait de l'erreur*.

Pour faire justice à l'erreur, il faut renverser cette ontologie et cette conception du Savoir. C'est l'hypothèse refusée comme absurde par Platon ("*Cela même dont nous avons le savoir, l'ignorer, non pas par ignorance, mais par le savoir même que nous en avons*") que reçoit ici son droit de cité, donnant lieu à une théorie positive de l'erreur comme illusion nécessaire ou comme auto-tromperie. Lebrun décrit ce retournement: "*Mais tout changerait si ce Savoir-témoin constituait justement l'ignorance au coeur même du savoir (...) que Platon jugeait inimaginable, si la Science dont les classiques faisaient la mesure de nos égarements fût ce Non-savoir qui se donne l'apparence du savoir le plus élevé*"⁸.

Avec Kant, on voit s'effacer la frontière qui séparait le Savoir du Non-Savoir et l'erreur cesse d'être un accident extérieur à la structure de la Raison. Ce n'est pas seulement le sommeil qui produit des monstres: la Raison, avant la rectification introduite par la révolution critique, se laisse spontanément mener par les Apparences qu'elle-même secrète et qui peuvent, seules, servir de guide à une vraie et positive étiole de l'erreur.

Mais, attention!, en parcourant, ici comme ailleurs, la formation de la critique de l'illusion métaphysique, Lebrun ne le fait jamais inspiré par une forme quelconque de "scientisme"; l'épistémologie n'est pas nécessairement l'ultime *télos* de la Critique. Tout le contraire: notre collègue a consacré (dans un autre texte publié seulement au Brésil), au livre de Piaget, ***Sagesse et illusions de la philosophie***, une dure critique qui visait ce qu'il lui semblait être justement la naïveté du positivisme de l'auteur. La même inspiration sera rencontrée dans le livre sur le Discours hégélien⁹, où la dialectique sera comprise moins à la lumière du Savoir Absolu (trop vite compris comme retour au dogmatisme, comme *doctrine* ou *Theoria* infinie, comme la "vision en Dieu" des classiques) que comme une dissolution systématique des présupposés et des illusions de l'entendement fini. Nous sommes très loin d'Alexandre Kojève¹⁰: contre la lecture

⁶ Lebrun nous rappelle que seul Spinoza, dans toute la tradition, répond de manière différente, ignorant l'étiologie psychologique de l'erreur et lui niant n'importe quelle forme de consistance.

⁷ *Apud* Lebrun, *op. cit.* p. 17.

⁸ Lebrun, *op. cit.*, p. 22.

⁹ Lebrun, ***La Patience du Concept. Essai sur le Discours hégélien***, Gallimard, 1972.

¹⁰ Rappelons-nous la curieuse phrase de la bibliographie de ***La patience du Concept***: "*La bibliographie qui suit est celle qui a été réellement consultée: elle n'a donc aucune prétention à l'exhaustivité. Ainsi je ne suis jamais réglé sur le livre fameux d'Alexandre Kojève; j'ai donc choisi de ne pas le mentionner, sûr que d'être cité ici n'ajoutera en rien à son audience*". Phrase dure, qui ne cache point une sorte de cri de guerre

“existentialiste”, l’idée de négativité perdait son poids ontologique ou anthropologique pour devenir une simple et joyeuse pratique de désenchantement par l’oeuvre d’une très particulière pratique discursive. Comme si l’anti-philosophie de Nietzsche (accompagnée dans *L’Envers de la Dialectique*) était déjà ébauchée dans l’oeuvre de son adversaire. Tout se passe comme si les deux livres, *La Patience du Concept* et *L’Envers de la Dialectique*, s’articulaient dans la forme d’un anneau de Moebius. Sans nous attarder sur le rapport compliqué entre les deux livres, parions que l’intention exprimée dans la page 17 du premier n’est pas absente du second. Lisons cette phrase, sur laquelle nous devons revenir plus tard: “*C’est-à-dire. sans décider de l’inscrire a priori [le discours post-kantien, - note de B. P. Jr.] dans les remous de la praxis humaine ou dans la ligne de quelque histoire de l’Être, et en laissant ces péripéties de langage comme en suspens entre ciel et terre. Mais cette libération du regard, qui peut très bien ne conduire à rien et dont certains textes donnent une assez juste idée, est insupportable, bien sûr, à des esprits religieux*”.

L’oeuvre de Lebrun, comme historien de la philosophie, est toute entière animée par une interrogation, proprement philosophique sur l’illusion comme destin de la pensée, qui finit par le choix d’une pure heuristique qui n’accepte jamais de s’aliéner dans une “doctrine du réconfort”¹¹. Comme le suggère Pascal dans la phrase en exergue à cet exposé, l’anti-philosophie n’est point externe à la philosophie: surtout parce que nous ne pouvons vraiment rire ou nous moquer de la philosophie ou de l’attitude doctrinale *qu’à travers la philosophie elle-même*¹². Car la philosophie n’est pas nécessairement la recherche d’un Sens Ultime des choses qui pourrait seul garantir notre “assurance morale”. C’est toute une autre quête celle de l’heuristique qui semble traverser les oeuvres d’auteurs si différents, comme Pascal, Hume, Kant, Hegel et Nietzsche – tous présents dans “l’album de famille”¹³ de Lebrun -, c’est en effet une toute autre interrogation qui ne vise jamais le repos final dans la découverte d’un Fondement, mais, dans le langage de Foucault, dans la prise de conscience du *dépassement* impliqué dans l’effort de la connaissance. C’est, en effet, dans l’entreprise généalogique de Foucault ou dans l’initiative *anarchontique* de Hume que Lebrun rencontre les modèles les plus proches de sa propre activité historico-philosophique¹⁴.

II

contre “l’audience” ou l’accueil réservé à Hegel en France depuis les années 30. Il est permis d’imaginer que cette bataille a surtout comme cible l’oeuvre de Merleau-Ponty ou les choix philosophiques du jeune Lebrun qui devait lire en cachette *La Phénoménologie de la Perception* pour ne pas choquer l’orthodoxie léniniste-staliniste de ses camarades de parti (ajoutons que Desanti avouait une difficulté semblable, vécue à la même époque).

¹¹ Cf. l’avant-dernière page de son essai “Devenir de la Philosophie”, in Denis Kambouchner, *Notions de Philosophie*, III, Gallimard, folio/essais, 1995.

¹² Comme nous disions nous même ailleurs. Cf. Bento Prado Jr., *Alguns Ensaios, Filosofia, Literatura. Psicanálise*, 2ème ed., Paz e Terra, São Paulo, 2000, p. 150 (je traduis): “*Il faut beaucoup plus pour oser rire de la philosophie, de soi-même et du monde – il faut aussi apprendre à rire à travers la philosophie*”.

¹³ Pour jouer avec le titre d’un autre essai de Lebrun, publié seulement au Brésil: “Hume dans l’album de famille de Husserl”. Ajoutons que dans les années 80 il se plaignait d’avoir consacré tant d’années à Kant et à Hegel, laissant de côté les auteurs ici énumérés, beaucoup plus proches de son coeur théorique.

¹⁴ Témoin est le texte suivant du texte “Por que filósofo?” publié, au Brésil, dans *Estudos Cebrap* 15, 1976, p. 153: “*De quoi vous sert [la philosophie, - note de B. P. Jr.] à vous les auxiliaires de l’assurance morale? Telle est la question qu’il [l’antiphilosophie – note de B. P. Jr.] pose dorénavant à ceux que prétendent habiter une “Vérité” ou une “Justice” quelconques. Qu’on mesure combien la victoire de l’anti-philosophe ‘doit être complète, à lui qui reste toujours, avec toute l’humanité, sur l’offensive, et n’a lui-même aucune station fixe, aucune résidence, qu’il soit jamais, en une occasion quelconque, obligé de défendre!’ Hume dans le 8ème des Dialogues sur la Religion Naturelle*”

En relisant ainsi Lebrun en 1999, je découvrais, sous mes derniers textes (réunis plus tard dans le livre *Erro, Ilusão, Loucura*, Ed. 34, 2.004) la présence d'idées et de questions qui n'avaient d'autre origine que les écrits de mon ami. Parmi ces textes, je souligne un court essai (absent du livre mentionné) à propos des écrits de Pierre Hadot¹⁵ sur la fécondité des erreurs dans le devenir de la philosophie ou de ce que Lebrun appelait "filtrage conceptuel". J'y appelait l'attention du lecteur à l'analyse faite par Hadot de "l'erreur" de lecture que Porphyre faisait du *Parménide* de Platon, ouvrant espace pour le déploiement du néo-platonisme. Dans le langage de Lebrun, ce qui apparaît comme "erreur", du point de vue philologique, peut-être un nouveau filtrage riche de point de vue performatif, qui rend possible la *création* de problèmes nouveaux, ouvrant un avenir indéfini et ouvert pour toujours à la philosophie. Plus récemment, une plus grande surprise: relisant, il y a un mois le "Devenir de la Philosophie", en vue de la rencontre d'aujourd'hui, je suis tombé sur une phrase de Lebrun presque identique à une autre que j'avais écrit il y a dix ans quand je ne connaissais pas encore ce texte de mon ami. À l'occasion, dans une autre rencontre France-Brésil, qui réunissait L'École Normale Supérieure et l'Université de São Paulo, au Brésil, je disais dans une brève intervention: "*J'aimerais qu'on reconnaisse que le passé de la philosophie n'est pas derrière nous, qu'il nous hante dans notre actualité la plus vivante et que seule l'actualisation ou l'intériorisation de ce passé pourrait nous jeter vers le futur*"¹⁶. Dans la page 602 du texte de Lebrun, nous pouvons lire: "*En premier lieu, comme il s'agit de recenser ce dont nous avons juste hérité, l'enquêteur s'efforce de percer les sédimentations d'un passé qui est en dessous et non derrière nous...*". Plus en avant, se rapportant à Deleuze, il fera explicitement sienne la conception stratigraphique du devenir de la philosophie exposée dans *Qu'est-ce que la Philosophie?*.

Mais dans cette lecture récente je découvrais aussi un "point d'hérésie" (pour utiliser l'expression de Foucault) où notre accord de base sur le rapport entre la philosophie et son histoire semblait se transformer en opposition. Ce point brûlant se trouve à la conclusion du texte. Revenons, donc, à l'opposition que nous venons d'ébaucher entre le besoin "d'assurance morale" et la pure et libre heuristique. Après avoir fait dans "Le Devenir de la Philosophie" l'archéologie de l'histoire "philosophante" de la philosophie (depuis la version géniale de Hegel jusqu'à la version scolaire de la Philosophia Perennis et de l'éclectisme), Lebrun finit par nous imposer un choix entre deux extrêmes: entre une conception "noble" et une conception "futile" (par antiphrase) de la philosophie. Et il souligne la valeur de la seconde, libre à la fois de l'ombre de la théologie et de la téléologie (*theos kai telos*, le même ennemi!). C'est Hume, bien sûr, encore une fois, qui en fournit le meilleur paradigme: la philosophie, non pas comme recherche d'un fondement ultime, mais comme simple "curiosité" (mot qui revient souvent au long du texte). D'un côté, le noble "intérêt pratique" de Kant, de l'autre, la simple curiosité de Hume: "I cannot forbear having a curiosity to be acquainted with the principles of moral good and evil"¹⁷. Ou encore, entre l'histoire "panoramique" de la philosophie et la micro-histoire proposée par Jacques Brunschwig. Mais surtout, entre l'histoire de l'Être ou de la Vérité de Heidegger et l'archéologie de Michel Foucault.

¹⁵ En particulier "Erreur, Exégèse et Erreurs créateurs" in P. Hadot, *Philosophy as a way of life*, éd. Et introduction de A. I. Davidson, Blackwell, 1995.

¹⁶ Cette brève intervention a été fort développée et transformée en une conférence présentée à Paris, à l'occasion du 20ème anniversaire du Collège International de Philosophie. La phrase citée se trouve à la page 123 du numéro 45 de la revue *Rue Descartes*.

¹⁷ *Apud* "Le Devenir de la Philosophie", p. 615. Il est curieux qu'entre les deux versants de l'histoire philosophante et l'heuristique, Lebrun ne fait pas de place à "l'analyse structurale des textes", hégémonique à l'Université de São Paulo pendant toute la deuxième partie du XXème siècle. Martial Guéroult et Victor Goldschmidt sont, bien sûr, cités, mais comme historiens de la philosophie, mais jamais comme théoriciens de la *méthode* de l'histoire de la philosophie.

Pour mieux éclaircir ce que je veux dire, permettez-moi une longue citation du dernier chapitre de *La Patience du Concept* qui, d'ailleurs, fait suite à une autre phrase du début du livre, que nous itons déjà plus haut. Dans les pages 407-8 du livre, réitérant l'opposition entre doctrine et heuristique, Lebrun nous dit: “ *La méthode du Savoir, elle, est un recueillement du langage sur lui-même. Comment les comparer? Les unes nous promettaient victoires, conquêtes et annexions; l'autre se dispense de ces métaphores topographiques. Si le Savoir, en effet, nous dépayse, ce n'est pas en nous transférant ailleurs, mais en nous faisant perdre le goût de tout paysage. 'Où suis-je?' cette question qui ravive, disait Merleau-Ponty, 'le profond mouvement par lequel nous sommes installés dans le monde', le Savoir la rend vaine. Car, pour celui qui s'y confie, il prend avant tout la forme que Wittgenstein donnera pour spécifique d'un 'problème philosophique': 'Tout problème philosophique a la forme: je ne sais plus où j'en suis.' À condition de prendre la formule à la lettre et d'oser la prolonger: on ne saura jamais où on est, puisque le mouvement des significations ne cesse de rendre périmés les systèmes de coordonnées auxquels on les rapportait spontanément, - qu'il s'agisse des normes logiques, de la temporalité, de ma mort ou de ma présence au monde*”. Tout semble se passer, dans ce texte, comme si Lebrun voulait opposer, sous la presque identité des énoncés de Wittgenstein et de Merleau-Ponty, quelque chose comme une opposition abyssale. D'un côté, le manque d'orientation comme indice de la recherche dogmatique d'une implantation géographique ou ontologico-dogmatique finale: “*le profond mouvement par lequel nous sommes installés dans le monde*”; de l'autre, le libre mouvement d'une pensée qui ne cherche point de fondement ou de lieu d'installation, qui serait pur “*recueillement du langage sur lui-même*” à l'inverse de la tendance de la majorité des épigones, “philosophes du langage naturel”. Wittgenstein, sceptique et simplement curieux, comme dans la lecture que Lebrun fait de Hume? Bien sûr, si telle est la lecture, elle ne peut point se maintenir. N'était-ce pas le contenu éthique, réduit au silence, dans le *Tractatus*, l'essentiel du livre? Avec son style toujours “transcendental”, ce livre ne garde-t-il pas la primauté de “l'intérêt pratique” kantien, au-delà de toute indifférence envers “l'assurance morale”? Cet intérêt pratique n'est-il pas gardé, tout au long de l'oeuvre du philosophe autrichien, par la vocation thérapeutique qu'il a toujours attribué à la philosophie? Ne s'agit-il, pour lui, toujours, pour le philosophe, de changer la vie? Et, avec ce changement, de transformer le monde, puisque le monde de l'homme heureux est plus grand que celui du malheureux?

Cette opposition entre Merleau-Ponty et Wittgenstein, ou au moins le filtrage qui lui sert d'horizon, ne posent-ils pas des problèmes? Pour reconnaître ce qu'il y a de problématique dans cette topique, point n'est besoin de souscrire ce que Foucault (justement un des meilleurs alliés de Lebrun) énonçait devant nous à São Paulo, en 1965, présentant *Les Mots et les Choses* un peu avant la publication du livre: “*Il faut être une mouche aveugle pour ne pas voir que la philosophie de Heidegger et celle de Wittgenstein sont une seule et même philosophie*”. Il n'est pas nécessaire d'aller si loin, même s'il faut reconnaître que Heidegger voyait, dans l'auteur du *Tractatus*, “*l'Héraclite du XXème siècle*” et que, pour sa part, Wittgenstein affirmait bien comprendre Heidegger et sa proposition “*Das Nichts nichtet*” devant le public perplexe des membres du Cercle de Vienne.

Mais revenons à l'opposition Wittgenstein/Merleau-Ponty. Sommes-nous, vraiment, par une coïncidence au moins littérale de la définition de la philosophie comme la question “où suis-je, où sommes-nous?” devant un accord de surface qui cacherait une profonde opposition, dans la forme *Aut Aut?* N'oublions pas que les deux philosophes insistent sur l'essentielle obliquité du langage, qui fait place à l'usage philosophique de la métaphore¹⁸ comme

¹⁸ À propos de la métaphore chez Merleau-Ponty, M. Renaud Barbaras, ici présent, a écrit des pages définitives; cf. *Le Tournant d e l'Expérience, Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, pp. 267-287. Un autre philosophe, nord-américain celui-ci, avec qui je ne suia pas toujours d'accord, Jerry H. Gill a

instrument indispensable à la conversion du regard. N'oublions pas: "*Eine gutes Gleichnis erfrischt den Verstand*"¹⁹. Ne font-ils pas, les deux philosophes, le français et l'autrichien, usage de la même métaphore, en disant les deux à peu près "je n'ai point besoin d'une carte cognitive pour aller de ma chambre à ma salle de bains". N'insistent-ils, les deux contre William James, que ma pensée ne précède en rien, pas un millionième de seconde, le terme de son expression linguistique? D'autres points communs peuvent être signalés. Rappelons-nous que ce n'était pas par hasard que Jankélévitch pensait les "modes d'être" en prenant en compte les "manières" cataloguées par Baltazar Gracián: personne ne peut se présenter à la cour habillé en haillons. Merleau-Ponty certainement et Wittgenstein très probablement avaient lu avec profit Whitehead quand il disait dans *The Concept of Nature*: "...les bords de la nature sont toujours en haillons...", contre l'hégémonie grecque, toujours vivante dans la pensée classique, de la limite bien coupée, le *peras* contre l'*apeiron*. Merleau-Ponty, avec Whitehead, s'insurge contre l'idée de la "*localisation spatiale unique de chaque existence*"²⁰. Pour sa part, Wittgenstein écrit dans le paragraphe 111 des Fiches: "*Nous ne sommes aucunement préparés pour la tâche de décrire l'usage, par exemple, du mot 'penser'. (Et pourquoi devrions-nous l'être? En quoi nous serait utile une telle description?). Et l'idée naïve qu'on en fait ne correspond pas à la réalité. Nous attendons un contour suave et régulier et nous nous trouvons avec quelque chose en haillons. Ici on pourrait dire que nous construisons une image fautive*". Une fois finie l'hégémonie de *peras*, on pourra peut-être mieux comprendre l'idéal wittgensteinien de "...plonger dans le chaos archaïque (ou originaire) et s'y sentir bien". Mais bien qu'insistant l'un et l'autre sur l'essentielle obliquité du langage, les deux interdisant l'idée de la philosophie comme savoir direct et positif, aucun des deux ne retombe pourtant dans le scepticisme ou dans le nihilisme. On ne peut pas, comme le veut Heidegger (au moins comme celui d'avant la dramatique *Kehre* des années 30), parler directement de l'Être, l'ontologie ne peut être que négative, dans le sens où on parle de Théologie Négative (Merleau-Ponty). La philosophie ne peut jamais devenir "scientifique", comme le veut le cercle de Vienne, mais seulement une activité critique comme le veut Lebrun; mais, attention!, cette activité ne peut point lui apparaître comme une simple "curiosité", sans le *telos* éthique qui accompagne sa pensée depuis le *Tractatus*. Une métaphore de Wittgenstein est ici éclairante: après définir la philosophie comme dissolution de faux problèmes, il ajoute quelque chose comme: "*Si, en me grattant, j'élimine une démangeaison, ne reste-t-il toujours vrai que la démangeaison a existé?*"²¹. Comme le souligne fort justement Von Wright, les malentendus langagiers que la philosophie produit ne sont jamais de vains fantômes, mais des symptômes d'un désordre dans la forme de la vie²². C'est dans le même sens que Jerry H. Gill semble avoir raison en proposant d'abandonner la représentation purement négative de l'idée de dissolution des faux problèmes, en disant: "*Ma propre suggestion est qu'il est plus profitable de caractériser sa conception des problèmes philosophiques, en disant que (plutôt que d'affirmer qu'ils sont ou bien solved ou dissolved), Wittgenstein suggère que les problèmes philosophiques doivent to be resolved*"²³. Même si les verbes latins qui sont à l'origine des trois verbes anglais ici utilisés (*to solve, to dissolve, to resolve*) sont presque synonymes, il faut

pourtant écrit deux livres sous les titres suivants: *Merleau-Ponty and Metaphor* (1991) et *Wittgenstein and Metaphor* (1996), Humanities Press, New Jersey.

¹⁹ Wittgenstein, *Remarques Mélangées*, T.R.E., p. 10.

²⁰ Cf. *La Nature*, p. 154.

²¹ J'ose, ici, résumer et interpréter un texte de 1950: "*Wenn Einer kratzt wo es ihn juckt, muss ein Fortschritt zu sehen sein? ist es sonst kein echtes Kratzen oder kein echtes Jucken? Un kann nicht [Reaktion auf die reizung / Antwort auf den Reiz] lange zeit [so weitergehen/so fortfahren], ehe ein Mittel gegen das jucken gefunden wird?*"(T.S., 174 p. 10v, 24 avril 1950).

²² Cf. Von Wright, *Wittgenstein*, T.E.R., 1986, pp 228-9..

²³ Cf. Jerry H. Gill, *Wittgenstein and Metaphor*, N. Jersey, New and Revised Edition, 1996, p. 131.

avouer que *to resolve* sonne de manière à faire écho à la belle métaphore de Wittgenstein qui décrit l'activité philosophique como une thérapie qui nous libère des crampes de notre pensée.

Avec le partage fixé par Lebrun entre doctrine et heuristique, il semble que nous arrivons à une sorte de dualisme un peu trop cathare. Au-delà du nihilisme, rien d'autre que du dogmatisme ou de la simple idéologie. Un tel dualisme recouvre-t-il l'opposition deleuzienne entre pensée nomade et pensée sédentaire que Lebrun fait sienne dans "Le Devenir de la Philosophie"?

III

On pourrait se représenter une pensée nomade d'une autre manière. Qu'il nous soit permis, pour finir, de reprendre le genre littéraire de *l'ekprbasis*, pratiquée autrefois par les sophistes, qui faisaient de l'analyse de la peinture un instrument philosophique. L'idée que la question de la philosophie a la forme de la question *où suis-je?* peut être un peu mieux éclaircie avec un commentaire de la gravure de Goya qui a comme titre *No saben el camino*, à condition d'un petit changement de ce titre, en le mettant à la première personne: *No sabemos el camino*.

Armstrong Roche ²⁴ décrit la gravure dans les termes suivants: "*Une horrible procession – deux prêtres, un tonsuré, l'autre avec son capuchon, les deux lumineux avec leurs habits blancs; trois nobles (...) et des laïcs, tous les yeux fermés – tous chancelant dans un terrain désertique. Des reliefs rocheux rendent impossible aux participants de la procession de maintenir un droit chemin. Liés ensemble comme une suite d'ânes, dans une seule ligne, quelques-uns la tête baissée, semblent s'ignorer réciproquement et ne pas voir celui qui les guide en direction de l'abîme. Le guide lève sa main, suppliant, peut-être pris par la frayeur. La lumière, du côté droit de la gravure, perce l'obscurité, donnant forme à une structure abstraite et expose les surfaces lisses des roches, qui délimitent l'abîme, ainsi que le conducteur*". Changeant le titre de la gravure nous effaçons un premier sens, dans la direction de *l'Aufklärung*, qui ferait de la gravure une interprétation rationaliste de parabole biblique de l'aveugle qui guide un autre aveugle en direction de l'abîme: c'est-à-dire, la simple dénonciation du non-savoir. Mais nous nous permettons de modifier ainsi notre regard, appuyés par un grand spécialiste en Goya, Fred Licht. En mettant le titre de la gravure à la première personne, nous rendons visible un aspect important de l'oeuvre. Dans les mots de Licht, "*Même dans ses satyres les plus larges et farceuses, on sent très clairement que Goya a une expérience personnelle de l'erreur en tant qu'objet de sa satire, qu'il ne s'agit pas seulement de quelque chose vue d'un point de vue éloigné et supérieur.*"²⁵

Il n'est donc pas nécessaire de voir la gravure comme dénonciation du retour de l'ombre de la théologie. Avec le nouveau titre, nous pouvons la voir autrement, la remettant à la tradition antérieure de Bosch et de Bruegel et en liaison avec la peinture moderne. Comme nous pouvons voir la tête du lapin comme tête de canard dans le fameux exemple wittgensteinien du changement d'aspect²⁶. Vues de cette manière, les *Bergwege* de la gravure prennent l'aspect des *Holzwege* ou, plus classiquement, d'apories (ce qui n'implique aucune adhésion à un style heideggerien que ces expressions pourraient suggérer). Comme on peut le voir dans le texte suivant de Wittgenstein, qui pourrait être lu comme un commentaire de la gravure de Goya: "*Nous marchons, par là, somnambules, parmi des abîmes. – Mais même si nous disons*

²⁴ Cf. *Apud Goya and the spirit of Enlightenment*, Alfonso E. Perez et Eleanor A. Satyre (coord.), Boston, Ed. du Museum of Fine Arts, 1989, p. 351.

²⁵ Cf. Fred Licht, *Goya, the origins of modern temper in art*, N. York, Harper & Row, 1983, p. 93.

²⁶ L'analytique de Wittgenstein comme une philosophie de l'ambiguïté, à la manière, encore une fois, de Merleau-Ponty? De toute façon anti-platonicienne, dans la mesure où nous retournons de la conception platonicienne de l'*eidōs* au sens pré-philosophique de ce mot: simple aspect, "l'air" ou "la physiognomie" d'une chose, toujours changeants selon les attitudes du voyant.

maintenant: ‘maintenant nous sommes éveillés’, pourrons nous, effectivement, être sûrs de ne pas nous réveiller plus tard?’ (Et dire alors: - nous avons dormi encore une fois)./ Pourrons nous être sûrs de ce qu’il n’y a aucun abîme que nous ne voyons pas?/ Mais, si je disais: dans un calcul il n’y a aucun abîme si nous ne le voyons pas! Est-ce qu’un petit diable nous trompe ici? Même s’il nous trompe, il ne nous dérange point. Ce que les yeux ne voient pas, le cœur ne le sent jamais”²⁷

Mais ce croisement entre le paragraphe de Wittgenstein et la gravure de Goya ne fait justice ni à l’un, ni à l’autre. Il nous faut donc changer d’attitude ou modifier notre regard. Ce paragraphe est à la fois anti-cartésien et anti-formaliste dans son abordage des mathématiques. Pour Descartes, en effet, l’argument du rêve n’était pas suffisant pour mettre en danger la vérité des mathématiques. Si je dors, mes représentations qui renvoient au monde physique peuvent me tromper, mais, même en rêve, $2+2=4$! Seule l’hypothèse du malin génie met en danger les vérités mathématiques. Mais, nous dit Wittgenstein, il ne faut pas même songer à prouver la “consistance” de ma théorie; c’est-à-dire, il ne faut pas, après avoir démontrées les propositions qui la composent à partir des axiomes, démontrer qu’elles sont toutes compatibles. Il ne faut pas purifier le système, tuant les “virus” d’une contradiction virtuelle. Je ne dois pas craindre que, au cours du croisement entre deux deductions, mes théorèmes entrent en contradiction dans un sombre carrefour éventuel. Cette opération de nettoyage serait en contradiction avec un certain “finitisme” nécessaire à la théorie des mathématiques, proposant une tâche inutile. Elle serait aussi incompatible avec mon “constructivisme”: si je tombe sur une contradiction, tant pis!, je peut changer mon travail d’architecte.

Mais cela semble nous reconduire, par un autre détour, au cœur de la gravure de Goya: en un mot (rappelons-nous de *Über Gewissheit*) toute contradiction ou tout erreur présuppose un horizon de certitude. Or, il est essentiel, dans la gravure, ce manque d’horizon. Commençons par la distribution, dans la gravure, de la lumière et de l’ombre. Nous l’avons déjà vu, la lumière vient de la droite, illuminant moins de la moitié de la scène et donnant à voir quelques visages et obstacles rocheux. Tout le reste continue dans l’obscurité. Nous sentons que nous sommes dans le haut d’une montagne, au bord d’un gouffre, mais aucune indication n’est donnée sur ce qu’il y a autour, plus haut ou plus bas. L’espace blanc dans la partie supérieure droite de la gravure pourrait être le ciel, au dessus de nous tous, illuminé par le soleil, qui s’infiltré dans la brume qui nous entoure. Mais il pourrait aussi bien être la mer, vue de haut, dont la réelle situation dans l’espace nous échappe. Toute la scène est vue de haut. Dans la partie supérieure gauche, *idem*: aussi bien le ciel couvert par des nuages que l’obscur et tempestueux océan. À la limite, isolés par la brume et perdus dans le labyrinthe montagneux, nous ne savons pas nous situer dans le plan horizontal (il est évident, puisqu’il s’agit d’un labyrinthe ou d’une aporie, dans un chemin sans issue), mais surtout dans le plan vertical. Si nous ne sommes pas capables de discerner les voies sur la surface de la Terre, c’est parce que nous ne sommes pas capables de nous localiser, sur la Terre, entre le Ciel qui est au dessus d’elle et de l’Enfer qui - on le suppose - en est dessous. Justement ce qui nous manque, c’est l’horizon, ou cela qui, sans être la Terre, elle-même, nous permettrait de nous orienter dans sa surface. Ce que nous ne savons pas, pour rappeler le titre du livre de Kant, c’est *ce que signifie s’orienter dans la pensée*. Même perçus comme ciel, les espaces clairs ou obscurs sont radicalement coupés de l’espace immédiat parcouru par les personnages errants et ne peuvent pas, ainsi, servir de nord ou d’horizon.

Nous avons devant nous une image du nomadisme tel qu’il pourrait être conçu dans la perspective de Wittgenstein: la recherche interminable de l’horizon qui ne se limite point à une

²⁷ Cf. *Bemerkungen über die Grundlagen der mathematik*, III, # 78, 1939-1940.

simple curiosité et qui est toujours guidée par un *télos* éthique. Le nomadisme exigé par des raisons vitales et par des problèmes philosophiques (jamais de simples *puzzles*, comme des mots-croisés) peut-il être réduit à un voyage touristique motivé par la simple *curiosité*? Vouloir, comme le veut Lebrun, simplement, voir le non encore vu? Visiter l'exotique Tahiti? Fouler le sol encore vierge de Jupiter? C'est-à-dire, simple *extra-dition* ou *extra-diction*: vouloir être exclu d'un "lieu commun" et être invité à tout dire *de l'extérieur*? Pourquoi ne pas rester dans notre propre pays et essayer, par une conversion du regard, de rendre visible ce qui a toujours déjà là devant nous, pourtant imperceptible dû aux "crampes naturelles" de notre attitude ou pensée? Regarder auprès de soi pour essayer de dissiper l'ombre, pour voir ce qui est trop proche pour être immédiatement vu, comme le disaient, chacun à sa manière, Husserl, Heidegger et Wittgenstein en définissant la tâche de la philosophie?²⁸ Ou plutôt revenir chez soi-même, comme un étranger: en tout cas, de ce côté-ci, nous avons le choix de l'eudémonisme, l'idée du bonheur qui rend plus grand le monde de l'homme.

Arrêtons-nous là: j'ai l'impression de donner, ici, continuité au débat amical qui m'a lié depuis presque un demi-siècle avec Gérard Lebrun, malheureusement absent, maintenant, pour toujours. Je n'aurai plus la contre-argumentation à laquelle j'étais habitué et qui me manque fortement en ce moment, qui pourrait indiquer une voie différente à mon cheminement. Que ce texte soit, ainsi, consacré à sa mémoire.

Mai, 2005

²⁸ Ou comme le disait encore une fois, dans la même ligne, M. Foucault: "*Il y a longtemps qu'on sait que le rôle de la philosophie n'est pas de découvrir ce qui est caché, mais de rendre visible ce qui est précisément visible, c'est-à-dire de faire apparaître ce qui est si proche, ce qui est si immédiat, ce qui est si intimement lié à nous-mêmes qu'à cause de cela nous ne le percevons pas. Alors que le rôle de la science est de faire connaître ce que nous ne voyons pas, le rôle de la philosophie est de faire voir ce que nous voyons.*" (Michel Foucault, dans une conférence faite au Japon en avril 1978; propos rapporté par Arnold Davidson). Cité par Christiane Chauviré, in *Voir le visible: La seconde philosophie de Wittgenstein*, PUF, 2003, p. 9.