

Séance 13 mars 2008

Leçon inaugurale

Introduction au Programme *Savoir et Système*

Collège International de Philosophie

Je vous remercie d'être là. Je m'appelle Gabriel Catren et je suis le responsable du programme de recherche intitulé *Savoir et Système* que nous commençons aujourd'hui et qui se déroulera pendant les six ans à venir. Aujourd'hui, nous allons présenter la problématique générale, les objectifs principaux et les idées régulatrices de l'ensemble du programme. En conséquence, je serai forcément obligé de ne pas entrer dans les détails et d'annoncer des positions théoriques que je pourrai développer seulement au cours du programme.

L'objectif de ce programme de recherche est de construire une définition strictement moderne de la philosophie et de la mettre en œuvre. Afin de caractériser ce que je comprends par philosophie moderne, je me servirai de la définition donnée par J.-C. Milner. Je cite...

“ [...] *il n'y a de moderne que ce qui est synchrone de la science galiléenne.* ”

J.-C. Milner, *L'Œuvre claire*.

La première chose que l'on peut tirer de cette caractérisation est que la modernité d'une philosophie dépend du type de rapports qu'elle entretient avec la science galiléenne. Comme dit Althusser, je cite : « Le rapport de la philosophie aux sciences constitue la détermination *spécifique* de la philosophie. », L. Althusser, *Cinquième cours de philosophie pour scientifiques*.

En particulier, si le rapport entre la philosophie et la science galiléenne est un rapport de ce que Milner appelle *synchronie*, la philosophie sera une philosophie moderne.

Ici je prendrai *science galiléenne* comme synonyme de *science moderne*. Afin de pouvoir thématiser les rapports entre la philosophie et la science moderne, il faudra donc caractériser soigneusement ce que l'on comprend par science moderne.

Pour des raisons que je développerai au cours du programme, je n'établirai pas de coupure entre une science classique – voire galiléenne, copernicienne et newtonienne – et une science contemporaine – voire relativiste et quantique–. Je défendrai la position selon laquelle la physique contemporaine, plutôt que d'ouvrir un nouveau paradigme incommensurable à celui de la physique classique, constitue plutôt l'accomplissement dialectique de la physique classique. Autrement dit, la mécanique quantique, la relativité générale, la théorie quantique des champs, etc. sont – me semble-t-il – le déploiement nécessaire de la physique galiléenne, copernicienne et newtonienne. En conséquence, par science moderne, je comprendrai une science qui est à la fois *galiléenne, copernicienne, newtonienne, einstenienne* et *quantique*.

En premier lieu, la science moderne est une science *galiléenne*, c-à-d une science pour laquelle une physique de la nature doit être forcément une physique-mathématique. Autrement dit, une science pour laquelle les mathématiques sont, en utilisant la terminologie de Husserl, une ontologie formelle. Comme nous allons le discuter au cours du programme l'ontologisation des mathématiques implique nécessairement la mathématisation de la nature et réciproquement.

En deuxième lieu, la science moderne est une science *copernicienne*, c-à-d une science caractérisée par la décentration de la subjectivité et la mise en orbite de la terre. En d'autres termes, une science copernicienne est une science dans laquelle l'homme n'occupe pas une position privilégiée au sein du réel, ni au niveau empirique, ni, j'ajouterais, au niveau transcendantal.

En troisième lieu, la science moderne est une science *newtonienne*, c-à-d une science caractérisée par l'homogénéisation newtonienne de la nature contre toute forme de coupure du réel entre ce que l'on peut appeler génériquement le ciel et la terre.

En quatrième lieu, la science moderne est une science *einstenienne*, c-à-d une science caractérisée par ce que j'appellerai une suspension ou immanence relationnelle.

En cinquième lieu, la science moderne est une science *quantique*, c-à-d une science caractérisée par une certaine théorie des objets physiques.

Un objectif dérivé de notre programme de recherche sera de construire, à partir de ses divers éléments – et en continuant un projet commencé par Whitehead –, un concept unifié de nature.

Donc, et en reprenant notre problème, une philosophie moderne sera une philosophie synchrone de la science *galiléenne, copernicienne, newtonienne, einstenienne* et *quantique*.

§

La deuxième chose que l'on peut remarquer dans la caractérisation de Milner est l'utilisation du concept de synchronie.

Pour comprendre ce que Milner veut dire par synchronie, il faut tenir compte du fait que Milner fait un pas supplémentaire et lourd de conséquences en soutenant, je cite, qu'...

« *il n'y a pas de philosophie qui soit intégralement synchrone de la science moderne, en serait-elle contemporaine* ». »

J.-C. Milner, *L'Œuvre claire*.

On peut donc dire que la *contemporanéité* entre la philosophie et la science n'est pas forcément une garantie de *synchronicité*.

Une philosophie de l'âge moderne, même si elle est conditionnée par l'existence de la science moderne, n'est pas forcément une philosophie synchrone de la science galiléenne, c-à-d une philosophie moderne.

Il faudra donc évaluer dans quelle mesure les dispositifs philosophiques principaux qui ont thématiqué les rapports entre la science et la philosophie depuis Descartes et Galilée n'arrivent pas, comme le soutient Milner, à fournir une définition moderne de la philosophie.

Si Milner a raison, c-à-d s'il est vrai qu'on ne connaît pas de philosophie qui soit – à strictement parler – synchrone de la science moderne, dans ce cas-là on doit soutenir que pour le moment la philosophie n'a jamais été moderne. Il en résulte que, loin de nous trouver dans

un horizon philosophique post-moderne, nous serions encore dans un horizon philosophique pré-moderne. Le projet de mettre en place et en œuvre une définition moderne de la philosophie prend donc tout son sens.

§

Dans une première approximation, deux formes de la pensée – comme par exemple la philosophie et la science – seront dites synchrones si elles établissent des rapports effectifs entre elles qui préservent leurs souverainetés respectives, c-à-d si leurs rapports ne sont pas des rapports de subordination de l'une à l'autre ou de domination de l'une par l'autre.

Leurs rapports ne doivent donc pas assumer la forme d'une lutte pour la reconnaissance ou bien d'un conflit des facultés.

En premier lieu, il faut que la philosophie reconnaisse dans la science une forme souveraine de la pensée, c-à-d qu'elle reconnaisse dans la science moderne une forme *légitime* et *autonome* de la pensée dont le projet régulateur est celui qui est énoncé par la science elle-même, à savoir celui de comprendre la structure rationnelle du réel...

En deuxième lieu, il faut que la philosophie ne perde pas sa propre souveraineté, c-à-d qu'elle affirme sa propre spécificité comme forme singulière de la pensée, différente de celle de la science.

§

Or, jusqu'à l'avènement de la science moderne, la philosophie a assumé comme sa tâche la plus propre d'énoncer un discours théorique sur la nature ultime ou fondamentale du réel.

Or, tout à coup, elle doit se confronter à une forme de la pensée qui semble effectuer avec virtuosité ce qu'elle a toujours désiré.

Donc, on peut dire que l'existence de la science oblige à la philosophie à réévaluer ses prétentions *théoriques* quant au réel. Notre question est donc la suivante : comment est-ce que

la philosophie a réagit à la mise en question par la science de son pouvoir théorique sur le réel ?

§

Face à une telle situation, il est possible de repérer un certain nombre de gestes philosophiques plus ou moins invariants. En schématisant à l'extrême, et je m'excuse en avance pour les toutes les injustices et simplifications que je vais commettre, on va distinguer deux orientations principales :

En premier lieu, on peut dire que la philosophie a déposé les armes et renoncé à sa propre souveraineté afin de se plier au pouvoir scientifique.

En deuxième lieu, on peut dire que la philosophie a entamé une lutte contre la science afin de reconquérir le pouvoir théorique sur le réel usurpé par la science.

Bref, soit la philosophie a mis en question sa propre souveraineté, soit elle a mis en question la souveraineté de la science. Dans les deux cas, on rate la possibilité d'établir une synchronie entre la science et la philosophie. On rate donc la possibilité de construire une définition moderne de la philosophie.

Je ferai maintenant quelques remarques sur chacune de ces deux orientations.

§

En premier lieu, on peut dire que la philosophie a d'une certaine façon renoncé à sa propre souveraineté, en devenant tantôt une sorte de valet analytico-épistémologique de la science, tantôt une philosophie de la science comme méta-science, tantôt une forme particulière de savoir avec ses objets et problématiques propres, comme c'est le cas de la métaphysique analytique.

Cette orientation – dans laquelle la philosophie se plie au modèle de la scientificité – assume plusieurs formes :

la philosophie peut faire de la science son objet et redoubler la science dans une sorte de science de la science.

elle peut fournir à la science les suppléments méthodologiques, épistémologiques ou métaphysiques dont la science aurait besoin

elle peut orienter le développement de la science au moyen de “*programmes métaphysique de recherches*” comme chez Popper.

elle peut aider la science à surmonter ses “*obstacles épistémologiques*” et à traverser ses “*crises des fondements*”.

elle peut intervenir dans la philosophie spontanée des scientifiques.

elle peut tracer une ligne de démarcation entre la science et l'idéologie ou bien entre la science légitime et les pseudo-sciences.

elle peut se définir comme un savoir théorique qui étudierait certaines problématiques soi-disant méta-physiques qui échapperaient par définition aux sciences positives, comme par exemple la relation entre la logique modale et métaphysique des mondes possibles, le problème de définir l'identité et le changement, le débat entre *perdurance* et *endurance*, la validité générale du principe des indiscernables, la relation entre l'être, l'existence et les quantificateurs logiques, etc.

dans le pire des cas, la philosophie devient une sorte de police intellectuelle apte à dénoncer les utilisations illégitimes de la connaissance scientifique et à poursuivre les imposteurs intellectuels.

§

Or, nous allons soutenir qu'il n'y a pas de synchronicité possible entre la science et une philosophie qui dépend de la science, qui reste subordonnée à la science, qui se soumet au pouvoir scientifique, qui se plie au modèle idéal de la science, qui s'institue comme gardienne de la scientificité. En effet, la philosophie de type analytico-épistémologique est une

philosophie – me semble-t-il – qui renonce à s’instituer comme forme autonome et singulière de la pensée disjointe de la pensée scientifique. Une philosophie qui se soumet à la pensée scientifique en acceptant de jouer un rôle secondaire, subordonné ou dérivé ne sera pas considérée ici une forme souveraine de la pensée.

En reprenant la thèse d’Althusser, selon laquelle la philosophie n’a pas d’objet, nous soutiendrons que la science ne peut pas constituer un objet d’étude pour la philosophie. Elle ne peut pas non plus être un modèle idéal pour la philosophie.

On soutiendra en conséquence que la philosophie comme épistémologie, comme philosophie de la science, comme méta-physique analytique, comme intervention dans la science, ou bien comme démarcation du scientifique n’est pas une philosophie moderne.

§

Dans le cadre de la deuxième orientation, la philosophie, au lieu de se subordonner et de se soumettre à la science, en mettant en question sa propre souveraineté, a entamé une lutte visant à contrôler et à dominer la science, à réduire l’hégémonie de la science comme savoir théorique du réel. Il fallait donc soumettre la science au pouvoir philosophique.

A cet effet, il fallait agir sur la science, afin d’établir ses limites et occuper une position en surplomb par rapport à la science.

Dans l’horizon de cette orientation, les diverses opérations philosophiques sur la science visent :

à expliciter les conditions de possibilité de la science – soient-elles transcendantales, ontologiques, pragmatiques, technologiques, linguistiques, institutionnelles, etc. –

à subordonner les régions positives du savoir à une ontologie fondamentale ou à une instance transcendantale

à fonder la science dans une strate pré-scientifique, comme par exemple le monde de la vie, les jeux de langage ou les pratiques discursives.

à clarifier sa vraie essence : l'essence de la science serait technique, métaphysique, etc.

à démontrer dans quelle mesure “*la science ne pense pas*” comme chez Heidegger, pourquoi elle ne serait qu’une “*rationalité de la domination*” comme chez Marcuse, à quel point elle est réductible à la raison instrumentale comme dans l'école de Frankfort, ou bien pourquoi elle serait la cause ultime de la barbarie comme chez M. Henry.

Toutes ces opérations visent à tracer les limites insurmontables de la pensée scientifique afin de préserver la primauté de la philosophie comme savoir théorique fondamental du réel.

§

De cette façon,

Si la science est un savoir sur des objets empiriques, la philosophie est un savoir sur les conditions de possibilité transcendantales de l'objectivité.

Si la science est un savoir régional de l'étant, la philosophie est un savoir fondamental de l'être.

Si la science est un savoir irréfléchi, la philosophie est un savoir auto-conscient.

Si la science est une pensée représentative, la philosophie pense *et* la représentation *et* ce qui ne se laisse pas représenter.

Si la science produit des vérités, la philosophie pense l'essence même de la vérité.

Dans tous les cas, la philosophie sait ce que la science ne sait pas sur elle-même.

Elle est donc une *théorie de la science*.

En deuxième lieu, la philosophie sait ce que, du réel, la science ne sait pas.

La philosophie peut s'instituer donc comme *science première, rigoureuse, fondamentale* ou *transcendantale* du réel.

Comme dit F. Laruelle, je cite

« [...] la philosophie se sera fait [...] passer pour l'authentique pensée de la science [...] Elle n'aura eu de cesse de lui poser des limitations, de lui donner des objets étrangers et des buts extérieurs, de la déréaliser pour se proposer à elle comme son fondement réel. D'une manière générale elle ne l'aura pas laissé *penser par elle-même*, la philosophie ne se mettant à la place de la science que pour parler « à sa place » et la chasser hors d'elle-même, l'aliéner. »

F. Laruelle, *Théorie des Identités*

§

Afin de tracer les limites infranchissables de la science et d'assurer le pouvoir de la philosophie sur la science, la philosophie procède à une opération que l'on peut repérer dans presque tous les dispositifs que l'on vient d'énumérer, à savoir l'opération par laquelle la philosophie divise le réel en deux. Le réel est ainsi coupé entre :

le fondé et le fondement

le sensible et l'intelligible

le phénomène et le noumène

l'empirique et le transcendantal

l'ontique et l'ontologique

le connaissable-pensable-représentable et

l'inconnaissable-impensable-irreprésentable

entre ce qui est susceptible d'être dit et ce qui peut seulement être montré

entre le même et l'autre

la totalité et l'infini

la structure et le multiple

le relatif et l'absolu

le physique et le méta-physique

le plan de référence de l'actuel et les vitesses infinies du virtuel

§

Le traçage d'une ligne qui divise en deux le réel permet à la philosophie de justifier une division du travail entre la science et la philosophie,...

... une division du travail entre ce que l'on appellera généralement le *savoir* scientifique d'un côté et la *vérité* philosophique de l'autre, ou bien entre la *connaissance* scientifique et la *pensée* philosophique.

Je cite Laruelle à nouveau

« De Platon à Kant et à Heidegger règne une triple *division du travail intellectuel* : 1) On admet qu'elle [la science] produit des connaissances, mais on lui refuse la pensée. A la science les connaissances sans la pensée ; à la philosophie la pensée authentique, celle qui n'a pas nécessairement besoin des connaissances, mais qui, en revanche, les fonde, les légitime et en donne à la fois la généalogie et la critique. [...] 2) Il y a une science absolue, unique et autofondée – la philosophie première comme ontologie ou logique –, et des sciences empiriques, qui sont multiples, contingentes par leur objet et qui produisent des connaissances seulement relatives. La philosophie divise le concept de science après avoir séparé la connaissance et la pensée. 3) A la philosophie l'Être ou le réel authentique et total ; à la science non pas même l'étant, mais les propriétés de l'étant et les faits ; l'objet du savoir est maintenant ce qui est divisé. [...] »

F. Laruelle, *Théorie des Identités*

Or cette division du travail est asymétrique : la philosophie occupe la place du maître, et la science occupe la position de l'esclave.

Si la science est dépendante, naïve, fondée dans des instances hétérogènes à elle-même, si elle méconnaît ses propres conditions de possibilité, si elle est spécialisée, régionale, technique, on pourrait même dire artisanale...

... la philosophie au contraire est autonome, auto-fondée, auto-consciente, indépendante, elle légifère *et* sur elle-même *et* sur la science.

Comme dit Lacan... je cite...

“ *Qu’est-ce que la philosophie désigne dans toute son évolution? C’est ceci - le vol, le rapt, la soustraction à l’esclavage, de son savoir, par l’opération du maître. [...] La philosophie dans sa fonction historique est cette extraction, cette trahison, [...] du savoir de l’esclave, pour en obtenir la transmutation comme savoir du maître. [...] La fonction de l’épistémé en tant que spécifiée comme savoir transmissible [...] est, toute entière, empruntée toujours aux techniques artisanales, c’est-à-dire serves. Ce dont il s’agit, c’est d’en extraire l’essence pour que ce savoir devienne savoir de maître.* ”

J. Lacan, *Le Séminaire XVII. L’envers de la psychanalyse.*

§

Dans le pire des cas, la philosophie ose même utiliser le progrès de la science à sa faveur : pourquoi, moi philosophe, devrais-je perdre mon temps à étudier des théories scientifiques qui seront bientôt dépassées par des nouvelles théories ? N’est-il pas préférable de ne pas m’instruire auprès des scientifiques et de transformer ma *docte ignorance* en science première et éternelle ? Pourquoi devrais-je étudier la géométrie avant d’entrer dans l’académie philosophique, si je comprends déjà l’origine transcendantale de la géométrie et donc ses limites essentielles ? Pourquoi devrais-je étudier la physique théorique si ce qui est visé par la physique ces sont des phénomènes transcendantalment constitués ? Pourquoi devrais-je m’engager dans l’étude des théories physiques particulières si je suis capable de démontrer d’une façon apriorique la nécessaire contingence des lois de la nature ? Pourquoi devrais-je me soumettre à la connaissance scientifique si je peux légiférer sur la science grâce à une inversion de mon ignorance en suffisance philosophique ?

§

Cette volonté philosophique de contrôler et d’une certaine façon de réduire l’autonomie de la science a été l’objet, dans l’horizon de la philosophie française contemporaine – et notamment

chez Althusser et Laruelle – des certaines critiques que nous allons reprendre et développer. Je cite Althusser :

« La science à laquelle la philosophie se rapporte étant à la fois rabaissée en une place subordonnée et exploitée, et d'autre part étant promue au rôle de modèle pratique et théorique de la philosophie elle-même. On peut considérer ce rapport, visible chez Platon, comme un rapport général, décelable dans toute philosophie. La philosophie se livre toujours à la double opération suivante [...]. D'une part elle assigne à une science [...] une place définie limitée, et toujours subordonnée à l'intérieur de la philosophie. D'autre part la philosophie se déclare elle-même science, revendique soit le titre de science, soit les titres d'une rationalité qui lui vient [...] des sciences existantes, et elle met en oeuvre cette rationalité dans son discours philosophique. Dans la philosophie, la ou les sciences existent donc sous la forme d'un dédoublement-redoublement : sous la forme des sciences situées en une place limitée et subordonnée à l'intérieur de la philosophie ; sous la forme de la prétention de la philosophie à être science, la Science, entendons à la limite la Science des sciences. »

L. Althusser, *Du côté de la philosophie (Cinquième cours de philosophie pour scientifiques)*.

Je cite un autre texte tout à fait remarquable...

« [...] la même philosophie qui emprunte aux sciences existantes le modèle d'un discours rationnel pur [...] renverse [...] ce rapport de soumission en rapport de domination. La philosophie se met [...] au-dessus des sciences, c'est-à-dire au pouvoir sur les sciences. [...] c'est ainsi que chez Kant et Hegel et Husserl c'est la philosophie qui détient le dernier mot sur les sciences [...] cette opération qui transforme [...] les sciences, en déterminations subordonnés à la philosophie elle-même, cette opération par laquelle *la philosophie se met elle-même au pouvoir*, en déclarant qu'elle est seule à détenir la vérité [...] *sur les sciences*, qui lui fournissent le modèle de son propre discours rationnel et systématique, cette opération fait partie de la production de la philosophie comme philosophie. »

L. Althusser, *Sur la philosophie*

§

On peut donc dire que face à l'avènement de la science moderne, la philosophie a emprunté une des voies suivantes :

soit elle est devenue le valet analytico-épistémologique de la science, au détriment de sa propre spécificité comme forme autonome de la pensée.

soit elle a essayé de réduire et de dominer la science afin de préserver son pouvoir théorique sur le réel.

Dans les deux cas, on accepte tacitement le postulat selon lequel la philosophie sera savoir ou ne sera pas, soit un savoir second et subordonné – voire un savoir épistémologique –, soit un savoir premier et fondamental – voire un savoir ontologico-transcendantal –.

Dans les deux cas, la philosophie de l'âge moderne semble incapable d'affirmer sa propre spécificité *non-théorique*. Elle continue à se définir comme un savoir, un savoir au-dessous, ou bien au-dessus du savoir scientifique.

Nous dirons, en utilisant la terminologie de Badiou, que dans les deux cas, la philosophie reste *suturée* au savoir, c-à-d que la philosophie s'effectue dans l'élément de sa propre suppression au profit d'une indiscernabilité entre elle et la science. La philosophie veut être science, science seconde dans le pire des cas, science première dans la meilleure des cas.

La philosophie n'arrive pas dans aucun cas à s'instituer comme une forme souveraine de la pensée qui puisse entretenir des rapports avec la science qui ne soient pas des rapports de domination, de soumission ou d'identification.

On peut donc dire que la modernité a été le champ de bataille d'une lutte pour la reconnaissance entre la science et la philosophie, et non pas l'espace historique d'une relation entre deux formes souveraines de la pensée dans l'élément de leur mutuelle reconnaissance.

Comme dit Laruelle, je cite...

“La science est peut-être la grande méconnue de la pensée occidentale. Non pas que la philosophie, sous la forme des épistémologies et des fondations ontologiques, ne s'y soit

consacrée. Au contraire : c'est justement parce que nous en avons toujours eu une vision philosophique [...] qu'elle reste méconnue dans son essence. Notre expérience de la science est marquée à la fois d'une dévalorisation (comme dépourvue de sens et de vérité absolue) et d'une survalorisation [...] qui sont caractéristiques de son interprétation philosophique et "culturelle".

F. Laruelle, *Théorie des Identités*

§

Or, qu'est-ce que nous allons donc faire dans cette conjoncture ? Nous allons prendre une certaine décision théorique et nous allons examiner les conséquences qui en découlent.

Afin d'éviter toute forme de suture entre la science et la philosophie, c'est-à-dire afin de couper toute forme de rapport de domination, de soumission, d'indiscernabilité, d'intrication, d'identification ou de juxtaposition entre la philosophie et la science, afin d'en finir avec la lutte de pouvoir entre elles, nous allons suivre l'impératif régulateur de forcer une divergence aussi radicale que possible entre la philosophie et la science.

Autrement dit, au lieu d'affirmer une forme quelconque de rapport épistémologique, de jonction ontico-ontologique, de partage empirico-transcendantal ou de complémentation physico-métaphysique.

au lieu de définir une philosophie de la science ou même, comme chez Laruelle, une science non-philosophique de la philosophie,

au lieu de comprendre la philosophie comme philosophie analytique, comme science rigoureuse, comme science première, comme science méta-physique ou comme fondation – ontologique, transcendantale ou pragmatique – de la science...

... nous allons essayer de creuser le gouffre entre la science et la philosophie, d'élargir leur différence, de couper toute forme de dépendance et d'identification entre elles. Comme le dit

Laruelle, je cite... “Il s’agit d’éviter toute synthèse épistémologique et de renoncer à l’autorité de la philosophie sur la science [...]”, F. Laruelle, *Principes de la non-philosophie*.

En faisant cela, c-à-d en garantissant leur autonomie, leur souveraineté et leur indépendance, nous espérons pouvoir réouvrir un espace théorique au sein duquel nous pourrions à nouveau évaluer leurs rapports possibles.

§

On peut donc dire que la philosophie sera moderne si elle reconnaît la souveraineté de la science, et si, en même temps, elle affirme la souveraineté de la philosophie comme forme autonome et singulière de la pensée disjointe de toute forme de scientificité.

Une philosophie synchrone de la science moderne est de cette façon une philosophie qui, en reconnaissant l’autonomie de la science comme forme de la pensée qui vise légitimement le réel *dans sa vérité*,

accepte de déléguer ses fonctions théoriques quant au réel afin d’affirmer son autonomie en tant que forme non-savante ou non-théorique de la pensée.

Cela veut dire que la philosophie devra se soumettre à une ascèse grâce à laquelle elle se décharge de certaines fonctions théoriques qui seront désormais exercées par ce que l’on appellera le *savoir*.

On soutiendra donc qu’une philosophie synchrone de la science moderne doit se délester de tout vestige de scientificité. Une philosophie moderne ne sera donc ni *théorie de la science* ou épistémologie, ni *science première, rigoureuse* ou *fondamentale* du réel, ni métaphysique analytique.

Je cite Laruelle

« [...] la philosophie a perdu de fait, et le reconnaît par sa conduite d’évitement et de consommation culturelle de la science, le grand combat qu’elle a toujours mené contre celle-ci pour la possession de la connaissance théorique. »

F. Laruelle, *Théorie des Identités*

Ou bien, comme dit Desanti, je cite

« Il faut s'y résoudre, le philosophe n'énoncera plus le savoir. D'autres en ont pris la charge. »

J. T. Desanti, *La philosophie silencieuse*

§

Comme nous allons le voir, la fidélité à l'impératif régulateur de désuturer la philosophie de toute forme de scientificité rendra nécessaire de redéfinir ce que nous comprendrons tant par science que par philosophie.

Le projet de repenser les rapports entre la science et la philosophie ne se réduira donc pas à l'étude de l'espace intermédiaire entre deux formes déjà données de la pensée.

Le problème de déterminer la différence entre la science et la philosophie précède les questions : qu'est-ce que la science ?, qu'est-ce que la philosophie ?

Il faudra redéfinir *et* la science *et* la philosophie d'une façon telle que leur différence soit aussi large que possible.

Afin de rendre la science synchrone de la philosophie, le concept de science sera redéfinie sous la forme de ce que nous appellerons **savoir**.

Afin de rendre la philosophie synchrone de la science moderne, le concept de philosophie sera redéfinie sous la forme de ce que nous appellerons **système**.

§

Au lieu de soutenir la différence entre la science et la philosophie dans un mouvement de réduction ou de domination philosophique de la science, nous allons essayer de construire un concept régulateur de science qui soit philosophiquement irréductible.

Comme dit Laruelle, je cite

“Nous avons été conduits [...] à postuler une dualité irréductible du logos philosophique et du savoir scientifique et, par conséquent, [...] la possibilité pour la science de se fonder elle-même, de se légitimer et de se critiquer sans recourir aux bons offices de la philosophie.”

F. Laruelle, *Pour une critique de la raison technologique*.

A cet effet, nous allons essayer d’immuniser la science contre la philosophie, de la rendre invulnérable vis-à-vis des attaques philosophiques, c-à-d on va essayer de “vacciner” la science.

Or, vacciner veut dire introduire un agent extérieur dans un organisme vivant afin d’induire une réaction immunitaire. L’agent extérieur en question doit provenir du dispositif contre lequel on veut se défendre. Cet agent extérieur doit pourtant être inactif ou atténué.

En conséquence, afin de rendre la science invulnérable vis-à-vis des attaques philosophiques, on va introduire dans la science certaines procédures philosophiques atténuées.

Autrement dit, on va évaluer d’une façon intra-scientifique dans quelle mesure l’incorporation de certaines procédures développées par la philosophie peut renforcer l’immanence auto-immunitaire de la science.

Au lieu de décider la non-pertinence pour la science des procédures philosophiques tels que l’épistémologie, la critique transcendantale, l’ontologie fondamentale, la philosophie du langage ou la métaphysique analytique, on va évaluer dans quelle mesure la science peut se réapproprier ces dispositifs.

La science ne peut pas se permettre de rejeter les accusations philosophiques selon lesquelles elle, la science, serait naïve, limitée et incomplète. Si ces accusations s’avèrent légitimes, la

science doit s'appropriier ces critiques et travailler pour les surmonter dans l'horizon d'une rationalité élargie.

Si une telle réappropriation de procédures philosophiques s'avère légitime, ces procédures feront désormais partie d'un concept élargi de science que l'on appellera savoir.

De cette façon, afin de pouvoir garantir l'autonomie de la science par rapport à la philosophie, on va élargir notre définition de science au moyen de l'adjonction de certaines procédures traditionnellement considérées comme philosophiques.

Le geste précurseur de cette décision théorique est l'identification chez Badiou entre l'ontologie et les mathématiques, geste celui-ci qui implique la séparation entre l'ontologie et la philosophie. De façon analogue, on va analyser dans quelle mesure certains chapitres de la philosophie peuvent être séparés de la philosophie et incorporés au savoir.

D'une certaine façon on peut dire que, afin d'en finir avec les conflits de facultés entre la science et la philosophie, on va s'engager, en reprenant un problème posé par Kant et traité par l'idéalisme allemand autour de la création de l'université de Berlin, dans un travail de réorganisation théorique de l'architecture interne de l'institution universitaire, afin de redéfinir les attributions propres des départements des sciences et du département de philosophie.

§

De cette façon les divers dispositifs philosophiques avec lesquels la philosophie a essayé de dominer ou de compléter la science seront soumis au tribunal scientifique. Autrement dit, nous allons assumer la position subjective des scientifiques, nous allons nous installer dans le champ de la science et nous allons analyser dans quelle mesure il est légitime d'inclure dans notre horizon thématique et méthodologique un certain nombre de dispositifs qui ont été produits dans ce qu'on appelait traditionnellement philosophie.

Nous allons donc poser les questions suivantes... Est-il vrai que les constructions théoriques de la science resteront à jamais limitées si on ne tient pas compte explicitement des conditions transcendantales, linguistiques, technologiques, pragmatiques, historiques, politiques,

institutionnelles, financières qui rendent possible notre travail en tant que scientifiques. Devons-nous inclure dans nos analyses une réflexion explicite sur l'ontologie régionale qui fonde notre domaine de recherche, sur les catégories ontologiques formelles de l'étant générique, sur les catégories existentielles qui pré-déterminent l'être-là de l'homme dans le réel, est-il nécessaire de réfléchir sur les pratiques discursives qui ont permis de configurer les objets sur lesquels on veut développer un savoir ? Devons-nous réfléchir explicitement sur les conditions physiologiques et technologiques qui rendent possible notre accès empirique au réel ? Devons-nous, en tant que scientifiques, tenir compte du fait que les configurations théoriques les plus abstraites s'enracinent dans des pratiques effectives qui ont lieu dans ce que l'on pourrait appeler le *monde de la vie* ? Est-il vrai que les structures rationnelles que l'on croit découvrir dans le réel relèvent – au moins dans une certaine mesure – d'une construction ou constitution de type transcendantal ?

Tout compte fait, est-il donc nécessaire d'ouvrir, au sein de la faculté des sciences, un département d'épistémologie, un département d'ontologie transcendantale, un département d'ontologie formelle, un département d'ontologie fondamentale et un département de métaphysique analytique ?

§

Je veux souligner qu'il ne s'agit pas d'une pure redéfinition terminologique. La réappropriation par le savoir de certains dispositifs philosophiques nous obligera à exercer un certain nombre d'opérations sur ces dispositifs afin de les adapter à leur nouvelle condition non-philosophique. Par exemple, la critique transcendantale des sciences ne pourra plus être interprétée en termes d'une limitation transcendantale de la raison théorique, mais plutôt en termes d'une négativité déterminée immanente au savoir et au service d'une production effective des connaissances.

Ou, un autre exemple, le motif philosophique d'une fondation des sciences sera complètement banni du savoir. On soutiendra la thèse selon laquelle le projet de fonder les sciences est complètement étranger à la science moderne. Comme on le verra, le principe de raison qui oriente les tâches du savoir va nous obliger à mettre entre parenthèses toute forme de fondation ou de fondement des sciences. La science moderne ne procède pas par fondation

mais plutôt, comme il a été le cas depuis Copernic, par suspension de toute fondation, par une mise en abîme de toute terre – soit-elle empirique ou transcendantale –.

§

En conséquence, on peut dire que le savoir est une forme autonome de la pensée orientée par l'idée régulatrice d'atteindre une compréhension théorique inconditionnée de la structure rationnelle du réel,

le savoir est une forme autonome de la pensée qui est prêt à élargir ses régions thématiques et ses outils méthodologiques afin de pouvoir développer une réflexion explicite sur les conditions de possibilité de l'expérience en général et des objets de l'expérience...

le savoir est une forme autonome de la pensée qui est capable de surmonter par lui-même les limitations du positivisme scientifique afin de rendre possible ce que Husserl appelait le "vrai positivisme".

le savoir est une forme autonome de la pensée qui est capable d'intervenir sur les obstacles épistémologiques qui font barrage à son développement,

le savoir est une forme autonome de la pensée qui est capable de surmonter ses propres crises de fondements,

le savoir est une forme autonome de la pensée qui est capable de développer une réflexion épistémologique sur ses propres procédures et méthodes.

§

Nous allons donc nous investir dans un travail que l'on pourrait caractériser comme une réorganisation et un élargissement de la faculté des sciences. Pour le moment et d'une façon préliminaire, nous allons distinguer cinq types de départements.

1° Le premier type de département est celui des sciences de la nature proprement dites, comme par exemple la physique ou la biologie.

2° Le deuxième département sera constitué par ce qui restera de la réappropriation par le savoir du **motif transcendantal**. Par motif transcendantal, nous allons comprendre l'étude des formes génériquement subjectives de réception et de constitution des objets sur lesquels l'activité scientifique veut développer un savoir. C'est ici que l'on va inscrire le projet heideggerien d'une *ontologie fondamentale*. Il s'agira en particulier d'analyser dans quelle mesure le concept scientifique de nature est surdéterminé par les catégories existentielles – ou *existentiaux* selon la terminologie de Heidegger – de l'existence humaine.

3° Le troisième département correspondra à ce que nous allons appeler **savoir spéculatif**. Il s'agira d'analyser dans quelle mesure il est possible de relancer, dans les conditions scientifiques qui sont les nôtres – et au sein même du savoir –, le projet de ce que l'idéalisme allemand a appelé une *philosophie de la nature*, ainsi que ses diverses déclinaisons contemporaines chez des auteurs comme Whitehead, Merleau-Ponty ou Gilles Chatelet. En particulier, nous allons nous concentrer sur une science particulière, à savoir la physique et sur ce que Schelling a appelé la *physique spéculative*.

Dans une première approximation, on peut dire que si la physique vise à dégager les configurations mathématiques qui garantissent la consistance rationnelle de la nature et les diverses formes de nécessité nomologique dans le déroulement des phénomènes naturels...

... la physique spéculative vise à mettre en lumière la nécessité rationnelle des théories physiques elles-mêmes.

Autrement dit, la physique spéculative vise à repousser autant que possible la facticité spéculative des théories physiques, c-à-d à transformer leur caractère empirique ou *a posteriori* en nécessité rationnelle apriorique.

Dans cette partie de notre programme on va s'engager dans un travail concret sur des théories physiques effectives, notamment la mécanique quantique, les théories de jauge et ce qui résulte de leur mariage, à savoir les théories quantique de jauge, qui comprennent tant la théorie quantique des champs que les théories quantiques de la gravitation.

4° Le quatrième département sera consacré à ce que Husserl appelait **ontologie formelle**. En suivant Husserl et Badiou nous allons identifier l'ontologie formelle avec les mathématiques proprement dites plus l'autoconscience et le développement effectif de sa portée ontologique. On peut dire que l'ontologie formelle est l'étude des catégories les plus générales de l'étantité, ou de l'être en tant qu'être, comme par exemple la *multiplicité* (théorie des ensembles), la *relation* (théorie des catégories), la *quantité* (théorie des nombres), la *spatialité* (géométrie), l'opérativité (*algèbre*), les formes génériques de la prédication (*logique formelle*), etc.

5° Le cinquième et dernier département sera consacré à ce que nous allons appeler *théorie de l'apparaître* ou *ontologie phénoménologique*. Il s'agira ici de développer ce que Heidegger appelait la *question de l'être*, problématique celle-ci qui ne coïncidera pour nous ni avec la l'ontologie formelle ni avec l'ontologie transcendantale ou fondamentale. Autrement dit, il ne s'agit d'étudier ni les catégories formelles de l'être-en-tant-qu'être, ni les surdéterminations transcendantales de l'objet en tant qu'il apparaît *pour nous*. Il s'agit plutôt de comprendre rationnellement ce que l'on dit quand on dit *cet étant-là existe, il est, il apparaît*. De cette manière, c'est dans le cadre d'une telle ontologie phénoménologique, que l'on reprendra le problème de caractériser les conditions nécessaires et suffisantes de la manifestation ontique. Autrement dite, c'est ici que l'on étudiera l'essence rationnelle de la manifestation.

C'est dans ce département que l'on pourra analyser si un principe ontologique est envisageable, où, par principe ontologique je comprends toute forme de médiation strictement rationnelle entre la logique – au sens du logos formel – et l'*existence*. Il s'agit donc d'étudier le « *et* » du titre clé « Logique *et* existence ».

C'est ici aussi que l'on pourra reprendre un problème commun aux traditions philosophiques analytique et continentale, à savoir le problème de distinguer entre *être* et *existence*.

Tout compte fait, en plus des sciences positives, le savoir inclura un département d'ontologie transcendantale ou fondamentale, un département des sciences spéculatives, un département d'ontologie formelle et un département d'ontologie phénoménologique.

Une fois caractérisé cet élargissement régulateur de l'idée de science sous la forme de ce que nous avons appelé savoir, il faudra s'occuper de la définition de la philosophie.

Notre question sera donc la suivante... qu'est-ce qu'il reste de la philosophie après une telle ascèse? Est-ce que la philosophie peut survivre à une telle désuturation extrême à l'égard du savoir, de toute forme de scientificité, de toute prétention théorique?

Qu'est-ce qu'il reste de la philosophie si elle n'est ni ontologie générale ou fondamentale, ni philosophie transcendantale, ni méta-physique analytique, ni une onto-encyclopédie pyramidale des savoirs régionaux, ni un tribunal suprême de la raison, ni épistémologie ou philosophie de la science?

En effet, l'élargissement régulateur de l'idée de science sous la forme du savoir semble ôter à la philosophe des problématiques qui la définissent traditionnellement. La conséquence la plus remarquable de cette épuration est l'exclusion du champ philosophique de toute forme de questionnement transcendantal et ontologique. Comme on l'a dit auparavant, cette position n'est qu'une radicalisation de la thèse de Badiou selon laquelle l'ontologie doit être séparée de la philosophie.

Il faudra se demander en conséquence quelles sont les fonctions conservées par la philosophie une fois désaturée du savoir.

Or, on va soutenir que cette désuturation entre la philosophie et toute forme de scientificité ou de savoir théorique, loin d'affaiblir la philosophie, va nous permettre de renforcer sa spécificité comme forme toute à fait singulière et autonome de la pensée.

Comme Hegel nous l'a appris, même si la position du maître joue en rôle positif dans la phénoménologie de l'esprit, parce que grâce à elle l'esclave peut lutter pour son autonomie et pour son être-pour-soi, la position du maître constitue *pour le maître* une impasse.

Dans notre cas, si la philosophie comme discours du Maître reste suturée à ce qu'elle réduit à la place de l'esclave – c'est-à-dire à la science –, si la philosophie comme discours du Maître est en dernière instance une esclave de l'esclave, une philosophie qui renonce à sa maîtrise

théorique sur la science et sur le réel et à sa jouissance improductive et parasitaire pourra trouver peut-être une nouvelle forme d'autonomie et de conscience de soi.

§

Nous partirons d'une définition préliminaire selon laquelle la philosophie est une forme de la pensée qui vise un élargissement *systematique* de l'*expérience* du *réel*.

Le déploiement de cette définition exige de préciser ce que l'on comprend par *systeme* et par *réel*. Je vais me limiter maintenant à quelques remarques préliminaires...

En premier lieu on dira que la philosophie agit toujours au sein d'une *situation mondaine* ou *monde-environnant donné*, lequel est toujours caractérisé par une certaine expérience restreinte du réel. La croyance à la nécessité de cette *situation mondaine* en tant qu'horizon de possibilités unique et indépassable de l'expérience constitue ce qu'on appellera la *doxa* – ou *attitude naturelle* selon la terminologie de Husserl –. La *situation mondaine*, en tant qu'elle est investie d'une telle croyance doxique à sa nécessité, constitue ce qu'on nommera – en utilisant la terminologie lacanienne – *réalité*. Nous appellerons ensuite *idéologie* à toute technologie de gestion, naturalisation, absolutisation, légitimation et perpétuation de la *réalité*. L'opération idéologique par excellence est celle d'instituer comme indépassables les limites conjoncturelles de la situation mondaine, c'est-à-dire d'obturer de droit toute possibilité d'une médiation effective de la finitude ambiante. La philosophie est ainsi une procédure de la pensée qui vise à surmonter *systematiquement* le naturalisme doxique et la renormalisation idéologique de l'expérience du *réel*.

Par *réel* nous comprendrons un horizon régulateur d'immanence radicale pour l'élargissement de l'expérience. Comme dit Lardreau, le réel désigne une fonction dans la pensée, celle qui marque – je cite – qu'« [...] *il y a excès toujours sur l'expérience quelconque – un réel qui choisit* [...] ». Le réel c'est « *ce qui choisit de toute constitution* [transcendantale], *par quoi aucune* [constitution] *n'est toute* ». On pourrait dire que le réel est ce qui garanti, comme dit Rilke, que « *nulle part ne se ferme le cercle* ».

Il est aussi important de souligner que le réel est une notion strictement philosophique et non pas théorique. Cela veut dire que le réel n'est pas une dernière instance susceptible d'être identifié, grâce à un savoir positif, avec une infrastructure du type *matière physique, multiple pur, virtuel, sexualité, économie*, etc. Le réel n'est pas non plus ce qui émerge ponctuellement comme impasse du symbolique ou de la structure, comme ce qui vient mettre en question localement la consistance autosuffisante de la réalité. Bref, la notion de réel ne dépend pas d'une thèse théorique sur une strate ontologico-fondamentale supposée qui fonderait la réalité. Le réel n'est que la fonction qui marque qu'il n'y a pas des limites de droit à la médiation de l'expérience.

Le réel n'est pas le résultat d'une coupure – entre le sensible et l'intelligible, entre la structure et le multiple, entre l'actuel et le virtuel, entre le dicible et le montrable, entre l'être et l'étant, entre l'infini et le fini –. Le réel est plutôt ce qui est coupé. En d'autres termes, le réel absorbe toute coupure, il inclut toute stratification possible de l'expérience. Ce dans ce sens-là que l'on dira, en suivant Laruelle, que le réel est Un ou – en suivant un Deleuze inspiré par William James –, que le réel est le plan d'immanence de l'expérience radicale. Afin de déployer la caractérisation de cette notion, on se servira en effet des philosophies contemporaines de l'immanence, notamment celles de Deleuze, Henry et Laruelle.

Il est important d'insister sur le fait que le monde-ambient participe en immanence du réel et que leur séparation ne conduit – comme dit Badiou – qu'à la théologie. Comme soutient Hegel, l'infinitude n'est pas *à côté* de la finitude : l'infinitude n'est que la médiation ininterrompue de toute finitude, l'immersion du monde fini dans une inquiétude absolue. On peut donc dire que la philosophie est la médiation systématique et immanente de la finitude doxique.

Comme le réel ne résulte pas d'une coupure, il n'y a pas de protocole d'accès, on y est depuis toujours. Il ne s'agit donc pas d'y accéder ou de rendre possible son émergence événementielle, mais plutôt d'en déployer l'expérience. Ce dans ce sens que l'on parlera d'une phénoménologie au sens hégélien du terme. Par phénoménologie, nous comprendrons l'élargissement de l'expérience de la conscience du réel sous la forme d'une multiplicité ouverte de formes de l'esprit.

En fait, l'expérience du réel est effectivement déployée par une multiplicité de procédures de la pensée comme par exemple les sciences, l'art, la politique, etc. Chacune de ces procédures constitue une forme particulière d'élargir notre expérience du réel. Quelle est donc la différence entre ces procédures locales et la philosophie ?

Afin de caractériser cette différence, nous allons dire, en suivant Badiou, que la philosophie doit assumer la forme du système. Par système nous allons comprendre un espace de compossibilité dans lequel les différentes procédures locales de la pensée peuvent être mises en relation, c-à-d composées.

En suivant l'expression derridienne, nous dirons que le système constitue une *économie générale* de la pensée dans laquelle on pourra inscrire et *compossibiliser* les *économies restreintes* fournies par les différentes procédures.

Or, le système ne sera pas une sorte de transcendance vide comme disait Deleuze dans laquelle une philosophie improductive se limite à déclarer l'existence de ce qui est produit par les procédures locales.

Le système philosophique ne doit donc pas être compris comme un survol abstrait, une classification ou totalisation encyclopédique, un genre suprême, une architectonique formelle des intérêts de la raison ou bien une exploitation improductive de ce qui est produit localement par les procédures, mais comme une *activité singulière avec ses instances propres de production, de décision et de performativité*.

Nous soutiendrons donc que l'alternative entre une *philosophie systématique et improductive* et une *philosophie localement productive et non pas systématique* constitue un faux dilemme. Il faudra en conséquence expliciter et clarifier les conditions qui garantissent la compatibilité entre ses *compétences spécifiques* et sa *délocalisation systématique*.

De cette manière, il s'agit dans le travail philosophique de produire des formes proprement systématiques de l'expérience du réel, c'est-à-dire des formes non locales de l'esprit qui ne peuvent pas être logées dans l'horizon d'une unique procédure locale. Autrement dit,

l'ouverture philosophique d'un tel espace systématique devrait permettre d'ouvrir des nouvelles prises sur le réel qui excèdent ce dont les procédures locales sont capables.

Dans une terminologie kantienne, nous pourrions dire que le système philosophique est un espace architectonique d'instauration et de composition des différents intérêts de la raison. Dans une terminologie hégélienne, nous dirons que le système philosophique est un *organon* pour l'élargissement de l'expérience de la conscience du réel à partir d'une composition des différentes formes de l'esprit.

Evidemment, et comme le soutient Badiou, la condition de possibilité de la réactivation de la philosophie comme système est la désuturation de la philosophie à l'égard des différentes procédures locales, comme la science, l'art ou la politique. Je cite...

« [...] la philosophie n'est dé-saturée qui si elle est [...] systématique. Si *a contrario* la philosophie déclare l'impossibilité du système, c'est qu'elle est suturée, c'est qu'elle livre la pensée à une seule de ses conditions. »

A. Badiou, *Manifeste pour la philosophie*

En particulier, la philosophie, même en étant complément désaturée du savoir, doit inscrire le savoir dans l'espace systématique de composition. Or, on pourra faire cela parce que la désuturation entre le savoir et la philosophie empêche toute possible mise en question philosophique de la souveraineté théorique du savoir.

§

Je veux souligner que cette tentative de réactiver la notion de système philosophique n'est qu'une reprise d'un geste que l'on peut repérer dans l'horizon de la philosophie française contemporaine, notamment chez Badiou comme on l'a vu, mais aussi chez Deleuze. Je cite Deleuze...

“On parle de la faillite des systèmes aujourd'hui, alors que c'est seulement le concept de système qui a changé. [...] Je crois à la philosophie comme système. C'est la notion de système qui me déplaît quand on la rapporte aux coordonnées de l'Identique, du Semblable et

de l'Analogie. [...] Pour moi, le système ne doit pas seulement être en perpétuelle hétérogénéité, il doit être une hétérogénéité, ce qui, il me semble, n'a jamais été tenté.”

G. Deleuze, *Lettre-préface à Jean-Clet Martin*

§

Maintenant et pour conclure, je veux esquisser brièvement ce que l'on fera dans les prochaines séances.

On commencera par une analyse du dispositif philosophique qui a conditionné, dans la modernité, presque tous les efforts de penser les rapports entre science et philosophie, à savoir le motif transcendantal inauguré par Kant. On peut dire que la philosophie kantienne a ouvert l'horizon de pensée dans lequel la modernité a traité d'une façon hégémonique les rapports entre la science et la philosophie.

Loin d'être une configuration locale ou dépassée, je crois qu'un jour, peut-être, le vingtième siècle aura été hégémoniquement kantien. Autrement dit, les grands dispositifs philosophiques du vingtième siècle peuvent être compris comme des diverses déclinaisons du motif criticiste. Parmi les avatars les plus importants, on peut nommer

le néokantisme,

la phénoménologie transcendantale husserlienne,

l'ontologie fondamentale heideggerienne,

la conception thérapeutique de la philosophie et la critique analytique de la métaphysique

l'étude du langage comme structure transcendantale de la pensée,

et la déconstruction

De cette façon, on peut dire que le criticisme constitue encore notre horizon hégémonique de pensée. On n'aurait pas pu encore – si une telle chose s'avérait nécessaire – surmonter le moment critique.

§

Comme nous allons le voir, au lieu de déclencher une véritable révolution copernicienne transcendantale comme il a été annoncé par Kant et de permettre à la philosophie de devenir enfin une philosophie moderne, le motif criticiste a constitué plutôt une entrave réactive, une révolution conservatrice ou, selon la remarquable expression de Meillassoux, une “*contre-révolution ptolemaïque*”.

Le geste fondamental du criticisme est le traçage d’une limite de la raison théorique et la conséquente division en deux du réel et de la pensée.

La limite critique démarque un au-deçà phénoménale susceptible d’être saisi par la raison théorique et un au-delà nouménale irréprésentable.

Toute *critique de la raison pure* vient forcément suivi d’une *critique de la raison pratique* qui nous explique comment accéder à ce qui reste interdit à la raison théorique, c-à-d à la science. De cette manière, la limitation de droit de la connaissance théorique coïncide avec l’ouverture d’un horizon pratique – voire étique, poétique ou mystique – au sein duquel, en se passant du travail du concept, on serait dans l’élément de l’absolu.

Ce schéma constitue le modèle canonique des *expériences de l’impossible*, des *protocoles de transgression* et des *pensées du dehors*, qui prolifèrent dans la philosophie contemporaine et ont rendu possible – me semble-t-il – le tournant théologique d’une certaine philosophie contemporaine.

Comme on l’a vu, afin de désueter la science de la philosophie, on procédera à une réappropriation de la critique transcendantale par le savoir. Le développement d’un questionnement de type transcendantal, loin d’être une opération philosophique extrinsèque exercée sur la science, constituera un moment immanent au savoir lui-même, un moment au sein duquel le savoir pourra réfléchir sur les conditions de possibilité de sa propre énonciation, de son expérience du réel et de ce qui est par lui visé dans l’horizon de cette expérience.

Comme on le verra, cette réappropriation de la critique transcendantale par le savoir implique la thèse selon laquelle toute limite théorique du savoir est susceptible d’être subsumée dans

l'immanence purement théorique du savoir. Autrement dit, il n'y a pas des limites théoriques qui ne seraient pas susceptibles d'être surmontés par la raison théorique.

Grâce à cette réappropriation du motif transcendantal par le savoir, nous analyserons les conditions sous lesquelles il pourrait être possible de faire de la critique transcendantale une véritable révolution copernicienne transcendantale. Pour cela, il faudra isoler le caractère véritablement révolutionnaire de la pensée kantienne au détriment de ses composantes réactives, notamment la coupure du réel en deux, la limitation absolue de la raison théorique et la suture de la blessure narcissique copernicienne au moyen du recentrement du sujet comme centre organisateur de l'expérience.

Si l'interprétation de la critique transcendantale comme une limite infranchissable de la raison théorique culmine dans la projection d'une transcendance superlative et d'une pensée du dehors, la subsomption spéculative de la critique culmine au contraire dans la position d'une immanence suspendue qui n'est relative à rien d'autre qu'à elle-même. Cette immanence absolue sera identifiée avec ce qu'on a appelé auparavant réel.

§

Je voudrais maintenant faire un petit commentaire concernant les références philosophiques qui seront les nôtres.

L'impératif d'accorder à la philosophie la forme du système, ainsi que la "subsomption" du motif critique dans l'horizon d'un projet de savoir qui se veut absolu – voire inconditionné –, ont été des gestes caractéristiques de l'idéalisme allemand.

De plus, il est possible de repérer, dans l'horizon de la philosophie française contemporaine – et notamment chez Deleuze, Henry et Laruelle – diverses tentatives pour dépasser la séquence criticiste et pour récupérer ces notions directrices de l'idéalisme allemand.

On peut donc dire que le programme de recherche que nous commençons aujourd'hui s'inscrit dans l'écart conceptuel qui connecte et sépare l'idéalisme allemand d'un côté et la philosophie française contemporaine de l'autre.

S'il était vrai que toute séquence de reculeme nt critique est forcément suivie d'une séquence d'*hybris* spéculative, on pourrait risquer la thèse selon laquelle, si le vingtième siècle a été hégémoniquement kantien, le siècle qui commence sera un jour peut-être le siècle dans lequel on aurait pu rejouer, sous des conditions nouvelles, la partition de l'idéalisme allemand.

§. Conclusion

Donc, et en guise de conclusion, je dirai que dans le projet que nous entamons aujourd'hui, il s'agit d'analyser dans quelle mesure, après la fin supposée des grands récits, des systèmes philosophiques totalisants et des constructions monumentales, il est néanmoins possible de réactiver et de tisser, dans les conditions qui sont les nôtres et dans l'horizon d'une définition strictement moderne de la philosophie, quatre concepts régulateurs de l'idéalisme allemand, à savoir le *système*, le *savoir*, la *phénoménologie* et l'*absolu*.

Je vous remercie de votre présence et de votre attention.

Si vous avez des questions, je peux essayer de vous répondre. Evidemment je vous prie de ne pas me demander de développer des positions que je viens d'annoncer et que, par définition, je ne développerai pas aujourd'hui.