

HOMO COGNOSCENS



Anne-Françoise SCHMID

professeur associé de l'épistémologie, chercheur à la chaire
Théorie et Méthodes de la Conception Innovante. Mines-
ParisTech, 60 Boulevard Saint-Michel, Paris 6075012, France;
e-mail: afschmid@free.fr

DES HUMAINS, QU'ILS PHILOSOPHENT PAR HYPOTHÈSE

« **I**l est vrai que rien ne coûte à Dieu, *bien moins qu'à un philosophe qui fait des hypothèses pour la fabrique de son monde imaginaire...* »
Leibniz, *Fragments et Opuscules* extraits des manuscrits de la
bibliothèque royale de Hanovre par Louis Couturat, Paris, Félix Alcan, 1903,
V, p. 32.

« Une philosophie aussi n'est point une cour de justice. Il ne s'agit pas d'avoir raison ou d'avoir tort. C'est une marque de grande grossièreté (en philosophie), que de vouloir avoir raison : et encore plus, que de vouloir avoir raison contre quelqu'un. Et c'est une marque de la même grossièreté que d'assister à un débat de philosophie avec la pensée de voir un des deux adversaires avoir tort ou avoir raison. Contre l'autre. Parlez-moi seulement d'une philosophie qui est plus délibérée, comme celle de Descartes, ou plus profonde, ou plus attentive, ou plus pieuse. Ou plus déliée. Parlez-moi d'une philosophie sévère. Ou d'une philosophie heureuse. Parlez-moi surtout d'une certaine fidélité à la réalité, que je mets au-dessus de tout. »

Charles Péguy, *Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne*, Cahiers de la Quinzaine, avril 1914, pp. 82-83.

Résumé

Que les humains philosophent par hypothèses, a pour conséquence de distinguer l'humain(e) du sujet philosophique, et de rendre inefficace une auto-modélisation de la philosophie. Du coup, il est possible de penser avec indépendance les sciences, exactes ou humaines, par rapport aux philosophies, et l'indépendance des philosophies par rapport à leur totalisation. Une philosophie particulière n'est plus l'exemplification de la philosophie, mais une sous-détermination de celle-ci, plus large que la surdétermination, comprise comme superposition de fragments mise en rapport avec l'identité du réel. Les relations entre philosophies, sciences et réel peuvent alors se décrire comme fidélité dans le vécu et comme intimité collective pour la construction des communs, mais sans réversibilité. Les sciences humaines peuvent alors avoir une place à côté des philosophies sans dépendre de celles-ci. Leur épistémologie n'est plus une description directe, mais un enrichissement des méthodes par construction d'alternatives.

Introduction: des humain(e)s indépendant(e)s de la philosophie qu'il construisent

La philosophie fait une place à l'homme en son sein, on y trouve l'homme au travers d'une conception philosophique. Il devient soumis aux intérêts d'une forme de pensée, souvent réduite à celle d'un penseur solitaire, telle philosophie. L'objectif de ce texte est de modifier cette perspective, de faire une place à l'humain, indépendante de la philosophie, et d'admettre celle-ci sans ses effets de suffisance sur les humains et les humaines et de créer un espace d'invention entre eux et les philosophies, vues dans leur multiplicité. Les deux textes mis en exergue supposent d'une façon ou d'une autre une distance entre l'homme et sa philosophie et la part de contingence dans la fabrique de celle-ci.

Construire cette indépendance suppose une attitude et un programme, celle de la fidélité rendue indépendante de toute philosophie particulière et un programme, celui de mettre en relation la fidélité dont parle Péguy à ce que nous avons appelé dans un autre article « intimité collective » [1] de la science. Nous montrerons que cette attitude et ce programme conduisent à distinguer radicalement les humains des sujets philosophiques. Ouvrir le champ à une anthropologie suppose la possibilité d'une telle distinction, plutôt que l'idée conventionnelle que pour se rendre autonome, l'anthropologie doit comprendre ce qui l'a fait « sortir » de la philosophie d'une façon historique et linéaire.

L'attitude: la fidélité comme identité à laquelle rapporter la multiplicité des philosophies

L'attitude ou la posture consiste à pratiquer la plus grande fidélité à la philosophie dans sa multiplicité et à problématiser ce qu'implique cette fidélité, et de faire de cet engagement un acte indépendant des positions d'une philosophie particulière. Parmi les conditions de cette fidélité, il y a celles qui évitent d'identifier la philosophie aux sciences humaines, à la psychologie – c'est un problème classique –, à la sociologie, à l'anthropologie et même à sa propre histoire. Cette dernière condition est plus difficile, car nous ne connaissons *la* philosophie qu'au travers *des* philosophies connues. Pour la respecter, il importe à la fois de s'engager et de suspendre son choix, c'est une forme de l'ambiguïté entre « la » et « les » philosophie(s). On adhère toujours partiellement à un ensemble de positions philosophiques, mais on sait que cela ne suffit pas à déterminer une démarche philosophique, qu'il faudrait poser comme un « X » plutôt que comme un connu. Un engagement dans la création philosophique peut indirectement caractériser ce « X » non connu. L'engagement suppose à la fois identification et déplacement du matériau « philosophie », et de ces répétitions, on peut supposer que certaines sont meilleures que d'autres, puisqu'il s'agit d'un engagement. Ainsi, Russell préférerait les philosophies qui n'affaiblissent pas la distinction du vrai et du faux, mais d'autres peuvent préférer celles qui font voir les répétitions sont la forme de l'Eternel Retour du Même. Les répétitions remettent en jeu la philosophie. Le problème est de comprendre quelle est cette force de fidélité à l'œuvre lorsque l'on admet la multiplicité des philosophies.

« Philosopher par hypothèses » [2] est une façon – une façon parmi d'autres – d'être responsable de cette fidélité. Précisons que l'attitude-fidélité n'est pas un éclectisme ni un relativisme. Elle admet au contraire une forme d'objectivité des philosophies, mais elle suppose que l'acte qui engage dans la philosophie ne dépend pas de celle-ci. D'après Platon, le géomètre qui pense par hypothèses et non dans l'absolu des principes [3], il rêve, et d'après Leibniz, les hypothèses permettent de « fabriquer » la philosophie [4], pour Kant, elles nous mettent près de l'invention de ce qui caractérise un objet lorsque l'on n'en a pas de connaissances avérées [5]. Il y a un pari dans l'hypothèse, qui rompt avec les formes de surdétermination de la philosophie par les autres disciplines pour la caractériser. L'hypothèse à la fois rompt la linéarité d'un raisonnement, et enrichit la philosophie en cherchant des modes d'invention et de fiction de ce qu'elle serait « sans » les sciences, « sans » la technique, « sans » la musique. L'hypothèse tend vers la sous-détermination, et permet aux concepts sortis de telle ou telle philosophie de retrouver un espace d'immanence générique, sans que ces concepts soient les plus petits communs dénominateurs des variétés philosophiques.

Le programme de recherches: philosopher par hypothèses

Le problème du choix ou de la décision est peut-être la première donnée qui se manifeste de la philosophie à partir de la fidélité. De ce choix, on ne peut traiter directement, puisque le suspens même fait partie du choix. Ce sont là les données philosophiques. La philosophie parle aussi d'elle-même lorsqu'elle nous dit quelque chose du monde. On admet par conséquent que nous n'avons pas de critère pour distinguer la philosophie et la méta-philosophie. Le programme de recherche consistera à se donner des moyens pour traiter ces questions selon d'autres formulations, guidées par l'admission de droit de la multiplicité des philosophies.

L'ambiguïté entre « la » et « les » philosophies rend difficile de définir la philosophie, chacune d'elles élaborant d'autres critères pour sa reconnaissance. On ne peut caractériser la philosophie qu'indirectement, par postulats, comme on dit en mathématiques. Toute la question étant de savoir si ces postulats sur-déterminent la philosophie, lorsque comme Platon, on cherche les principes ou les absolus, qui deviennent des modèles pour l'empirique, ou s'ils la « sous-déterminent », de façon à éviter les exclusions des variétés de méthode, et à déposer les concepts philosophiques et scientifiques, résultats de la force de pensée des humain(e)s, dans un espace générique. Le programme de recherches établira les structures possibles d'une telle caractérisation indirecte. Il se donne donc la possibilité de parler sur les philosophies, tout en sachant que la philosophie ne se donne pas de critères de distinction de la méta-philosophie.

Les déterminations de ce choix sont multiples mais systématiques et concernent à la fois ce qu'on peut appeler grossièrement l'intérieur et l'extérieur de la philosophie : ces choix à la fois distinguent une philosophie des autres philosophies, et en même temps, la distinguent de ce qui n'est pas elle : science, art, technique, sens commun. Nous faisons l'hypothèse que ces deux jeux de limites ont des relations systématiques. Elles ont néanmoins une différence : les limites qu'une philosophie se donne avec les autres philosophies demande un travail indéfini d'éclaircissement, de protection de l'authentique ou du réel, alors que le rapport aux sciences ou à l'art semble l'effet d'une décision définie. Pour ce qui est du sens commun, sa position semble plus ambiguë : il est à la fois à l'extérieur de la philosophie, mais aussi dans son intérieur, parce que les philosophies qu'une nouvelle philosophie met à distance relèvent aussi du sens commun. Le sens commun, à la fois interne et externe à la philosophie, est une condition négative de l'individuation de celle-ci. Il assure l'unification du double jeu de limites, comme une sorte de commune mesure. C'est pourquoi d'ailleurs il a été si intéressant que certains philosophes prennent le sens commun pour un équivalent de transcendantal. Notre idée est que la distinction avec la science et l'art permet la distinction continuée avec les autres philosophies. La science

est pour la philosophie l'image projetée de l'objectivité philosophique, l'art, celui d'une rhétorique transcendante qui permet de protéger cette objectivité du style malgré la multiplicité des philosophies.

Dans l'approche classique de la philosophie, c'est le jeu complexe de ces limites internes et externes qui assurent à la philosophie son objectivité, lui permettant à la fois et dans le même geste de prendre la science pour modèle et de maîtriser son style, afin que tout n'y apparaisse pas comme métaphorique par exemple, en élaborant une technique des relations entre empirique et transcendantal. Que dire alors de la philosophie ? On ne peut en parler directement sans reconstituer une philosophie particulière. Il n'y a pas, dans la philosophie, de véritable théorie de la philosophie. Tout ce que l'on peut affirmer est indirect, et déterminé par les liens qu'elle suppose avec les autres disciplines, ou plutôt, je dirais, pour ne pas citer d'états historiques particuliers, avec les autres ordres, science, art, littérature, technique, etc. Elle est surdéterminée par les ordres autres que le sien, qui sont d'autres formes du rapport au réel. On connaît bien cette surdétermination par une illusion historique presque inévitable à laquelle elle donne lieu, selon laquelle au cours de son histoire, la philosophie perdrait ses objets au profit des sciences. Pour reprendre une expression extraite des mathématiques, la philosophie est comme un « idéal vorace », lorsqu'elle se combine avec une autre discipline, les résultats de cette combinaison tombent dans le périmètre de la philosophie. C'est ainsi que l'homme qui crée la philosophie devient l'un de ses objets et n'a plus d'autonomie face à elle. On comprend que des ethnologues aient voulu se distinguer radicalement de la philosophie qui pourtant avait été leur terreau, tel Claude Lévi-Strauss.

C'est en cela que l'hypothèse est intéressante, elle ne se confond pas avec le principe, elle suppose une coupure à la fois avec ceux-ci et avec les sens, comme dit Platon. Elle suppose une reconnaissance d'une extériorité qui ne dépend pas de la philosophie, et permettra de poser des bases pour la théorisation de celle-ci, parce qu'il ne s'agit plus d'une auto-modélisation, mais d'une théorisation combinant des éléments hétérogènes. L'anthropologie peut alors être considérée elle aussi dans son autonomie et son ordre.

L'hypothèse nous permet de transformer les système des surdéterminations en superpositions de fragments hétérogènes partiels, qui est tenu ensemble par une sous-détermination d'une autre discipline. La philosophie « sans » l'art ou « sans » la science est réorganisée dans un feuilletage de superpositions. Superpositions qui peuvent aussi bien être celles de philosophies différentes, comme de fragments d'autres disciplines.

Notre propos est donc de faire un usage de l'hypothèse pour la fabrique des philosophies, comme Leibniz. Cela suppose que nous admettons de droit l'infinité des mondes philosophiques, sans les résoudre l'un ou l'autre par un principe de raison qui élirait l'une d'entre elle et donnerait le devoir aux autres de lui rendre raison. Il s'agit d'admettre la multiplicité des philosophies de droit, sans lier celle-ci à une suite d'imperfections.

Admettre qu'il y a des philosophies est assez commun, admettre la multiplicité des philosophies sans avoir à rendre compte de cette multiplicité dans l'une ou l'autre de celles-ci est beaucoup moins habituel. Si l'on admet la multiplicité des philosophies, il y a une infinité d'hypothèses possibles. Comme dans l'exergue de Péguy, les philosophies peuvent coexister sans avoir raison l'une contre l'autre et sans avoir de raison à rendre à la philosophie. Si l'on part de Leibniz, cela suppose l'abandon du principe de raison suffisante, mais l'acceptation, par provision, du principe de l'identité des indiscernables. C'est aussi, dans le renversement que Russell et Moore ont donné de Leibniz, l'acceptation, toujours par provision, du principe des relations externes appliqué à la philosophie, qui dira non seulement que les faits sont indépendants de notre expérience, mais que les philosophies sont indépendantes de l'expérience du philosophe, et donc que tous les modes de « relations internes » que l'on pourra imaginer de l'une à l'autre au nom d'une expérience philosophique générale est également suspendue.

« Par provision » : nous entendons par là que ce n'est pas la seule manière de faire, et qu'il y a bien d'autres principes apparemment très contraires l'un à l'autre dans la tradition que l'on pourrait mettre ensemble.

Allons un peu plus loin. Avec le principe des relations externes, nous admettons la multiplicité des philosophies comme autant d'identités. Si nous admettons les indiscernables, nous supposons que toutes les philosophies sont différentes. S'il s'en trouve deux distinctes, elles resteront distinctes, infiniment. Entre elles, pourront être créées d'aussi nombreuses combinaisons que l'on voudra, qui seront de nouvelles philosophies. A chaque fois, nous postulons non l'unité, mais l'identité de chaque philosophie.

Évidemment, c'est un postulat, et comme tel, ils peut paraître arbitraire. Mais la philosophie, elle aussi fait un tel postulat, mais elle le garde implicite. Dans l'un de ses cours (*Concepts fondamentaux*), Heidegger dit que l'un et l'être viennent ensemble à l'aurore de la pensée. Mais ensuite il s'est consacré à l'être et à l'oubli de l'être. Peut-être l'un ou l'identité n'est-il pas susceptible d'oubli, et n'a donc pas l'intérêt de l'être. Cette identité est pourtant le seul concept ou la seule catégorie sans lesquels il n'est pas possible de penser la multiplicité des philosophies. Sinon chaque philosophie est renvoyée à une totalité qui permet de la transformer dans une autre philosophie.

Une identité, et non une identification. Les philosophes de la différence, en particulier Derrida, ont « des-articulé » des principes, Éternel Retour du Même et Volonté de Puissance en particulier. Deleuze a identifié, à une différence près, l'Éternel Retour du Même et les machines désirantes. Ce n'est pas ce que nous cherchons. Nous admettons l'identité stricte de deux principes, ou, au contraire, leur séparation stricte, de façon que l'identité ne soit pas transformée dans une autre philosophie par une transformation topologique continue. Cette identité est le seul élément, sans contenu, sans concept particulier, qui permette de reconnaître une philosophie. Cette identité est la même chose que la « *fidélité* à la réalité » dont parlait l'exergue. Elle est ce qui précède la

question leibnizienne : « Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien? » . On sait que Heidegger, encore une fois, l'a commentée (*Le Principe de raison*). Pour pouvoir poser une telle question, il faut bien qu'il y ait « quelque chose » qui précède l'acte de philosopher, juste l'énonciation de la question tout au moins. Nous postulons l'identité comme ce qui précède la philosophie – juste sa condition réelle.

Dans quelle mesure cette supposition minimale change-t-elle quelque chose à la pratique de la philosophie ? Elle laisse de côté ce qui en elle est totalisateur, son unité en tant qu'elle est propre et qu'elle la met en rapport avec « la » philosophie et qui permet la transformation continue d'une philosophie à une autre. En d'autres termes, l'unité d'une philosophie n'est plus rapportée à une totalité mais à l'identité. En second lieu, chaque philosophie doit admettre que quelque chose la précède et n'est pas co-déterminé par elle – soit le Réel ou l'identité. Les conditions d'une telle pensée ont été développées par François Laruelle, de *La Biographie de l'homme ordinaire* à *Christo-fiction. Les ruines d'Athènes et de Jérusalem*. « Philosopher par hypothèses » ajoute un axiome, à savoir que l'extension de la pensée philosophique par Laruelle sous le nom de non-philosophie peut transformer la pratique de la philosophie elle-même.

Pour reprendre la description déjà entamée dans cet exposé, un tel axiome supplémentaire – que l'on peut philosopher par hypothèse – transforme le sens et les fonctions du système de surdéterminations des philosophies en le présentant comme superposition et sous-détermination, équivalent d'un transcendantal et retombée en immanence.

Des formes des sous-déterminations de la philosophie par la pluralité des sciences

Soit la surdétermination classique par la science de la philosophie, classique au sens où cette détermination rapporte les sciences à l'absolu de la philosophie plus qu'à l'identité du réel. Nous allons lui donner un développement, tout en sachant que d'autres développements parallèles pourraient être donnés à propos des autres déterminations de la philosophie, l'art, l'éthique, la technique principalement. Le problème étant de traiter ces déterminations en les rapportant à l'identité et non à la totalité philosophique.

La science tient son importance pour la philosophie du fait qu'elle constitue son rapport à la connaissance objective. Cette détermination se décline dans la philosophie sous deux noms, celui de « philosophie des sciences » et celui d'« épistémologie », qui ne sont pas tout à fait identiques. Dans la vision classique, la première permet à la philosophie de rendre compte de la science et de lui offrir éventuellement un fondement. La seconde, née du problème que pose la multiplicité des théories scientifiques, construit des passages entre la philosophie et les sciences, à peu près en tout point possible.

Dans la philosophie des sciences la démarche philosophique est prépondérante et il est admis sans discussion que la philosophie peut prendre la science pour objet. Elle suppose l'universalité et l'homogénéité de principe de son objet. La philosophie est un point de départ, mais elle se trouve justifiée par l'objet-science, qui est un modèle d'objectivité pour elle. La question du rapport entre la philosophie et son objet ne se présente pas de façon linéaire, puisque l'objet a un effet en retour sur la philosophie, et que ce retour donne lieu à une nouvelle synthèse, philosophique, des liens entre philosophie et sciences. L'hypothèse implicitement exclue par ce dispositif, et que nous défendons, est que la philosophie et les sciences soient si différentes et hétérogènes, qu'elles ne permettent pas cette relation de philosophie à son objet. Et pourtant, cette hypothèse est toujours à l'horizon puisqu'il est dit souvent également que la philosophie n'a pas d'objet. C'est là une difficulté assez intéressante pour que nous la mettions au point de départ de la question de la philosophie des sciences. Nous la remplaçons par l'idée que la philosophie est faite de superpositions, dont certaines sont des fragments de science.

L'épistémologie prend au contraire pour matériau les conjonctures scientifiques et les accidents disciplinaires, ce qui explique son attention aux controverses et aux débats scientifiques, ainsi qu'aux conceptions de la science élaborées dans d'autres disciplines (psychologie, sociologie, économie, gestion,...). Elle est donc dans sa pratique plus locale et spécialisée que la philosophie des sciences. Elle construit des passages d'une discipline à l'autre, quel que soit leur degré d'éloignement dans la géographie des savoirs. La possibilité de ces passages trouve son fondement dans son activité projective à partir de cas et de situations. Celle-ci suppose un usage généralisé de la philosophie, non au point de départ, mais comme idéal de réalisation des liens possibles entre les disciplines scientifiques. L'épistémologie réduit la philosophie à un jeu de thèses contradictoires en fonction des situations ou des cas historiques. L'hypothèse qu'elle exclut est que l'on puisse rompre le réseau de ces passages et les interconnexions entre disciplines en fonction d'un problème. Pourtant des usages contemporains de l'« éthique » impliquent une rupture possible dans ces réseaux. Nous remplaçons ce problème par la non-continuation de la philosophie par l'épistémologie et par leur reconnaissance comme deux rapports de nature différente de la philosophie avec la science.

Par le primat de la sous-détermination sur la surdétermination, notre démarche n'admet pas comme allant de soi les relations entre philosophie et science, d'une part, ni celles entre philosophie des sciences et épistémologie d'autre part. Il est fort probable que la « formule » des mixtes de philosophie et de sciences ne soit pas semblable dans la philosophie des sciences et dans l'épistémologie. On ne passe pas de la première à la seconde « naturellement » et impunément. C'est une question très compliquée et intriquée et qui ne trouve pas de solution si l'on ne formule pas de façon explicite les hypothèses permettant de les distinguer indépendamment du développement chronologique, l'épistémologie étant apparue plus tardivement avec la

multiplicité des théories scientifiques, alors que la mécanique ne pouvait plus apparaître comme modèle pour les autres théories. On avait des critères pour identifier sous quelles conditions un phénomène pouvait être expliqué par la mécanique, mais on n'en avait pas pour reconnaître « la » science ou « les » sciences en général.

La continuité entre ces deux types de description de la science, tout à fait naturelle tant que l'on prend la mécanique ou la physique pour modèle de scientificité a eu un avatar intéressant. Les critères partiels élaborés par l'épistémologie pour identifier la science sont apparus comme des représentations universelles de celle-ci. C'est la transposition sur la science de l'universalité supposée des lois de la nature. Le problème ainsi posé montre que tous les « critères » élaborés dans cet horizon sont de part en part métaphysiques. On l'a souligné pour le principe de vérification, pourtant moins simpliste qu'on ne le traite habituellement, on l'a un peu moins vu pour celui de falsifiabilité. Ils sont métaphysiques parce qu'ils vont toujours au-delà de ce qu'ils croient pouvoir « vérifier » ou « falsifier », ou encore mettre en « programme de recherche » ou en « anarchie », puisque tous ces termes devaient englober l'ensemble de la science. Certains en ont conclu que nous n'avons pas de critère qui permette d'identifier la science. Après que la philosophie des sciences eût ravivé l'idée classique d'une mort de la philosophie par perte de ses objets dans les sciences humaines, l'épistémologie annonce la fin d'une science objective, universelle et neutre dans le champ des pratiques sociales. L'addition et la mise en continuité des deux disciplines a permis la floraison de tous types de relativismes et de patchworks culturels qui n'ont pas toujours été une libération. Le relativisme suppose que non seulement que tout ce que nous pouvons observer est essentiellement un mélange – mélange de cultures diverses, de science, de philosophie, d'économie, de religion, de croyances, d'éthiques et de mœurs, etc., mais, de plus, que la philosophie qui l'accompagne et l'explique relève de ces mélanges.

Nous proposons un autre point de vue. Nous admettons que dans tout ce que nous pouvons identifier empiriquement, on observe des mélanges, des mixtes de sciences, de philosophie, de conception du monde, de religion, etc. C'est le trait même qui distingue ce qui est empirique. Dans l'empirique, il n'y a pas de cas rigoureusement purs de science que l'on pourrait proposer en tant que « paradigme » ; il y a toujours, avec elle, des croyances, des pratiques sociales, de la philosophie, etc. Nous ne trouverons aucun critère « empirique » de la science, ni aucun critère positif – juste une condition négative relevant indirectement de l'examen de « théories dites fausses », c'est-à-dire prédisant des effets dont on sait qu'ils n'ont pas lieu. Ce point de vue permet de tenir compte des nouvelles pratiques de modélisation de la science, sans y voir la fin des théories mais leur changement de fonction. Dans la modélisation, les problèmes ont la priorité sur les théories et supposent à chaque fois un nouvel arrangement de disciplines, et les conditions d'applications de cet arrangement seront pensées par le moyen des concepts de la philosophie des sciences, mais

sans qu'il y ait continuité de celle-ci à l'épistémologie. La solution de chaque problème apparaît comme un nouvel arrangement kaléidoscopique où les fonctions de formes et de fond pourront changer à chaque coup et comme une mise en relation chaque fois nouvelle des connaissances disciplinaires, de la modélisation, des contraintes économiques et expérimentales, etc. Ce qu'exige la possibilité de ces arrangements extrêmement multiples en principe, c'est, à chaque fois de nouveau, l'*identité* du problème, et non pas son survol. C'est dans cette identité et dans la multiplicité du jeu des disciplines, d'autre part, que nous caractériserons la pratique de la modélisation dans les sciences contemporaines. Cette description de l'extrême variété et complexité des sciences contemporaines suppose l'usage de la philosophie des sciences la plus classique et de l'épistémologie, mais dans des fonctions différenciées.

La posture que nous proposons traite tout autrement de l'épistémologie et de la philosophie des sciences. Cette dernière n'est pas périmée et garde une fonction essentielle touchant l'épistémologie. La philosophie élabore, par ses concepts, les conditions d'application de l'épistémologie aux sciences. L'épistémologie voit ses critères devenir des descriptions dont la richesse et la valeur dépendent à chaque fois des conjonctures scientifiques. L'une et l'autre disciplines sont susceptibles de donner lieu à des *usages* techniques, scientifiques, philosophiques permettant, en fonction de la conjoncture, d'offrir une description de l'un ou l'autre des problèmes scientifiques étudiés. Cela suppose une véritable modélisation où certaines connaissances seront utilisées comme modèle d'application pour des descriptions considérées par la philosophie classique comme « régionales ».

En quoi ce long développement sur la philosophie des sciences et l'épistémologie peut-il contribuer à modifier notre pratique de la philosophie? Nous postulons que les descriptions des sciences décrivent également, mais indirectement, la philosophie elle-même. Tant que l'épistémologie était vue comme suite naturelle de la philosophie des sciences, il était difficile de voir qu'elles mettent en jeu des connaissances concernant la philosophie. Leur séparation met en évidence qu'il n'est pas naturel de voir dans la philosophie une généralisation « sans équation » (comme dit Poincaré) de la science, ou dans l'épistémologie une philosophie réduite à des thèses. L'une et l'autre nous parlent de philosophie autant que de science. C'est en ce point exactement que nous pouvons voir les sciences comme une « sous-détermination » de la philosophie. La philosophie des sciences et l'épistémologie sont les images philosophiques de la science telles qu'elles permettent de la sous-déterminer en les combinant non par la pointe des derniers acquis, mais dans un espace générique où construire des communs « X » qui ne se réduisent pas à de plus petits communs dénominateurs. En séparant de la philosophie des sciences l'épistémologie, nous pouvons voir celle-ci comme une sorte de formation de savoir avec son autonomie relative, les règles de formation de ses énoncés et de ses stratégies. Mais du coup nous pourrions la comprendre comme un nouveau sens commun permettant de construire des liens entre les pratiques

de la philosophie et celles des sciences. De ce sens commun, nous pouvons extraire des éléments qui pourront, selon les cas, rendre compte des pratiques scientifiques ou des formes de l'objectivité scientifiques.

Nous postulons que la même démarche est possible avec l'éthique, l'esthétique, la technologie et en faire usage comme de nouveaux sens communs permettant de mettre en rapport la philosophie avec les problèmes de la vie quotidienne, avec ceux de l'art et de la technique respectivement. Ce nouvel usage des philosophies de X explique du même coup pourquoi le sens commun se trouve à la fois du point de vue classique à l'intérieur et à l'extérieur du jeu de doubles limites par lesquelles une philosophie se constitue.

La philosophie est alors caractérisée indirectement par son rapport aux autres savoirs et aux autres pratiques, et pas seulement par ses techniques d'articulation de ce qui pour elle est empirique et/ou transcendantal. Chacune d'entre elle serait l'identité d'une forme des rapports possibles entre les autres expériences du réel – de ce réel qui, justement, la précède. Chaque philosophie présenterait une autre combinaison de superpositions et la règle de leur traitement transcendantal. De caractériser indirectement par sous-détermination permet de libérer les sciences de la philosophie, tout en en construisant des interactions plus riches. L'anthropologie et les autres sciences humaines se juxtaposent alors à la philosophie, ne dépendent pas d'elle, mais peuvent se conjuguer à elle. Cela suppose un traitement des disciplines, qu'aucune ne se voie comme dominant les autres. Chacune d'entre elles est une variable d'une combinatoire ou une dimension d'un problème, et non pas l'interprétant définitif des objets et des problèmes.

Le traitement de la multiplicité des philosophies

Habituellement, lorsque l'on prend pour thème la multiplicité des philosophies, c'est pour aboutir à une forme de relativisme. Ceux qui s'appellent parfois les "post-modernes" en viennent à un pragmatisme relativiste s'ils sont anglo-saxons, à une forme de nihilisme et de dissolution de la vérité s'ils sont continentaux. Ce n'est évidemment pas la façon dont nous tentons de résoudre ce problème : que nous ayons postulé la distinction des ordres interdit cette forme d'histoire philosophique où le progrès intellectuel se confond avec la « littéralisation des métaphores choisies » (Richard Rorty, *Contingence, Ironie et solidarité* [6], p. 75). Comment donc interpréter cette multiplicité aussi positivement que si l'on était empiriste tout en tenant compte des travaux des « transcendants » ? Nous ne pouvons proposer que des hypothèses très générales, qui ne sont justifiées ici que par ce qu'elles permettent à la fois d'expliquer et de mettre en rapport :

Hypothèse générale. Primat de la multiplicité irréductible des philosophies sur l'unité de la philosophie. C'est une thèse qui n'est pas elle-même philosophique, au sens où elle ne cherche pas à défendre le primat d'une philosophie *sur* ou *contre* une autre. Elle suppose déjà une identité qui précède la philosophie.

Hypothèse a. Dès qu'il y a «une» philosophie, fût-elle solitaire, il y a non seulement une multiplicité de philosophies dont elle fait la théorie et qu'elle utilise, mais une multiplicité de philosophies en dehors d'elle.

De telles hypothèses supposent une interprétation d'une philosophie à la fois comme ayant une valeur objective, mais comme n'ayant pas à avoir raison contre les autres définitivement. Dans le débat qui oppose les «relativistes» aux «objectivistes», Rorty disait que «...le monde ne nous offre aucun critère de choix entre métaphores alternatives, que nous pouvons uniquement comparer les métaphores et les langages les uns aux autres, et non pas avec un au-delà du langage que l'on nommerait "fait".» (*Contingence, ironie et solidarité*, p. 43). Nous ne concluons pas comme Rorty. Nous dirions plutôt que les alternatives témoignent de philosophies différentes, toutes objectives. Mais il n'est pas nécessaire d'en chercher la confirmation dans cette double fonction du «fait». Mais évidemment, cela change le sens et la fonction de l'opposition en philosophie.

Pour préciser ce nouveau sens, nous allons procéder comme nous l'avons fait à propos de l'épistémologie: nous prendrons au sérieux tous les ingrédients transmis par la tradition, mais tenterons d'en faire usage dans une autre «logique». Tenir compte des contraires, de leur synthèse, de l'empirique, du transcendantal, sans vouloir les jouer les uns contre les autres: sans faire d'un contraire le simple symétrique de l'autre, ni de l'empirique le négatif du transcendantal. Cela suppose que les hiérarchies admises n'aient plus valeur «réelle» donc ne soient plus exclusives les unes des autres, mais que l'on admette qu'un point de vue philosophique nous apprend toujours quel qu'il soit quelque chose du réel, et que par conséquent on cesse de le valoriser et de le jouer contre son symétrique. Cela suppose aussi que l'on admette une certaine positivité des ingrédients d'une philosophie – à la façon anglo-saxonne –, mais qui ne porterait pas seulement sur les éléments empiriques, mais aussi bien sur le transcendantal et les synthèses, que l'on conçoive aussi qu'il y a de véritables *connaissances* et une *technique* philosophiques spécifiques [7].

Le problème est alors de savoir comment traiter les contraires et les mixtes de concepts ou les amphibologies. Revenons à l'hypothèse, d'une identité transcendantale valide pour tous les contenus mais rigoureusement indépendante d'eux. Nous pouvons la transposer ici et en tirer la conséquence suivante: chaque contraire pourrait tour à tour être considéré comme rigoureusement distinct et séparé de l'autre, ou comme rigoureusement identique à l'autre. Prenons le cas de l'opposition entre empirique et transcendantal. On pourrait traiter ces termes à la fois comme rigoureusement séparés, mais il faut alors changer leur sens: le transcendantal serait cette fois-ci rigoureusement immanent, sans rapport direct à la transcendance, et l'empirique serait rigoureusement donné en revanche dans et comme la transcendance. Mais on peut aussi les considérer comme identiques, et poser la suite des cas du langage ordinaire comme un transcendantal. Tous les mixtes seront possibles, les variations philosophiques sur la synthèse des contraires pourront trouver de multiples significations, soit «vers» la littérature, comme

chez Derrida à la suite de Heidegger, soit «vers» les sciences, comme chez les Anglo-saxons. Mais il faudrait éviter d'*identifier* synthétiquement et par médiation les contraires, les postuler plutôt comme identiques ou relevant d'une identité qui vaut de chacun d'eux. En effet, l'identification fait renaître les hiérarchies, et la prédominance d'un terme sur l'autre. Le seul primat que nous affirmons, c'est celui de la *multiplicité* des philosophies sur *une* philosophie, et nous demandons de faire subir à chaque philosophie les modifications que cette hypothèse implique. Celles-ci sont à la fois infimes et majeures, puisqu'elle consiste à renoncer à ce que François Laruelle a appelé « Principe de Philosophie Suffisante », c'est-à-dire à renoncer à avoir raison *contre* les autres.

Ces modifications affectent aussi la rhétorique transcendantale. Nous avons supposé que celle-ci *protège* la philosophie alternativement de ses dérivées «empiristes» et «spéculatives» – selon la position philosophique investie. Ce ne sera plus nécessaire. Plutôt qu'à une rhétorique, dont l'enjeu est toujours de donner une règle de compréhension soit de la science et de l'ordinaire (chez les Anglo-saxons), soit de la philosophie elle-même (chez les Français), on pourra donner sens à un *style* philosophique, dont l'individuation ne soit pas gênée par la multiplicité elle-même. Une philosophie livre quelque chose d'objectif sans qu'il lui soit nécessaire de *vouloir* cette objectivité comme étant le réel par excellence. Cela nous permet d'avancer de nouvelles hypothèses sur l'usage de la multiplicité des philosophies:

Hypothèse b. Une philosophie n'est pas faite pour être appliquée au moins immédiatement à l'empirique; toute «application» d'une philosophie donne lieu alors au dogmatisme, à une certaine violence, à des procédures d'exclusion et d'intériorisation.

Hypothèse c. Ne peut être réellement «appliquée» qu'une multiplicité de droit, sous la forme suivante qui schématise cette multiplicité: lorsque certaines couches «régionales» ou «génériques» de ces philosophies fonctionnent comme condition d'application locales de celles-ci.

Ces hypothèses peuvent être explicitées en comprenant l'épistémologie, l'éthique, l'esthétique, la technologie, la politologie, la rhétorique comme autant de conditions "régionales" d'application locale d'une philosophie aux domaines de la science, de l'action et des mœurs, du social, de l'art, de l'acte technique, du langage, etc. Ces hypothèses donneraient un sens à la décision de Russell de traiter l'éthique – ou toute autre spécification régionale – comme extérieure à la philosophie. Toutes ces disciplines sont elles-mêmes des mélanges de diverses philosophies et de déterminations empiriques et génériques. Leur forme objective, restant à très peu près invariante dans les différentes interprétations, serait susceptible d'une critique quasi-kantienne comme nous l'avons fait de l'épistémologie. Cette hypothèse explique d'ailleurs pourquoi la réflexion philosophique sur la philosophie la traite souvent comme un point limite ou une généralisation indéfinie de certains aspects des données qu'elle extrait de chaque «domaine».

Une telle position pourrait lever un certain nombre d'apories de la philosophie dans son usage traditionnel ou «suffisant». Nous avons examiné par exemple les apories auxquelles menait la conception habituelle du contemporain. Tant qu'une philosophie se pose comme suffisante et co-déterminant le réel, il lui est difficile de tenir compte de ce qui est «contemporain» – si ce n'est sous la forme négative d'un mauvais empirique. Le concept de "contemporain" est alors divisé et n'est pas simplement reconnu dans son identité. La détermination du contemporain est plus simple et plus positive si l'on pose le primat de la multiplicité des philosophies. Il ne serait même plus alors nécessaire que le «contemporain» soit l'aboutissement d'une linéarité chronologique: un schème connu pourrait reprendre sens, sans que ce soit un *retour* (un néo-, un post-).

La généralisation d'un seul point de vue philosophique, à l'exclusion des autres, pour l'explication de l'empirique, que cet empirique soit plutôt scientifique, politique, économique, etc., est la forme la plus courante de l'illusion philosophique. Nous ne parlons pas de la violence et du processus d'intériorisation que suppose une telle démarche. Elle est pourtant nécessaire à la pratique philosophie classique – nous entendons par là celle qui ne donne pas un réel statut à la multiplicité philosophique – dans la mesure où la philosophie prétend justifier sa démarche en se distinguant de celles des autres philosophies. S'il y a eu au cours du 20^{ème} siècle des réflexions très importantes sur la multiplicité des philosophies à l'intérieur même de la philosophie – en France je pense en particulier aux oeuvres de Derrida et de Deleuze, mais aussi à Martial Guérault et à Jules Vuillemin –, le thème de la multiplicité y est développé en fonction d'une philosophie privilégiée, ou de l'expression d'une philosophie dans une autre (la série Spinoza, Nietzsche, Bergson chez Deleuze), et donc reste soumis à un argument de force ou de suffisance.

La philosophie n'aurait plus besoin de se défendre vis-à-vis des autres disciplines si elle renonçait, dans sa pratique, à cette épreuve de force contre d'autres philosophies. C'est pourquoi nous proposons de philosopher par hypothèses. Philosopher par hypothèses indique que l'on renonce à supposer qu'une thèse philosophique ait raison contre une autre. Si l'on fait passer la ligne de démarcation entre l'identité et les mixtes, la suffisance philosophique n'a plus lieu: affirmer le primat de l'Être sur la pensée ou de la pensée sur l'Être n'est évidemment pas équivalent du point de vue des mixtes, mais ils donnent à voir autrement, et sous un autre angle l'ordonnance de ceux-ci. Le postulat d'une identité qui précède toute détermination ontologique donne lieu ainsi à une extension théorique et pratique de la philosophie, où chaque ensemble d'hypothèses permet d'éclairer différemment les mixtes de l'empirique. Il ne s'agit plus, face à l'empirique, de défendre à tout prix *une* philosophie, *une* éthique, *une* idéologie politique. Leur multiplicité, leurs divergences, leurs recouvrements donnent sens au contraire à la singularité d'une conjoncture. Et un programme de recherches est lui-même une pratique.

Un enrichissement rhétorique des philosophies pourrait contribuer à cet usage de la philosophie, ainsi qu'une réflexion sur les fonctions de la spatialité dans la pensée philosophique. La rhétorique elle-même s'y transformerait: plutôt que maîtrise continuée des rapports entre transcendantal, empirique donné, empirique déterminé par le transcendantal, réel – ce qui entretient la suffisance philosophique, elle sera style d'individuation philosophique, sans que celle-ci nuise à l'objectivité. Nous supposons que l'on peut extraire des sciences, de la philosophie, de l'épistémologie, de l'ingénierie, de l'éthique des énoncés qui peuvent nous décrire les mixtes de philosophie, de science et d'éthique, et que l'on peut élaborer des méta-catégories qui nous permettront de maintenir la spécificité multiple de chacun des ordres. Elles ne seront pas arbitraires puisque prélevées elles-mêmes de discours scientifiques, philosophiques, éthiques. Elles ne seront pas formelles puisqu'il s'agit à chaque fois d'empirique rapporté à l'identité. Elles seront transcendantales, puisqu'elle rapporteront chaque ordre à l'identité.

Nous ne voulons pas par là suggérer que les philosophies coexistent en paix et qu'elles font nécessairement bon ménage avec l'épistémologie et les sciences comme en un ciel pur. Nous ne faisons aucune hypothèse sur un tel ciel. Par contre, une telle conception des multiplicités peut conduire à un cogito, tel qu'il ne suppose pas la suffisance du je pense, cogito de l'opacité plutôt que de la clarté. De là la maxime par laquelle nous concluons: *«Il y a au moins une philosophie que le philosophe ne comprend pas»*. L'auto-modélisation de la philosophie devient alors impossible. Les relations entre philosophies deviennent alors des relations d'hyper-compatibilité voire même d'hyper-incompatibilité, ce qui est possible dans un espace générique.

Conclusion: De la fidélité à l'intimité collective

La fidélité nous a permis d'indexer les superpositions à l'identité rapportée au réel, et à tenir compte de droit de la variété des philosophies, tout en articulant celle-ci avec les disciplines qui peuvent la sous-déterminer. La fidélité passe des philosophies aux humain(e)s.

Mais qui est le «sujet» de cette fidélité? Non pas, nous l'avons vu, le sujet philosophique, mixte d'empirique et de transcendantal, mais ce qui rend possible la multiplicité des philosophies et la pluralité des sciences. Il y faut un espace générique où les concepts peuvent être décomposés de leur origine et former des «primitives» qui peuvent entrer dans toute science ou dans toute philosophie. La fidélité nous conduit à ces primitives, richesses et inventions retombées en immanence, conditions de constructions de communs.

Croire que le sujet est celui de la philosophie a conduit aussi à l'illusion que le sujet de la science était l'«ego», et faire de l'histoire des sciences une succession d'individualités. Nous ne voulons pas minimiser leur importance, chaque fois ce qu'on appelle des «vies» sont engagées. Mais plutôt que de vie,

concept toujours extensible et vague, parlons de vécus immanents, qui ne sont plus portés par tel ou tel ego ou sujet, «vécus sans vie» selon l'expression de François Laruelle.

L'intimité collective, elle, passe des humain(e)s aux philosophies et aux sciences, mais alors traitées de leur suffisance. Pourtant le passage de la fidélité à l'intimité collective n'est pas un renversement et n'est pas simplement réversible, sans quoi nos sujets redeviendraient par «voracité» de l'idéal philosophiques des sujets philosophiques. Il nous faut toujours une coupure, celle de l'hypothèse, qui fait des qualités des humains quelque chose de distinct des humains eux-mêmes, ce que l'on a pu appeler l'homme sans qualité (Musil) ou l'homme générique (Laruelle). Il y a donc une certaine consistance de l'espace générique qui permet la constitution de notions et de concepts qui n'ont plus leur consonance philosophique, et qui pourtant conservent quelque chose de l'humain.

Dans cet espace, il peut y avoir une distinction radicale des concepts de la philosophie et de l'anthropologie, mais aussi une simple identité. Par contre, il n'y a pas transformation des uns dans les autres et réversibilité. Il y a des concepts qui sont philosophiques ou anthropologiques alternativement, sans que la dépendance des uns et des autres soit donnée d'avance. Ils peuvent être combinés avec des concepts d'épistémologie ou de philosophies des sciences, telles que l'appartenance des concepts entre science et philosophie ne soit pas donnée, mais construite librement quoique non-arbitrairement, plutôt que comme des mondes imaginaires, comme des effets et des avatars de la philo-fiction.

Remarques

1. «Epistémologie générique: de l'ego à l' "intimité collective de la science", in: *Philosophie et Culture*, 2011, no 5(41), pp. 145-156.

2. Voir l'article de ce nom dans François Laruelle éd., *Dictionnaire de la non-philosophie*, Paris, Kimé, 1998, traduit en américain François Laruelle & collaborateurs, *Dictionary of non-philosophy*, translated by Taylor Atkins, Minneapolis, Universal Publishing, 2013.

3. Platon, *La République*, fin du livre 6 : «Sans doute ceux qui étudient les objets des sciences sont contraints de le faire par la pensée, non pas les sens; mais parce qu'ils les examinent sans remonter au principe, mais en partant d'hypothèses, ils ne te paraissent pas avoir l'intelligence de ces objets, bien que ceux-ci soient intelligibles avec un principe. Et il me paraît que tu appelles connaissance discursive, et non intelligence, la science des géomètres et autres savants du même genre, parce que la connaissance discursive est quelque chose d'intermédiaire entre l'opinion et l'intelligence».

4. Il y a deux types de consécution pour Leibniz: «l'une est absolument nécessaire, dont le contraire implique contradiction, et cette déduction a lieu dans les vérités éternelles, comme sont celles de géométrie; l'autre n'est nécessaire qu'*ex hypotesi*,

et, pour ainsi dire, par accident, mais elle est contingente en elle-même, lors que le contraire n'implique point. Et cette connexion est fondée, non pas sur les idées toutes pures et sur le simple entendement de Dieu, mais encore sur ses décrets libres, et sur la suite de l'univers.» (*Discours de métaphysique*, § XIII).

5. Dans la *Critique de la raison pure*, «Théorie transcendantale de la méthode», troisième section: «Discipline de la Raison pure par rapport aux hypothèses» (édition de La Pléiade, p. 1339). Les hypothèses offrent «un champ où il nous fût au moins permis d'imaginer et de nous faire des opinions, à défaut d'affirmations certaines.» L'hypothèse est une opinion, mais qui n'est pas sans fondement, parce qu'elle est liée à la certitude de la possibilité de l'objet sur lequel porte l'hypothèse. Sinon, «le principe d'une telle hypothèse ne servirait-il proprement qu'à contenter la raison, et nullement à faire avancer l'usage de l'entendement par rapport aux objets» (p. 1341).

6. Richard Rorty, *Contingence, Ironie et Solidarité* (1990), traduction Pierre-Manuel Dautzat, Paris, Armand Colin, 1993.

7. Comme l'a suggéré G.-G. Granger dans *Pour la connaissance philosophique*, Paris, Odile Jacob, 1988.