



La lettre du Collège de France

31 | juin 2011
La Lettre n° 31

Entretien avec Jacques Bouveresse

Jacques Bouveresse et Marc Kirsch



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/lettre-cdf/1234>

DOI : 10.4000/lettre-cdf.1234

ISBN : 978-2-7226-0151-2

ISSN : 2109-9219

Éditeur

Collège de France

Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 2011

Pagination : 48-51

ISSN : 1628-2329

Référence électronique

Jacques Bouveresse et Marc Kirsch, « Entretien avec Jacques Bouveresse », *La lettre du Collège de France* [En ligne], 31 | juin 2011, mis en ligne le 25 novembre 2011, consulté le 17 août 2022. URL : <http://journals.openedition.org/lettre-cdf/1234> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/lettre-cdf.1234>

Tous droits réservés

Entretien avec Jacques Bouveresse



Entretien
Marc Kirsch

Comment analysez-vous votre parcours de philosophe ?

Au Collège de France, partant de la logique et de la philosophie du langage, en 1995 (avec un séminaire sur les couleurs et la théorie de la perception), vous avez travaillé sur des auteurs du tournant du XIX^e et du XX^e siècle, le Cercle de Vienne et Wittgenstein, vous êtes régulièrement revenu à la question de la perception, de la réalité, du temps, du langage, de la logique et des mathématiques, avez traité de la question des systèmes philosophiques, pour finir par une longue étude consacrée à Leibniz.

Que signifie ce retour à Leibniz ?

Je ne sais pas s'il faut parler d'un retour. Leibniz est un auteur qui m'a toujours intéressé et que, d'une certaine façon, je n'ai jamais complètement perdu de vue. Mon intérêt pour lui est lié initialement, je crois, en grande partie à la lecture de la thèse d'Yvon Belaval, *Leibniz critique de Descartes* (1960), qui, pour moi, reste encore aujourd'hui une référence essentielle en matière d'études leibniziennes. Dans la confrontation entre Leibniz et Descartes, j'ai eu dès le début tendance à accorder une préférence très nette au premier, notamment à cause de son rapport à la logique et de la place déterminante qu'il lui octroie dans la conception et la construction de son système (il a dit de la logique qu'elle était le fondement de sa métaphysique), ce qui le situe à peu près aux antipodes de Descartes et également de Locke, qui soutiennent qu'au fond la logique ne nous sert à rien, surtout pour ce qui concerne la chose la plus importante, à savoir la découverte. Leibniz croit au contraire à l'importance et à la fécondité de la logique, aussi bien pour la philosophie que pour les mathématiques et la science en général. D'une façon qui ne vous surprendra sûrement pas, j'ai découvert réellement Leibniz à peu près au moment où j'ai commencé à m'intéresser de près à la logique moderne, dont il est parfois considéré comme le véritable père et qui

Jacques BOUVERESSE
Titulaire de la chaire
de Philosophie du langage
et de la connaissance
de 1995 à 2010



est une discipline que j'ai enseignée pendant de nombreuses années aux étudiants de philosophie. Corrélativement, j'ai été enclin, probablement, à faire preuve d'une certaine injustice envers Descartes (je me souviens de m'être fait sermonner, à juste titre, sur ce point par Jules Vuillemin).

– **Votre attitude envers Descartes est-elle toujours la même aujourd'hui ?**

Non, j'ai changé d'attitude quand j'ai recommencé à le lire réellement, et en particulier quand j'ai dû, en 1996, à l'occasion de la célébration du quatrième centenaire de sa naissance, donner plusieurs conférences sur lui. J'ai d'ailleurs fait une expérience du même genre avec un certain nombre d'autres philosophes, comme par exemple Nietzsche, Husserl et même, d'une certaine façon, Heidegger : quand vous réussissez à les lire eux-mêmes directement, en oubliant à peu près complètement et ce qu'on vous a enseigné (ou essayé de vous enseigner), et surtout ce que le comportement des dévots et des idolâtres peut faire pour les rendre peu attirants et même franchement antipathiques, ils deviennent tout d'un coup beaucoup plus intéressants. Aujourd'hui, il n'y a plus guère de philosophes, traditionnels ou contemporains, dont je n'aie pas l'impression de pouvoir apprendre quelque chose d'important, qui peut-être m'avait échappé jusqu'à présent. Bien entendu, certains d'entre eux ont été et restent, pour moi, beaucoup plus essentiels que d'autres.

– **Comme, par exemple, Leibniz ?**

Oui, incontestablement. J'avais déjà décidé en fait, au moment où je suis entré au Collège de France, en 1995, de lui consacrer ma dernière ou mes deux dernières années de cours. Il y a, en particulier, un problème sur lequel je réfléchis depuis longtemps et que je souhaitais regarder de plus près à travers lui : celui de la compatibilité du déterminisme avec la liberté. Je fais partie de ceux qui, contrairement à Popper (et un bon nombre d'autres philosophes), pensent que la liberté n'est pas nécessairement plus facile ou moins impossible à concilier avec l'indéterminisme qu'avec le déterminisme.

Leibniz soutient, pour sa part, que le futur est tout aussi déterminé que le passé et que même nos actions les plus libres sont aussi déterminées que les autres, ce qui ne les empêche pas de rester malgré tout libres et nous-mêmes d'en être responsables.

J'ai essayé de réaliser, en fait, ces deux dernières années le projet que j'avais depuis des années de m'intéresser non seulement à la théorie de la nécessité et de la contingence que défend Leibniz, telle qu'elle est comprise et discutée actuel-

lement, mais également à sa philosophie morale, qui est bien plus subtile et plus profonde qu'on ne le croit généralement et mérite tout à fait, même après la révolution que Kant est censé avoir effectuée, d'être prise au sérieux. Leibniz n'est pas seulement un théoricien hors pair. Sa philosophie pratique est également du plus haut intérêt ; et il est à mes yeux, en plus de tout le reste, un grand philosophe moral et un grand moraliste.

Pour ce qui est de la question que vous me posez à propos du jugement que je suis enclin à formuler sur le parcours philosophique que j'ai effectué, notamment depuis mon entrée au Collège de France, je pense que j'ai réalisé à peu près le programme que je m'étais fixé, à une exception près : j'ai été tellement accaparé par d'autres choses que je n'ai pas trouvé le temps nécessaire pour revenir sur une question à laquelle j'avais commencé depuis un bon nombre d'années à m'intéresser de près : celle de la théorie et de la philosophie des probabilités. Il faut dire que la préparation d'un cours au Collège de France exige un travail considérable et que, si vous décidez, comme je l'ai fait, de consacrer plusieurs années d'enseignement à des penseurs aussi difficiles et aussi mal connus que Boltzmann ou Gödel, cela ne vous laisse pas beaucoup de temps pour faire d'autres choses.

– **Diriez-vous que votre intérêt pour l'histoire de la philosophie est devenu, au fil des années, plus grand qu'il ne l'était au départ ?**

Oui, en un sens. Le fait que j'ai terminé mes années d'enseignement au Collège de France par un cours sur Leibniz pourrait donner un peu l'impression que j'ai fini par aboutir là où je cherchais plutôt à éviter d'aller, à savoir dans l'histoire de la philosophie. Pour comprendre ce qui s'est passé, il faut se souvenir que j'ai été engagé, au début de mon parcours, dans une bataille assez rude pour faire reconnaître l'existence et l'importance de la philosophie analytique – c'était une époque où il était courant d'entendre des gens très sérieux nier purement et simplement qu'il puisse y avoir une quelconque philosophie digne de ce nom dans les pays anglo-saxons. Et il se trouve qu'une des déficiences les plus graves qui étaient reprochées à la tradition analytique en philosophie était le caractère anhistorique de sa démarche et sa tendance, réelle ou supposée, à estimer qu'il n'est pas nécessaire, pour philosopher de façon sérieuse, de commencer par s'intéresser de près au passé de la philosophie. J'ai passé moi-même des années, au début, à découvrir l'état réel de la philosophie de notre époque et à travailler essentiellement sur des auteurs contemporains ou relativement récents dont pratiquement personne ne parlait en France. J'ai, du même coup, probablement un peu oublié les classiques et j'avais tendance à considérer que, si les philosophes analytiques n'accordaient sans doute pas une importance suffisante à l'histoire de la philosophie, la philosophie française, dont c'était incontestablement le point fort, comme

l'était aussi, par ailleurs, l'histoire des sciences, lui attribuait, pour sa part, une place passablement exagérée, à tel point que la philosophie pouvait donner l'impression, dans l'Université en tout cas, de se réduire plus ou moins à l'histoire de la philosophie.

Quand on parle d'histoire de la philosophie, il faut remarquer, du reste, que l'intérêt considérable qu'on lui porte en France n'a pas empêché l'histoire de la philosophie du XX^e siècle de rester, encore aujourd'hui, extraordinairement mal connue et écrite de façon très partielle et partielle.

C'est une des raisons pour lesquelles j'ai été amené à devenir moi-même un peu plus historien que je ne l'avais envisagé au départ.

– Vous trouvez, en somme, à la fois que le poids de l'histoire de la philosophie est excessif et qu'elle est loin de faire, dans tous les cas, ce qu'on est en droit d'attendre d'elle.

Oui, on peut dire les choses de cette façon. À l'époque dont nous parlons, je trouvais en tout cas complètement insupportable l'idée qu'il faille se résigner à remplacer, implicitement ou explicitement, la philosophie, dont on nous annonçait de divers côtés la fin, par son histoire (ou, dans un genre différent, mais pas moins historique, par la déconstruction de la tradition dans laquelle elle s'est incarnée) et je n'acceptais pas du tout non plus l'idée d'abandonner la philosophie des sciences, comme certains le proposaient également, au profit de la seule l'histoire des sciences, aussi importante que puisse être celle-ci. Cela me semblait une façon désastreuse de renoncer à toute espèce d'ambition proprement philosophique. Pour résumer, une des choses que je reprochais à la philosophie française et qui est certainement loin d'avoir disparu aujourd'hui était l'impression qu'elle donnait un peu trop souvent que le traitement approprié d'un problème philosophique est essentiellement celui qui consiste à en faire l'histoire, et non à se demander s'il peut être résolu et de quelle façon. J'appréciais évidemment, par contraste, l'attitude des philosophes analytiques, qui semblaient convaincus que les problèmes philosophiques doivent pouvoir être résolus et que l'on peut espérer disposer aujourd'hui de moyens plus appropriés pour parvenir à les résoudre. De ce point de vue, c'étaient eux, et non les philosophes "continentaux", comme on les appelle, qui me paraissaient être les héritiers les plus fidèles de la tradition. Eux, au moins, n'étaient pas hantés par le spectre d'une fin possible ou peut-être même déjà arrivée de la philosophie, et du remplacement inévitable de celle-ci par des successeurs tels que les sciences humaines, la littérature, la poésie ou je ne sais quoi d'autre. Il faut se souvenir que c'était une époque où la compétition pour l'obtention du statut de discipline dominante et directrice, que la philosophie était censée avoir perdu, était rude.

La linguistique, l'anthropologie, la psychanalyse, l'histoire ont à un moment ou à un autre fait partie des candidates qui avaient la faveur du pronostic. Tout cela paraît, bien entendu, assez ridicule aujourd'hui, où il n'est question que du renouveau de la philosophie, de sa situation plus florissante que jamais et de ses possibilités d'extension à peu près illimitées. La denrée philosophique et ses imitations et contrefaçons diverses ne se sont probablement jamais aussi bien vendues qu'elles le font depuis quelque temps.

Pour en revenir à la relation que j'ai entretenue et continue encore aujourd'hui à entretenir avec la tradition analytique en philosophie, je ne trouve pas scandaleux que l'on puisse penser que les problèmes philosophiques sont là pour être, si possible, résolus, et non pour donner du travail aux historiens, que même les plus grands philosophes de la tradition ont pu commettre des erreurs ou préférer des énoncés dénués de sens (cela n'oblige évidemment pas à affirmer qu'ils n'ont fait que cela) et qu'il n'y a pas de raison d'exclure totalement que nous puissions être, par rapport à eux, dans une position qui nous permet d'y voir plus clair sur la nature réelle des problèmes philosophiques et sur la façon dont on peut espérer réussir à les résoudre – ou sur les raisons pour lesquelles on n'y parvient pas.

– Vous avez toujours accordé une grande importance, en philosophie, à l'idée qu'il faut essayer de s'attaquer, de la façon la plus directe possible, à des problèmes déterminés, avec la volonté de les résoudre, et pas seulement de les discuter indéfiniment.

Wittgenstein est même allé jusqu'à dire, au début des années trente, que, dans la philosophie elle-même, il fallait être *business-like*, qu'il fallait que quelque chose soit *fait*, que quelque chose soit *réglé*. C'est le genre de déclaration qui ne peut évidemment que susciter l'indignation des philosophes de type traditionnel, qui pensent que des résultats précis sont à peu près la dernière chose que l'on puisse exiger d'une discipline comme la philosophie. Je n'irais sûrement pas aussi loin, sur ce point, que Wittgenstein a donné à certains moments l'impression de le faire, mais je pense qu'il y a bien un contraste important que l'on peut appeler, comme cela été fait parfois, celui de la "philosophie des systèmes" et de la "philosophie des problèmes". La philosophie, dit Wittgenstein, ce sont d'abord les problèmes philosophiques ; mais, pour des philosophes comme Martial Gueroult et Jules Vuillemin, qui a été son élève, la réalité de la philosophie est d'abord celle des doctrines et des systèmes. Et il y a une pluralité irréductible de systèmes, et donc, pour les questions posées, de réponses que l'on ne peut pas espérer départager par une argumentation rationnelle, ce qui est bien, me semble-t-il, une façon de concéder que les problèmes philosophiques ne peuvent pas être résolus au sens auquel on a pensé la plupart la plupart du temps qu'ils devraient pouvoir l'être.

J'ai mis du temps, je l'avoue, à comprendre l'importance cruciale de la question du pluralisme philosophique pour Vuillemin. Le pluralisme est une exigence qui, à ses yeux, n'a pas été respectée suffisamment non seulement par la philosophie analytique, mais également par la philosophie contemporaine dans son ensemble. Dans l'entretien qu'il a donné au *Monde* en 1984, au moment où il s'apprêtait à publier un livre que je considère personnellement comme un chef d'œuvre, *Nécessité ou contingence, L'aporie de Diodore et les systèmes philosophiques*, il dit que : "Rien ni du point de vue scientifique ni du point de vue moral ne nous force à opter pour une des classes de systèmes. Chaque classe offre des possibilités et des inconvénients, par conséquent des limites. Nous sommes obligés d'opter. Mais nous restons libres du choix. L'option faite, il faut en accepter les conséquences et les inévitables difficultés¹."

— Je crois comprendre que, pour vous, cette conception laisse subsister un certain nombre de problèmes non résolus.

Oui, en effet. Il y a d'abord la question suivante : si ce n'est pas la raison, sous la forme d'arguments rationnels, qui décide du choix entre les systèmes, qu'est-ce qui le fait au juste ? Quand on aboutit à une conclusion comme celle de Vuillemin, on est obligé, je crois, d'en dire un peu plus qu'il ne le fait sur ce genre de question. Et on risque de se trouver obligé de faire intervenir tôt ou tard des éléments et des aspects qui ne relèvent plus de la philosophie, mais probablement plutôt de la psychologie, de la psychanalyse, de la sociologie, etc. Ce qui n'est sûrement pas très satisfaisant pour des gens qui, comme Gueroult et Vuillemin, tiennent à ce point à préserver l'autonomie de la philosophie, à la fois par rapport aux diverses sciences et en général. Et il y a, d'autre part, le risque d'être contraint d'admettre, dans le cas de la philosophie, une forme de relativisme et même de subjectivisme assez radical, s'il n'y a réellement pas de raisons objectives qui puissent justifier le choix que l'on fait.

La question que l'on est obligé de se poser est celle de savoir si la seule raison sérieuse qu'il puisse y avoir d'accepter une philosophie est sa vérité supposée ou si elle devient vraie essentiellement par le fait d'être acceptée et seulement pour celui qui l'accepte.

Autrement dit, est-il possible ou non d'appliquer à la philosophie la notion de vérité dans un sens suffisamment proche du sens usuel ? Si on adopte un point de vue comme celui de Guérault, on n'a guère de choix, semble-t-il, qu'entre dire que toute philosophie est vraie (en ajoutant toutefois une restriction du type "vraie dans sa propre sphère") et dire qu'aucune ne l'est. Vuillemin et Granger, qui défendent tous les deux une conception non relativiste de la vérité, concluent de l'existence, en philosophie, d'une forme de pluralité qui est intrinsèque et

n'a rien d'accidentel ou de provisoire, qu'il vaut probablement mieux renoncer à appliquer la notion de vérité aux énoncés de la philosophie.

C'est une conclusion qui ne me satisfait pas vraiment, mais qui ne peut évidemment pas gêner ceux qui pensent, et il semble y avoir un nombre de plus en plus grand de gens qui le font, que la vérité n'est, de toute façon, pas ce qui compte, même dans les sciences, et que nous aurions même tout intérêt à nous débarrasser de notions comme celle de vérité. Comme je l'ai dit à maintes reprises, je ne crois rien de tel et je ne trouve malheureusement convaincant aucun des arguments qui sont utilisés – quand on ne se dispense pas purement et simplement de donner des arguments quelconques – à l'appui de ce genre d'assertion. Un bon nombre d'entre eux reposent même sur des confusions assez grossières. Mais, pour se rendre compte de cela, il faudrait sans doute consentir à sortir un peu plus de l'univers domestique confiné de la *French Theory* et à prendre réellement au sérieux des livres aussi remarquables que le dernier de ceux qui ont été publiés par Bernard Williams². Quand on lit des ouvrages comme celui-là ou ceux de Michael Dummett³, où la question de l'"indispensabilité de la vérité" est traitée d'une façon qui n'a rien de rhétorique, on se dit que la réputation de la philosophie analytique n'est tout de même pas aussi usurpée que l'on s'efforce depuis quelque temps à nouveau de nous le faire croire. En parlant de "rhétorique", je veux dire notamment que, si la question de la vérité était réellement aussi importante pour Foucault qu'il l'a dit lui-même, on est tout de même un peu étonné de ne pas trouver trace dans ce qu'il en dit du travail de clarification et d'analyse considérable qui a été effectué, depuis Frege, sur cette question par les logiciens et les philosophes analytiques. En lisant les *Leçons sur la volonté de savoir*, qui viennent de paraître, je me suis senti obligé, malheureusement, de donner souvent raison à Jean-Marc Mandosio, qui écrit que "Foucault applique la recette traditionnelle de l'essayisme dans le goût français : revisiter de façon "brillante" des lieux communs en faisant primer la rhétorique sur l'exactitude⁴." Je partage, de façon générale, assez peu le "goût français", mais je ne m'étonne pas, bien entendu, que la rhétorique séduise la plupart du temps nettement plus que l'exactitude.

1. Didier Eribon, "L'effet Bachelard chez Jules Vuillemin", *Le Monde aujourd'hui*, dimanche 4 - lundi 5 mars 1984, p. XV

2. Bernard Williams, *Truth and Truthfulness, An Essay in Genealogy*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2002 ; traduction française de Jean Lelaidier, *Vérité et véracité, Essai de généalogie*, Gallimard, 2006

3. Voir par exemple Michael Dummett, *Truth and the Past*, Columbia University Press, New York, 2004

4. Jean-Marc Mandosio, *Longévité d'une imposture, Michel Foucault*, Paris Éditions de l'Encyclopédie des nuisances, 2010, p. 23