

L'Autre, L'Être et le Sens

Jean Salanskis

Résumé: Cet article examine les enjeux de la catégorie d'altérité et la langue de la métaphysique dans la philosophie contemporaine pour considérer l'ethanalyse comme orientation philosophique.

Mots clés: Altérité, Ethanalyse, Levinas, Sens

Abstract: This article examines the deployment of the category of alterity and the language of metaphysics in contemporary philosophy to consider ethanalysis as a philosophical orientation.

Keywords : Alterity, Ethanalysis, Levinas, Meaning

Un certain sentiment de la détresse et de la décadence de notre monde se formule volontiers dans le langage radicalement généralisant de la métaphysique. On ne perçoit pourtant pas immédiatement et facilement quel est le rapport : si notre monde est blessé, cela ne renvoie-t-il pas, à l'évidence, à notre responsabilité, nos comportements et nos institutions, plutôt qu'à la logique générale du cosmos ou à la grammaire de l'être? Porter le problème au niveau supérieur de la structure ultime de la réalité ressemble à une sorte d'exonération.

Pourtant, une telle propension à professer une métaphysique à charge existentielle, distribuant la leçon sur ce qu'il faut faire et sur où nous allons, au sens historique de ces expressions, existe bel et bien parmi nous, elle s'est installée dans le discours philosophique depuis longtemps. Des figures conceptuelles comme celle de la métaphysique chez Heidegger, ou celle de la métaphysique de la présence chez Derrida semblent le prouver. Chacun de ces termes, en effet, possède en principe une définition strictement conceptuelle lui donnant une sorte de tour quasi logique ; mais il se comprend en même temps comme exprimant la faille ou le tort du monde que nous vivons. Les choses sont un peu différentes, à ce que je crois savoir, avec la notion de nihilisme chez Nietzsche : ce dernier définit en effet son concept en liaison avec la notion de valeur. Donc il ne se place pas sur le terrain logico-ontologique général comme les deux autres. Le nihilisme nietzschéen paraît plutôt se tenir d'emblée, de façon originaire, sur le plan éthico-politique.

On peut prendre les démarches métaphysiques évoquées comme des symptômes de ce que nous cherchons toujours à inclure le monde dans une unique structure

générale qui en gouvernerait toutes les dimensions, depuis laquelle évaluer et contrôler l'ensemble de ce qui nous concerne. La doctrine religieuse dominante dans l'univers dont je participe, le christianisme, fournissait un cadre de cette espèce: elle était une métaphysique racontant l'histoire de la réalité dans sa totalité, en même temps qu'une morale et qu'une politique fixant les conditions du salut de chacun(e) et de tous.

Que soient séparées par un abîme d'une part les questions ayant trait à ce qui est et aux formes générales de l'être et du devenir, d'autre part les questions ayant trait à la légitimité ou la valeur de ce qui arrive et de ce que nous faisons, c'est ce qu'une autre lignée philosophique a tenté de faire entendre. Mais elle est loin d'avoir gagné la partie : je pense ici à Hume et son assertion de l'irréductibilité de tout *ought* à tout *is*, à Kant et sa conception d'un impératif catégorique antérieur à toute théologie, ou à Wittgenstein déclarant que posséder l'information scientifique achevée sur le tout de réalité ne nous serait d'aucun secours pour déterminer ce qui est *bon* au sens absolu de la morale. Dans leur majorité les esprits, il me semble, viennent vers la philosophie en espérant une synthèse ressemblant à celle du christianisme, quoiqu'elle se formule dans des termes laïques.

Récemment, une nouvelle façon de traiter de cette affaire est apparue : je veux parler de celle qui consiste à faire usage de la catégorie d'altérité. En substance, celle-ci est utilisée comme une catégorie qui, tout en appartenant au vocabulaire de la métaphysique, saurait faire dériver cette dernière vers les enjeux existentiels, moraux et politiques. Dans l'espace français nous connaissons plusieurs auteurs qui représentent bien l'aimantation vers l'altérité : au moins Blanchot, Lacan et Derrida. Mais on peut diagnostiquer une polarisation similaire chez Wittgenstein. Et l'on peut vouloir imputer cette polarisation à Heidegger ou Levinas.

Il y a un autre problème ou une autre difficulté qui tourmente le présent philosophique connu de moi, dans un tout autre registre : c'est celui qui a trait à la figure du théorique. La philosophie française du XX^e siècle, suivant à cet égard une orientation qu'elle tient peut-être d'un modèle allemand, s'est – pour la première fois dans l'histoire – développée largement en tournant le dos à la production d'intelligibilité dans la science : elle a professé que l'essentiel de ce que nous avons à penser se tenait ailleurs, soit du côté de l'esthétique et de la littérature, soit du côté du politique. Nul nom propre n'incarne cette orientation mieux que celui de Jean-Paul Sartre. Il en résulte que, dans l'hexagone, lorsque vous avouez à une personne normale, étrangère à la chose philosophique, que vous êtes pour votre part professionnellement engagé en elle, elle vous imagine aussitôt littéraire, elle suppose que vous fonctionnez à mille lieux de la

science et de ses rigueurs. Alors que, par rapport à tout le reste de l'histoire de la philosophie, c'est-à-dire si l'on fait exception de ce segment historique français récent, un tel pronostic est grossièrement faux : la philosophie fut plutôt pratiquée en liaison avec les sciences, et tout spécialement avec la mathématique, comme les noms glorieux de Descartes et de Leibniz l'ont fortement illustré.

L'enjeu, ou du moins l'enjeu le plus brûlant, n'est pas, cela dit, le rapport épistémologique ou non de la philosophie avec les conquêtes théoriques de l'esprit scientifique : c'est celui de savoir si la philosophie conserve un partenariat profond et décisif avec la clarification, avec la mise en relief de l'intelligibilité.

Le présent auteur, en tout cas, est convaincu qu'un tel partenariat doit être sauvé: il regarde la philosophie comme un discours et une étrange méthode non méthodique nous rendant possible un surcroît de compréhension et d'intelligence par rapport à tout sujet et dans tout domaine. Qu'il s'agisse d'apprendre une langue, de lire une œuvre, ou d'entrer dans une nouvelle région de la physique mathématique, l'approche philosophique, la reprise des contenus et des apories au niveau philosophique, nous aident à mieux appréhender, mieux voir, mieux organiser, et donc nous aident à apprendre. La philosophie est un extraordinaire outil de l'apprendre, et l'apprendre est un aspect fondamental du bonheur humain possible.

À cette fonction de servante de l'intelligibilité, même les philosophies qui lui tournaient officiellement le dos ont contribué. Pour le dire de manière fracassante et simpliste, mais peut-être parlante, la lecture de Sartre peut nous aider à comprendre des mathématiques. Cependant la philosophie ayant pris ses quartiers loin de la problématique de la clarification et de l'intelligibilité ne nous aide pas – presque par définition – à comprendre la place cardinale de cette problématique dans l'affaire philosophique. Nous avons donc besoin de nous réapproprier la fonction en cause, sans pour autant asservir le genre philosophique à des formules d'exposition et d'argumentation étriquées.

Nous savons en effet qu'un tel danger existe, à cause du cas de la philosophie analytique internationale. Une des manières de comprendre son émergence, en effet, consiste à interpréter qu'elle a voulu réagir à une atmosphère philosophique éloignant de la science et de la rationalité, paraissant valoriser l'obscur et ineffable. Elle y a d'ailleurs réussi, conduisant à l'organisation mondiale d'un extraordinaire réseau de discussion droite, portant sur des points explicites et publiquement contrôlés. Mais elle a eu tendance à imposer du même coup un modèle de la rationalité se limitant au dogme

de la logique des prédicats du premier ordre : or, un tel modèle est terriblement insuffisant pour percevoir et célébrer les formes infiniment variées de l'intelligibilité et les modes divers de la clarification dans la culture. À vrai dire, ce modèle est déjà insuffisant pour prendre la mesure de la splendeur du régime rationnel dans les mathématiques et dans la logique. Pour dire un mot seulement de la seconde, la philosophie analytique internationale a tendance à ignorer superbement les développements vertigineux de la théorie des modèles (sous l'influence d'étoiles hyper-productrices comme Saharon Shelah), qui interrogent la structure de représentation bien au-delà de la correction syntaxique, ou les développements multiformes de la théorie de la démonstration et de la théorie des catégories, introduisant de multiples points de vue et langages, et mettant en relief des effets de résonance insoupçonnés entre les uns et les autres.

Mon problème sera donc simplement le suivant : quelle philosophie peut assumer la clarification et l'intelligibilité sans donner le pouvoir à une métaphysique courbant la réel sous son contrôle, sans sacrifier un tel enjeu à l'esthétique-littéraire et au politique, et sans vendre son âme à un dogmatisme portant tort au pluralisme et au dynamisme impressionnant du théorique dans la période récente ?

L'éthanalyse

Le mode de philosophique nouveau dont je me suis fait le champion (depuis près de quinze ans) s'appelle *ethanalyse*, et il est fondé sur une compréhension du sens divergente par rapport à celle que professent à la fois le courant phénoménologique et la philosophie analytique post-frégéenne.

La catégorie du sens est ici décisive parce qu'elle désigne de manière plausible un lieu pour la philosophie : nous avons envie, spontanément, de dire que la philosophie est la discipline en charge de la question du sens ou du niveau du sens. Il semble même que, en se référant au sens ou en se chargeant du sens, la philosophie réussisse son émancipation par rapport à la science, qui, quant à elle, paraît n'avoir à s'occuper que de la vérité. La fameuse "révolution copernicienne" apportée par Kant consiste peut-être précisément en le geste de décaler la philosophie de la vérité vers le sens.¹

Cependant, quelque chose dans la philosophie contemporaine, en dépit du fait qu'elle a mis la question du sens au centre de ses débats, résiste à ce décalage. Les conceptions dominantes tendent à ramener l'affaire du sens à l'affaire de la vérité, en faisant du

1

Cf. Salanskis, J.-M., *Sens et philosophie du sens*, Paris, Desclée de Brouwer, 2001, p. 32-51.

sens, au mieux, le mode de présentation de l'objet, c'est-à-dire la médiation vers la vérité. Nous observons un tel geste à la fois chez Husserl et chez Frege.

Husserl définit le sens de *A* comme '*A* intentionné comme tel'. C'est ce que montre le diagramme de la figure 1.

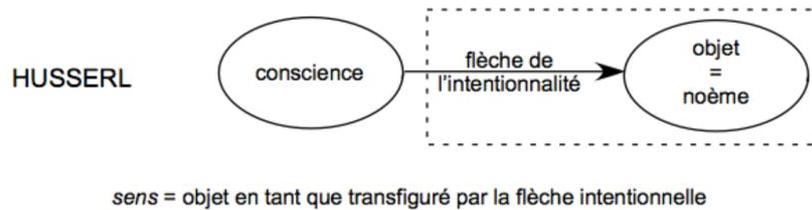


Figure 1 Diagramme du sens selon Husserl

La conscience accomplit sa performance intentionnelle et vise un objet (*son* objet, un noème). ~~Le sens est~~ alors défini comme cet objet *en tant que but de la flèche intentionnelle*, transfiguré hors de sa positivité par elle en quelque sorte.

De même, Frege, dans son article-cathédrale « Sens et dénotation », indéfiniment lu et commenté, détermine le sens comme porté par les expressions linguistiques désignatives, l'identifie comme le mode de présentation de la référence par elles. C'est ce que montre le diagramme de la figure 2.

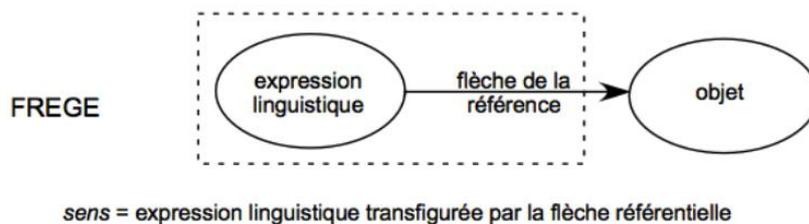


Figure 2 Diagramme du sens selon Frege

Une expression désignative comme 'L'élève de Platon' possède une force référentielle : elle détermine un mode d'accès à sa référence Aristote, elle correspond à un mode de présentation de cette référence. Un sens d'Aristote consiste dans une telle expression linguistique, envisagée en tant que se référant à Aristote, c'est-à-dire transfigurée par la flèche référentielle procédant d'elle.

Dans les deux cas, le sens est associé au mode de présentation de l'objet, et, donc, se trouve implicitement subordonné à l'occurrence de ce dont il est le sens, soit, déjà, à la machinerie en vue de la vérité à laquelle comme sens il est appelé à contribuer. Du côté analytique cela correspond à ce que Frege dénomme, déjà, *principe du contexte*, et cela se prolonge dans la conception du sens des propositions comme consistant dans leurs conditions de vérité. Le sens est lié à la fonction de dévoilement des objets, et il est destiné au processus complexe de la vérité.

Difficile pour la philosophie du sens, dans ces conditions, de s'émanciper de la philosophie de l'être. Si l'on veut une telle émancipation, il faut se tourner vers une tout autre conception. En substance, celle-ci retient comme la circonstance directrice du sens l'*adresse* : le plus important est qu'un message s'adresse à moi, m'interpelle, me demande de le comprendre comme il le requiert. C'est ce que résume le diagramme de la figure 3.

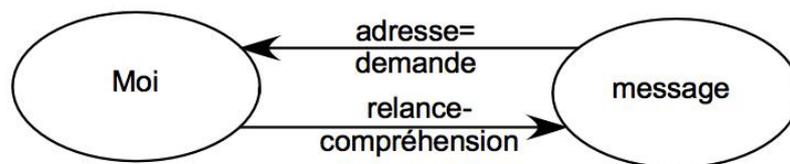


Figure 3 Le sens selon l'adresse

Le faire-sens consiste dans ceci que j'éprouve un message comme me tombant dessus. Et l'atteinte du sens se traduit comme entente de la demande qui est dans l'adresse : demande de compréhension, c'est-à-dire demande d'une relance dans des termes qui manifestent le demandé de la demande. Le décrochage vis-à-vis de l'ontologie consiste dans ceci que la position dans l'effectivité du destinataire du message est superflue : je suffis à faire vivre l'intrigue du sens, en tant qu'interpellé.

Si l'on accepte une telle compréhension du sens, se trouve aussitôt modifiée la conception corrélatrice du partage d'un sens.

Dans la vision "référentielle-intentionnelle", le partage d'un sens est le partage d'un filtre vers l'objet : les membres du *nous* du partage abordent un objet selon la même formule présentative. Nous regardons ensemble Aristote comme l'élève de Platon et pas comme le précepteur d'Alexandre ; ou bien nous utilisons un même noème perceptif d'arbre, caractérisé par la même configuration complexe d'esquisses de forme et de couleur, supposée réalisée en chacune de nos consciences.

Si l'on envisage le sens dans la perspective de l'adresse comme je viens de le proposer, en revanche, partager un sens consistera avant tout à partager une réquisition : à être "co-requis" par un même appel.

L'éthanalyse s'avance un peu plus que cela en décrivant de quelle manière nous fréquentons des appels partagés. L'idée est en effet que certains mots du langage commun véhiculent des appels. De tels mots doivent avoir un fonctionnement allant au-delà du statut du nom commun pour la philosophie analytique du langage : selon l'analyse logique usuelle de la proposition, les noms communs correspondent aux termes conceptuels, c'est-à-dire qu'ils se disent des items d'une classe constituant l'extension du concept correspondant. *Chat* est avant tout un tel mot extensionnel : il s'attribue avec vérité à toutes les entités de la réalité qui sont des chats. Mais certains mots de notre langage n'ont pas exactement ce statut, ou bien possèdent un autre statut "en plus". Ainsi le mot *amour* n'est guère employé pour désigner les items d'une classe (les objets amoureux, les épisodes amoureux ?), il sert plutôt à mettre une situation sous la condition de l'enjeu de l'amour (au sens du "il y a de l'amour dans l'air"). C'est comme si le mot véhiculait l'appel à réaliser dans nos vies une relation à la hauteur de l'enjeu de l'amour, satisfaisant à l'amour comme appel (la "cause de l'amour").

J'appelle *sollicitants* les mots qui possèdent une telle force. Autour de chaque sollicitant se dispose un collectif des personnes "adeptes", c'est-à-dire des personnes qui assument d'"avoir à être à la hauteur de l'appel" (ce qui ne veut pas dire que de facto, elles le seront). J'appelle *ethos* un tel collectif, qui a priori n'est pas une communauté, qui ne se réalise pas forcément par le tissage de relations entretenant le rapport à l'appel : l'ethos peut être la collection disparate des personnes concernées par l'appel, pour ainsi dire chacune de son côté.

Pourtant, il y a dans la vision que je propose un partagé du partage plus consistant que la pure valeur d'appel du sollicitant : nous avons une compréhension commune des exigences qui se tiennent derrière l'appel, qui le concrétisent ou le déploient. Ces exigences peuvent être rassemblées dans une liste, qui constitue en quelque sorte la table de la loi locale, la table de la loi de l'ethos. J'appelle *sémance* de l'ethos cette liste. Dans le cas de l'ethos de l'amour, j'ai explicité sept commandements qui me semblent résumer assez bien ce que nous aurions à faire pour réussir une relation à la hauteur de l'exigence de l'amour.² La *sémance* est supposée partagée : non qu'elle corresponde à la régularité effective de nos comportements – nous sommes capables de prendre des

2 Cf. Salanskis, J.-M., *Territoires du sens*, Paris, Vrin, 2007, p. 183.

libertés considérables vis-à-vis de commandements dont nous reconnaissons l'autorité – mais pour chacune des prescriptions, chaque adepte conviendrait qu'en l'ignorant, il cède sur l'enjeu de l'amour, il dégrade l'amour lui-même en vue de sa convenance personnelle.

On trouve la sémance de manière introspective pour une part – en cherchant en soi ce qui nous semble "dû à l'amour" par exemple – et par le truchement de l'empathie déontique d'autre part : en lisant dans le comportement d'autrui ce sur quoi il se règle; une capacité qui est fondamentale pour l'intelligence humaine en général et pour la philosophie en particulier.

Les ethos ont été jusqu'ici regardés, dans ma présentation, de manière uniquement géographique : comme les collectifs des personnes assumant le jugement d'une sémance à un instant *t*. Mais ils ont aussi une dimension historique. Tout se passe comme si l'ethos voulait sa persistance : nous avons tendance à transmettre aux générations ultérieures la valeur d'appel des sollicitants et le contenu des sémances (même si, la plupart du temps, nous ne saurions pas expliciter celles-ci) : cela correspond au fait bien connu que nous transmettons à nos enfants ce qui vraiment compte pour nous, même si nous ne nous servons pour cela d'aucune recommandation explicite.

La persistance de l'ethos n'est pourtant pas garantie. Chaque ethos est par définition une tradition contingente : celle-ci ne tient que pour autant que l'exigence de l'observance (de la sémance) n'est pas perdue et oubliée (quoi qu'il en soit de l'effectivité d'une telle observance). Dans son roman *Le meilleur des mondes*, Aldous Huxley a imaginé un monde où l'ethos de l'amour était mort : personne ne s'y réfère plus aux exigences de l'amour, elles ont été simplement oubliées.

Les ethos constituent, en fin de compte, une couche de la culture. Leur insistance, leur persistance toujours problématique et menacée, signale une dimension de la culture en tant que partage : celle de l'indexation infinitaire. Les ethos correspondent à notre capacité d'éprouver des appels qui orientent nos vies vers des accomplissements sans limite, des accomplissements qui ne dissolvent pas l'inaccomplissement. Chaque sollicitant définit pour une vie humaine une sorte de programme dont le respect constitue en même temps un problème infini : il y a une richesse illimitée, une épaisseur interprétative insoupçonnée, dans la détermination de ce qui peut, dans telle situation, compter comme l'observance la plus correcte de telle ou telle injonction.

Les sollicitants que j'ai relevés dans mes ouvrages de 2007 et de 2014 correspondent d'ailleurs à de tels champs pour le jeu de l'idéalisme : *politique, amour, sujet, vérité, philosophie*, pour nommer les plus massifs. Dans l'approche de l'ethanalyse, *sujet* n'est pas le nom d'un secteur ontologique, mais celui d'une tâche infinie : c'est un enjeu pour une existence humaine de faire le sujet et de faire vivre l'ethos de la subjectivité, enjeu improbable et non soutenu par aucune "donne" ontologique (de l'effectivité subjective). De même la vérité est une tâche infinie, Husserl nous l'a expliqué dans son immortelle conférence de Vienne ; la science dans son ensemble constitue un effort traditionnel extraordinaire pour se tenir à la hauteur de l'exigence de vérité. Dans mon livre de 2014, je dénombre six injonctions constituant la sémance de l'ethos de la vérité, et j'essaie d'explicitier comment elles sont traduites au plan de quelques sciences fondamentales, au niveau de ce que l'on peut appeler une "épistémologie de la vérité", prolongeant l'analyse éthanalytique au plan épistémologique classique.³

Ces dernières remarques font transition vers ce dont je voudrais traiter maintenant : d'un côté le rapport de l'ethanalyse avec le domaine théorique et rationnel, et avec son importance pour nous dans la socialité contemporaine ; de l'autre la capacité de la philosophie contemporaine, dans ses diverses tendances, à défendre la cause de la clarté et de l'intelligibilité

L'enjeu du théorique et de l'intelligibilité

Le théorique nous est d'abord connu comme une forme de la science, caractéristique de sa méthode et de sa rationalité. En raison de l'histoire internationale récente de la philosophie, nous avons tendance à égaliser la notion de théorie à celle de théorie logique du premier ordre. Dans *Sens et philosophie du sens*, j'ai proposé une vision plus générale : une théorie est n'importe quel texte qui affiche en lui des lignes de solidarité, qui enveloppe une sorte de structure de cohérence propre.⁴

Dans le cas d'une théorie logique du premier ordre, les structures de cohérence propre associées sont les arbres exprimant les preuves formelles de la théorie. Ce qu'on appelle théorie correspondrait donc plutôt au texte ouvert de l'ensemble de ces preuves. On encore chaque preuve est un texte affichant la cohérence logique, se vérifiant dans les *branches* de la preuve, qui sont les lignes de solidarité de son texte.

³ Cf. Salanskis, J.-M., *Partages du sens*, Nanterre, Presses Universitaires de Paris Nanterre, 2014, p. 109-245.

⁴ Cf. *Sens et philosophie du sens*, *op. cit.*, p. 164-166.

Mais on peut et on doit voir aussi bien un sonnet comme une expression théorique : les règles du sonnet définissent des solidarités internes et des rapports obligatoires sanctionnant et configurant ces solidarités, les articulant aussi. Un texte juridique ou un texte philosophique ont leur manière de participer de cette dimension généralisée du théorique. Une théorie mathématique ou une théorie de la physique mathématique constituent d'autres sortes d'exemples, non superposables avec celui de théorie logique du premier ordre (penser, par exemple, à la théorie des espaces topologiques (*pointset topology*) s'individuant au sein de la théorie des ensembles, ou à la mécanique quantique élémentaire) : il est bien difficile à vrai dire, c'est une tâche épistémologique ardue et passionnante, de dire en quoi les théories sont des théories.

Selon ce que soutient *Sens et philosophie du sens*, une théorie donne son épaisseur à un sujet, permet de mettre en scène le destinataire d'un message nous ayant atteint comme sujet, ce qui est notre façon typique de donner au sens qui nous affecte son enveloppement, son épaisseur.⁵ Dans *Crépuscule du théorique ?*, j'ai essayé de mettre en évidence le rôle essentiel que tenait le théorique dans notre existence sociale contemporaine. En gros, je ramenait ce rôle à deux fonctions cardinales.⁶

1) D'une part, celle que je viens de dire, le mode théorique est la manière dont nous mettons en scène l'épaisseur et la promesse de sens des sujets. Lorsqu'un message nous atteint, nous projetons en amont de lui le sens d'un sujet, comprimé en lui même et venant s'exprimer auprès de nous. Plus généralement, une large partie de ce que nous vivons et comprenons comme la subjectivité des sujets est liée aux textes : tout texte, pour nous, déclenche l'enjeu d'une interprétation, et engage une cohérence (une théoricité) qui lui donne la valeur et le visage d'un sujet. Ces "sujets de texte" ne sont pas la même chose que les sujets d'existence, les entités humaines concrètes, mais ils leur sont liés : si un sujet d'existence se morcelle et se divise, ordinairement et selon les circonstances, en une pluralité de sujets de texte, il est aussi observable qu'un sujet d'existence peut intervenir pragmatiquement dans un texte, au moyen du marqueur du sujet de l'énonciation, pour diviser un sujet de texte (comme Kant intervenant au §26 de la première critique pour distinguer le sujet de texte de l'auteur de l'esthétique transcendantale et celui de l'auteur de la déduction transcendantale).⁷

2) D'autre part, notre intersubjectivité rationnelle est régulée par la norme du débat argumenté. C'est patent lorsqu'on prend en considération la joute politique : si déviants que puissent être les propos par rapport à la saine logique argumentative, ils ne cessent

5 Cf. *Sens et philosophie du sens*, op. cit., p. 179.

6 Cf. Salanskis, J.-M., *Crépuscule du théorique ?*, Paris, Encre marine, 2011, p. 125-132.

7 Cf. *Territoires du sens*, op. cit., p. 201-211.

jamais de se référer à elle comme leur tribunal. Mais cette norme exerce aussi son autorité dans tout le champ académique du savoir, ou, d'une autre manière, dans tout le champ juridique. À vrai dire, notre humanité collective n'est plus pensable sans cette norme, c'est-à-dire sans que chacun soit affecté et concerné par les formes de la logique des prédicats du premier ordre en substance. La philosophie analytique s'est employée à nous faire voir cela, dans une vaste série de textes célèbres (je citerai comme l'un d'eux l'ouvrage de Quine *Le mot et la chose*).

La forme du théorique (au sens large), et tout particulièrement dans sa version simple et centrale de la logique basique, s'est ainsi acquise une place centrale dans notre culture, elle correspond à l'évidence à un bien dont nous ne saurions nous défaire.

Ce que je tente d'expliquer dans *Crépuscule du théorique ?*, c'est que la forme du théorique est aussi un acteur essentiel de la splendeur impressionnante du développement scientifique. Depuis un peu plus d'un siècle, en effet, les sciences se sont engagées dans une aventure infinie et infiniment impressionnante : celle de leur réinvention permanente au gré de grands gestes théoriques, soumettant à chaque fois la raison explicative et la raison expérimentale à une nouvelle norme, explicitée ou dictée par une théorie. C'est constamment en se recueillant dans le tissage a priori d'une cohérence que l'esprit scientifique parvient à renouveler sa propre pensée au point de donner le vertige à celles et ceux qui essaient de suivre les avancées déconcertantes de la logique, de la mathématique, de la physique, de la linguistique, des sciences humaines et sociales, de l'informatique théorique, des sciences du vivant, etc.

Très souvent les mathématiques sont l'instrument de ces propositions théoriques, ce qui ne saurait nous surprendre parce qu'elles sont la doctrine universelle de toutes les formes de cohérence – et d'organisation selon des lignes de solidarité – du multiple. Mais certaines sciences estiment devoir recourir à des formes non-mathématiques du théorique, ou pré-mathématiques.

En tout cas, ce rôle du théorique dans l'explosion protéiforme de la couverture épistémique du monde lui donne un statut en plus parmi nous. Sans que nous comprenions jusqu'au bout pourquoi et comment il peut en aller ainsi, en effet, nous sentons que l'accomplissement scientifique est une part décisive et cruciale de l'idéalisme humain, à tel point que ce dernier mourrait si l'on ne continuait pas à cultiver la connaissance et le geste théorique.

Cette fundamentalité du théorique, tout à fait autre que la fundamentalité de l'éthique, reconnue par l'éthanalyse, possède en quelque sorte deux aspects, qui correspondent aux deux visages de la bénédiction du théorique. Nous les avons à vrai dire déjà pris en considération, l'un et l'autre : il y a le visage de la splendeur révolutionnaire du théorique, et il y a le visage de la facilitation compréhensive offerte par lui.

D'un côté, le théorique est le lieu où et depuis lequel on change tout, on réinvente, on refonde, et ce sans limite et sans trêve. Cela correspond à l'extraordinaire santé de l'intelligence scientifique, dont je parlais plus haut et que j'ai tenté de décrire, pour la faire admirer, dans *Crépuscule du théorique?* [8](#).⁸ De l'autre côté, il y a la manière humble et tout autant merveilleuse dont le théorique nous porte secours dans la clarification et la compréhension. Ce qui est étonnant dans l'exercice intellectuel, et dont chacun(e) de nous fait l'expérience quel que soit son niveau d'intervention, c'est que chaque petit pas de la clarification, de la compréhension, est un moment sublime. Et ces petits pas, nous les conquérons et les méritons par notre patience et notre rectitude : pour autant que nous prenons le temps de nous plier aux règles de formation et de construction, que nous examinons avec calme et exactitude le nouage des jugements, nous voyons soudain s'élever la lumière manifestant le véritable statut la véritable structure, le nerf de la preuve. C'est-à-dire que la norme du théorique nous porte secours dans chaque moment minuscule de la vie de notre intelligence.

En un sens, le lieu où tout cela est évident, le lieu où se rencontrent superlativement les deux bénédictions du théorique, c'est le lieu des mathématiques. Une longue tradition, depuis Platon, reconnaît la mathématique comme la figure par excellence du théorique, et envisage, d'ailleurs, la philosophie comme en dette sur elle. Si, maintenant, nous voulons une philosophie qui se fasse la complice des bénédictions du théorique, qui célèbre et encourage la bénédiction de la clarification et de la compréhension, c'est-à-dire qui milite pour la cause de l'intelligibilité partagée, il faut à l'évidence une juste évaluation des mathématiques : nous avons besoin d'une philosophie qui fasse écho, au plan qui est le sien, à la manière dont les mathématiques procurent les deux bénédictions.

Or, la philosophie a souvent pensé qu'elle pouvait faire cela en regardant les mathématiques comme continues avec son projet métaphysique. Il y a quelque chose de vrai dans cette vision : la métaphysique est inspirée par la mathématique. Son désir de dire des choses non triviales et intéressantes sur tout étant provient de l'expérience mathématique de la possibilité d'une vue universelle et classifiante de l'objet en son

8 Cf. *Crépuscule du théorique ?*, op. cit., p. 29-92.

illimitation. Mais la métaphysique, entrant dans ce désir, est obligée d'appauvrir la passion structurale de la mathématique. Elle s'intéresse par principe à la *chose* au-delà de l'*objet*, comme je l'ai formulé dans *Philosophie des mathématiques* : elle n'envisage pas seulement un objet calibré a priori comme satisfaisant aux formes logiques, un objet accommodé a priori au théorique logique, mais aussi ce qui existe pour nous comme thème mal individué, ne se laissant pas détacher nettement d'une étoffe, de notre conscience ou de notre langage.⁹ Par conséquent la métaphysique délaisse la luxuriance de l'objet accommodé au théorique, avec sa diversité structurale et son interconnexion mystérieuse toujours à dire et à exposer. Si elle est une bonne métaphysique, elle devient discours embarrassé sur ses droits et ses limites, ayant à surmonter la déficit de présentation ou la relativité à la présentation de ce dont elle traite : métaphysique en proie au souci transcendantal. En tout cas la métaphysique désire trop grand et trop large pour coïncider avec le lieu du pouvoir surabondant de la clarté.

Si nous voulons célébrer les bénédictions de la clarté, de l'intelligibilité et de la compréhension, nous ne pouvons donc pas le faire dans une philosophie s'égalisant à une métaphysique et fantasmant cette dernière comme mathématique.

Il y a dans la philosophie contemporaine une autre proposition, vis-à-vis du présent enjeu, qu'il faudrait peut-être appeler une contre-proposition : sa manière de relever le défi de la clarté, de l'intelligibilité et de la compréhension est proprement paradoxale, en ce qu'elle passe entièrement par le moment négatif. J'ai déjà évoqué ce courant ou cette tendance, dans laquelle on peut regrouper des pensées profondément différentes les unes des autres : je veux parler à vrai dire de la "philosophie de l'altérité". Il s'agit d'entreprises appartenant encore à l'horizon métaphysique, bien que cela puisse être de manière récalcitrante et distante : leur tenant majeur est que l'altérité est réprimée et négligée dans le portrait que nous nous faisons de l'être. Nous croyons et voulons trop qu'un chat soit un chat, alors que la désidentification de soi est le véritable axiome ontologique. Notre métaphysique parménidienne spontanée passe à côté du devenir, décalant constamment de soi toute entité, et de l'irréductible. Il y a plus de choses sur la terre et dans le ciel que n'en a rêvées notre philosophie. Nous devrions compter avec ce qui se refuse à toute thématization stable, à toute saisie appropriée appropriante : envisager un *X* transcendantal "au-delà" dont la dénomination la plus explicite et convaincante est "tout autre" ou "absolument autre". Avec une métaphysique faisant droit à une telle instance, on peut remédier à l'impérialisme rationnel, et, en ce sens, obtenir enfin des discours respectueux de ce dont ils parlent, donnant accès à ce qui en eux n'est pas positif ou stable.

9 Cf. Salanskis, J.-M., *Philosophie des mathématiques*, Paris, Vrin, 2008, p. 7-34.

Par sa modestie d'un côté, son héroïsme de l'impossible de l'autre côté, cette philosophie de l'altérité prétend nous faire entrer dans une compréhension plus vraie, prétend remédier à un ensemble de travestissements fondamentaux et permanents qui obscurcissent la prétendue lumière des discours couvrant le réel. Je pense que, en fin de compte, et malgré l'agressivité extraordinaire dont les philosophes de l'altérité font montre envers lui, Hegel est le père de ces philosophies (ou le second père, parce qu'il faudrait évidemment nommer aussi Héraclite).

Et il est de fait que le discours hégélien dispense à beaucoup d'égards de l'intelligibilité. Pour toute une génération d'intellectuels, au moins en France, placer les choses dans leur intelligibilité optimale voulait dire les exposer dans le contexte de la généalogie hégélienne pertinente sous-jacente : une telle exposition était supposée ne rien perdre de leur articulation théorique, tout en mettant en lumière la structure d'altération et de devenir productrice de telles configurations, et en faisant comprendre ces dernières par leur généalogie. Il faut comprendre selon le négatif du développement pour comprendre vraiment.

Derrida, à mon sens, a repris le flambeau à sa façon. Lui aussi, dans ses inlassables et déroutantes lectures re-parcourant les élaborations de pensée de la littérature, des sciences humaines et de la philosophie, apporte une sorte singulière de clarté. Souvent, en lisant sa façon de recevoir et travailler une notion freudienne ou une notion kantienne, ou la pensée de Saussure ou celle de Levi-Strauss, nous avons l'impression de comprendre plus. Cette fois, c'est parce que nous comprenons les choses par leur auto-réfutation, par leur décrochage nécessaire d'avec elles-mêmes, par le réseau d'apories qui se tient en amont d'elles. Par l'altérité en somme, tissant sa toile autour de toute donnée et la faisant sombrer dans la non-donation. Mettant en lumière et en œuvre ce décrochage ou ce raté fondamental, Derrida ne le relève pas dans la forme temporelle universelle du devenir, encore moins en liant celle-ci à l'horizon d'une convergence. Il laisse le champ de mines d'une articulation désarticulée, en dissémination : tel est le "contexte" cadre ultime et défigurant des présentations pour la nouvelle philosophie de l'altérité.

Chez Hegel comme chez Derrida, néanmoins, nous recevons à la fois de la clarté et de l'obscurité. À la fois de l'intelligibilité et de l'impasse. L'un comme l'autre, finalement, nous enrôle dans une complexité et un détour que nous ne parvenons pas à épouser dans le simple mouvement de l'intelligibilité. Nous restons bloqués devant un paragraphe de Hegel qui conjugue exagérément les divers opérateurs de la dialectique,

au point de faire disparaître la perception de ce dont cela parle et de ce que cela dit. La prose derridienne nous glisse entre les mains, et nous ne sommes plus certains que la digression qu'elle s'autorise – à partir de telle acception de tel mot ou de telle coordonnées contextuelle – nous maintient au cœur du propos, participe du dévoilement d'un contenu de pensée. Nous parions que ces effets d'opacité sont seulement techniques, comme un passage de mathématiques dont nous voyons d'emblée qu'il est difficile à suivre "à l'œil" et requiert de nous une feuille de papier et un stylo, nous permettant d'écrire les objets et conduire les calculs. Mais nous n'en sommes pas sûrs : il se peut aussi que l'auteur ait sacrifié au principe de l'altérité que sa prose met en vedette, et qu'il ait dû pour cette raison détraquer l'économie de l'explicitation. Ni la métaphysique, ni la philosophie de l'altérité ne sont les bonnes façons de disposer d'une philosophie servante de la clarté.

J'ajoute que la voie analytique suivie depuis plus d'un siècle par nombre d'universitaires n'est pas non plus une garantie en l'espèce. En principe, elle oblige ses adeptes à mettre à plat ce dont il s'agit en le liant indéchirablement aux arguments qu'on peut donner en faveur ou contre. Malheureusement, il en résulte une survalorisation des arguments : n'importe quelle ruse logique introduisant de l'embaras est supposée pertinente et intéressante. Il en résulte des articles qui débattent d'un bout à l'autre avec des objections dont on ne comprend pas la portée. On arrive ainsi, souvent, à des conclusions surchargées de clauses pour éviter les contre-exemples, devenues pour ce motif largement inintelligibles. L'école analytique, bien souvent, perd complètement de vue l'impératif de simplicité. Plus essentiellement, elle ignore le fait que ce que l'on veut dire et ce que l'on vise doit être dit : l'explicitation par une démarche de sa propre opération et du contexte dans lequel celle-ci prend sens est une part importante du sens de ce qui est dit et fait, et donc doit être communiqué dans un texte philosophique. C'est aussi important que les définitions et la mise à jour de la forme logique.

Sans doute n'y a-t-il pas de solution définitive au problème que nous discutons depuis quelques paragraphes. Tenir bon sur l'exigence de "responsabilité clarifiante", pour un propos philosophique, ne saurait se résumer à des recettes faciles. Ne serait-ce que parce que l'enquête philosophique doit aussi se laisser menacer parce qu'elle est susceptible de la déstabiliser : prendre en considération non seulement l'objection difficile, mais le lieu dans la proximité duquel ce qu'on dit risque de se dissoudre et perdre sa pertinence. De telles exigences sont en dernière analyse ce qui a légitimement motivé la philosophie de l'altérité : il faudrait seulement savoir prendre en compte les menaces non anticipables sans vendre son discours à un rituel écran de fumée. Y a-t-il une ou un de nous qui soit sûr de satisfaire à une telle demande ?

Pour ce qui est de la philosophie que je défends, l'éthanalyse, je voudrais pour finir dire comment à mes yeux – mais je me sens, à l'instar de tous les autres, infiniment faillible – elle honore la volonté d'intelligibilité et s'efforce de produire clarté et compréhensibilité.

On peut ici distinguer plusieurs niveaux. Premièrement, l'éthanalyse est elle-même une discipline descriptive. Elle s'attache à établir les sémances associées aux divers ethoses déterminés par les sollicitants. Chaque sémance est supposée objective, bien qu'elle ne soit pas envisagée comme morceau de la nature tombant sous la compétence d'un aspect quelconque de la science : ni la physique ni la sociologie ne peuvent dégager pour nous les sémances comme résultats d'une investigation empirique, éventuellement organisée par un appareil théorique. Les sémances ne valent pour nous qu'en tant que nous nous y reconnaissons, c'est-à-dire en tant que nous lisons en elles ce que n'importe quel adepte regarde comme exigé par l'enjeu. On en est réduit, pour déterminer les sémances, à se fier à l'introspection et à l'empathie déontique, ainsi que je l'ai dit plus haut, mais cela n'empêche pas qu'il s'agit de saisir une objectivité : une liste qui définit la tâche pour chacun(e). La table mosaïque symbolise bien une telle objectivité. Une sémance peut être contestée par un adepte qui n'entend pas telle ou telle injonction comme faisant partie de l'affaire, ou qui ressent une injonction absente comme devant être introduite. L'idée de l'éthanalyse est en tout cas qu'un consensus peut et doit être trouvé en la manière : sinon, il n'y aurait pas partage de sens. La recherche des sémances est donc un cas de recherche de la vérité. Pour qu'elle puisse avoir lieu dans des conditions favorables, il faut à l'évidence que les injonctions proposées pour la sémance soient directement comprises par chaque adepte. Si quelque obstacle d'obscurité perturbait cette compréhension, on ne pourrait plus juger si la sémance est juste, ce qui veut dire, à nouveau, qu'il n'y aurait pas partage de sens. L'enquête éthanalytique est motivée par l'intuition d'un partage de sens, et elle s'ordonne en conséquence comme recherche d'une sémance juste, d'une sémance vraie par rapport à l'ethos.

Deuxièmement, nous l'avons vu, l'éthanalyse prend en considération l'ethos de la vérité : elle entend le mot *vérité* comme n'ayant pas de contenu extensionnel, comme faisant plutôt retentir une exigence, un enjeu. Dans mon ouvrage de 2014, ainsi que je le rappelais plus haut, je formule six injonctions composant à mes yeux la sémance de la vérité, et je tente de montrer que l'épistémologie locale de quelques sciences fondamentales consiste dans une accommodation de ces injonctions à la situation particulière de la science considérée (je prends en considération, successivement, la

logique, la mathématique, la physique et l'herméneutique).¹⁰ Ce que j'ai dit plus haut sur le théorique montre que ce dernier est par excellence l'instrument de la recherche de la vérité, en liaison avec son institutionnalisation majeure dans la science. Donc l'éthanalyse salue et célèbre la grande entreprise de la rationalité clarifiante et déterminante, elle travaille à la mettre en scène dans sa grandeur et son infinité.

Mais il y a un troisième niveau à signaler. Certes, et c'est de là que je suis parti, dans cet article encore, l'éthanalyse repose sur une compréhension du sens qui ne privilégie pas la fonction référentielle-intentionnelle. En regardant le sens du point de vue de l'adresse, je tourne le dos à la façon classique de l'envisager comme mode de présentation des objets. L'ordre du sens, pour la vue lévinassienne qui est la mienne, est finalement en dette sur l'intrigue éthique, dont il tient la faculté d'entendre les demandes comme telles.

Néanmoins, il faut à mon sens reconnaître une autre dette. Une dette par le haut s'ajoutant à la dette par le bas. Ce que j'appelle la dette par le bas, c'est la dette de l'ordre du sens envers l'intrigue éthique, évoquée à l'instant : "par le bas" correspond ici pour moi simplement à l'idée de fondement. L'intrigue éthique est en position fondationnelle par rapport à l'ordre du sens : le sens ne fait sens que dans un cercle où la demande atteint et appelle une réponse honorant le demandé.

Mais d'une seconde manière, le sens "veut" son développement dans la complexité d'un espace collectif partagé (passant par les rouages et les axes du langage, notamment). On ne saurait soustraire au sens sa destination de complexité dans une culture. Dans *Sens et philosophie du sens* une section tentait de définir les modalités générales et les coordonnées de ce devenir complexe du sens : étaient identifiés à cet égard d'un côté le passage par la forme théorique, de l'autre côté l'intervention d'un *corps idéal* accomplissant les gestes de la pratique mathématique.¹¹ L'ordre du sens est aussi en dette sur le futur qu'il est impossible de ne pas lui accorder, de ne pas vouloir pour lui.

De ce point de vue, les fonctions associées au théorique – les formes textuelles du théorique et l'agent théoricien qu'est le corps idéal – jouent un rôle essentiel. Nous savons bien, depuis des siècles, que la garde, l'approfondissement et la rénovation permanente des sens partagés, l'enrichissement indéfini de la culture, passent par ces fonctions, qui elles-mêmes ne sont pas autre chose que les voies constantes de la transmission clarifiante des intelligibilités acquises. Le jeu du théorique ne fait rien

10

Cf. *Partages du sens*, op. cit., p. 147-226.

11 Cf. *Sens et philosophie du sens*, op. cit., p. 164-183.

d'autre que laisser agir, localement et globalement, la clarification et l'auto-organisation structurale du sens, en y investissant toute notre capacité d'agent des idéalités.

L'éthanalyse comme orientation philosophique reconnaît donc la dette de l'ordre du sens sur le jeu du théorique, et se propose comme une vue générale sur le sens non impérialiste, ouverte par définition sur les versions locales, sur les divers ethos avec leurs sémances, tout en payant tribu à la forme collective-théorique, procurant à nos vectorisations leur archive et leur infinitisation, qu'il ne saurait être question de leur refuser.

Références

- Salanskis, J.-M., Philosophie des mathématiques, Paris, Vrin, 2008
Salanskis, J.-M., Sens et philosophie du sens, Paris, Desclée de Brouwer, 2001
Salanskis, J.-M., Territoires du sens, Paris, Vrin, 2007
Salanskis, J.-M., Partages du sens, Nanterre, Presses Universitaires de Paris Nanterre, 2014
Salanskis, J.-M., Crépuscule du théorique ?, Paris, Encre marine, 2011

Recebido em abril de 2020
Aceito em maio de 2020