

HISTOIRE, CONCEPT ET VERITE

En dépit de l'interprétation hégélienne, ou peut-être en raison même de l'écho extraordinaire qu'elle a trouvé, cela reste un problème majeur de la philosophie contemporaine, le motif d'un débat parmi les plus aigus et parmi les plus constants, que de savoir s'il est nécessaire, possible et souhaitable de reconnaître une dimension essentiellement temporelle au concept, rejaillissant sur la "tâche de vérité" dont il paraît normal de supposer qu'elle revient aux sciences.

D'un côté, cela ne semble pas, de prime abord, faire injure aux œuvres scientifiques que de remarquer qu'elles se sédimentent dans une histoire, et que nous avons tout à gagner à établir au minimum le journal détaillé de cette sédimentation. « Nulle ignorance n'est utile », affirmait l'un de nos prophètes français de la rationalité laïque et républicaine : ce slogan paraît tout spécialement bien venu s'agissant de l'histoire des sciences. Tant il semble évident, toujours à première vue, qu'il y a un pur bénéfice intellectuel, fort et incontestable, à savoir quelles idées régnaient dans telle science à tel moment, à déterminer où tel esprit appelé à les révolutionner a pris l'inspiration pour introduire les changements que nous lui devons, quelles étapes et quelles difficultés il a rencontrés avant de parvenir à affirmer sa doctrine nouvelle, et quels ont été, enfin, les épisodes de réception, de reformulation au travers desquels le dogme différent s'est transmis et imposé.

La prise en vue d'une historicité qui est à la fois celle du concept et de la vérité, permettant de rapporter comment à chaque fois une vérité autre mettant en jeu d'autres concepts vient au jour, semble donc d'abord requise pour la plus grande gloire de la science et de son enseignement : le récit de l'aventure du concept et de la vérité scientifique en est la célébration naturelle. Plus encore, ce récit paraît ajouter de l'intelligibilité à cette vérité. Il est en effet l'occasion d'une réexposition des contenus de science montrant ceux-ci sous une lumière accrue, les complétant de la motivation de chaque élément dans le processus global de l'affirmation polémique de la pensée nouvelle. L'expérience de n'importe quel lettré est là, tout simplement, pour témoigner qu'après avoir entendu un exposé sur l'introduction du concept de champ en physique ou sur l'introduction du concept de faisceau en mathématiques, on a le sentiment de mieux voir et de mieux savoir, on éprouve un progrès qui s'accomplit dans l'ordre même de la rationalité concernée.

Mais l'assertion philosophique générale d'un tel gain peut-elle être innocente ? Si l'on connaît mieux une vérité, si l'on s'approprie mieux des concepts lorsqu'on appréhende l'une et les autres dans l'horizon d'une provenance, immédiatement ouverte sur un déclin au profit de vérités et de concepts supérieurs, cela ne signifie-t-il pas que vérités et concepts ont quelque chose d'intrinsèquement temporels ? Que la représentation de l'administration de la vérité comme émanant d'un arrangement discursif faisant fond sur des ressources linguistiques soustraites à l'histoire dans leur synchronie, et comme s'attribuant à une forme, structure ou entité non évanescence – éternelle, perdurante ou stable –, que cette représentation, donc, est intrinsèquement fautive. La réalité comme la pensée – conclura-t-on – sont temporelles, et plus exactement elles le sont d'une manière qui atteint le cœur de l'identité de tout ce qui est en cause dans la science. Le sens conceptuel lui-même enveloppe une diachronie, une narration, un devenir. Le réel dans sa position la plus intime est déposition, fuite suivant

le temps. L'adéquation de la vérité doit se comprendre en termes de la conjugaison des rythmes de la pensée-langage et de l'être.

Par conséquent ce qui semblait une voie d'illustration par excellence de la clarté triomphante de la révélation du vrai dans la science, dès qu'on en assume la systématisation philosophique, conduit à une figure bien connue de l'histoire de la philosophie : celle de l'héraclitisme. Et il en résulte la menace de la dissolution de toute affirmation rationnelle. L'historicisation radicalement assumée dévoilerait en effet une mouvance de tous les termes de l'affaire rationnelle dans le contexte de laquelle rien ne peut plus être posé comme acquis, rien ne peut plus être décrit comme accumulation intellectuelle.

Encore une fois, l'affaire n'est pas neuve, Platon déjà rencontre – par exemple dans *Théétète* ou dans *Cratyle* – ce piège de l'héraclitisme, qui s'impose au nom de l'indubitabilité du *panta rei*, mais qui paraît détruire l'édifice rationnel dès qu'on lui a ouvert la porte.

Dans cet article, on voudrait méditer sur cette difficulté en l'abordant à partir de ses formulations contemporaines, qui dépendent fortement des cadres philosophiques disponibles pour penser la rationalité scientifique. La philosophie contemporaine, de ce point de vue, reste profondément marquée, plus que certains ne le voient et ne le croient aujourd'hui, par le point de vue critique et transcendantal systématisé par Kant à la fin du dix-huitième siècle. Cette vision cohérente et légitimante de la science peut être considérée comme ayant engendré, au vingtième siècle, deux continuations fortement divergentes : celle de la phénoménologie – qui entendait d'abord, telle que Husserl l'établissait, conserver pour l'essentiel l'acquis du criticisme kantien, et notamment la figure du transcendantal – et celle de la philosophie analytique, qui, dès Frege, se montre profondément tentée par une restauration du réalisme, ayant en vue par dessus tout l'objectivité de la vérité scientifique.

La question philosophique de l'historicité de la vérité et du concept s'est donc posée, du côté post-transcendantal, comme question de l'historicisation du transcendantal, et du côté de l'objectivisme analytique, comme question de l'incommensurabilité des théories ou paradigmes successifs.

Je voudrais essayer, dans la discussion qui vient, pour commencer, de déterminer si vraiment, dans le cadre de chacune de ces orientations, la thèse "héraclitienne" du caractère intrinsèquement temporel du concept et de la vérité possède la force de renverser le dispositif rationnel élu pour justifier la science dans sa démarche fondamentale. Mais je voudrais aussi, au-delà de ce niveau de discussion, dont je reconnais qu'il reste essentiel, envisager les formes contemporaines de cette thèse héraclitienne et leurs conséquences dans un champ plus large que l'épistémologie au sens strict, qu'il faudrait plutôt baptiser celui de la *réflexion des sciences*.

Après un tel préambule, j'aborde mon premier point, celui de l'historicisation du transcendantal.

L'historicisation du transcendantal

Du point de vue de qui veut prendre au sérieux la puissance historique qui se manifeste constamment par la modification du langage, des concepts, des vérités dans les sciences, le transcendantal apparaît immédiatement comme la résistance qu'il faut faire céder. On comprend en effet que la doctrine kantienne, par exemple, enseigne que les variations historiques observables ne cessent pas de s'inscrire dans une forme invariante. Qu'elle assigne une limite à la transformation historique des sciences, en affirmant, ainsi, que la physique décrira toujours le mouvement des choses comme trajectoire dans un espace euclidien, que le temps et l'espace interviendront toujours

comme variétés linéaires supplémentaires, ou encore que les catégories de substance et de causalité sont toujours appelées à intervenir dans l'explication physique de la réalité.

La pensée du transcendantal, donc, concéderait à la science une dynamique : celle décrite dans l'appendice à la « dialectique transcendantale »¹, et qui correspond à l'effort pour unifier et systématiser l'articulation d'entendement de l'expérience, en se laissant guider par les *foci imaginarii* indiqués par les idées de la raison, et en organisant de façon toujours plus universelle et synthétique le système des lois empiriques. Mais elle “bloquerait” par avance toute mutation profonde du dispositif théorique et conceptuel. Une philosophie sensible aux “révolutions” dont la science est capable doit donc débouter la prétention de la philosophie transcendantale. Il lui faudra critiquer le motif même de l'*a priori* : si une couche de l'*a priori* intervient de façon pertinente dans les sciences, alors la conception transcendantale est justifiée et l'histoire bloquée, juge-t-on.

Le problème est que dans le contexte que j'évoque, le renversement de l'*a priori* est souhaité sans que soit porté atteinte, en même temps, à la “révolution copernicienne” kantienne, qui décrète la relativité de l'objet de la science au sujet de la science. La philosophie hégélienne, à l'évidence, est ici le prototype des stratégies à la fois conservatrices et destructrices à l'égard du kantisme qui sont venues par la suite. Elle veut bien, avec Kant, que l'antériorité radicale, réaliste, empiriste de l'objet soit dénoncée comme illusion : ou plutôt reconnue comme moment de l'aventure du concept. Mais elle refuse que la figure du transcendantal ou de l'*a priori* démente la négativité infinie du concept et l'enfermant dans des formes privilégiées définitives.

L'idée d'une historicisation du transcendantal apparaît alors comme la seule issue à ce dilemme : on pose et reconnaît le transcendantal pour destituer l'objet de son antériorité autoritaire ; puis on dépose le souverain qu'on vient de couronner en le soumettant à la dérive historique. Alberto Gualandi et Emmanuel Barot, dans leur travail de thèse², ont bien montré je crois, l'un et l'autre en prenant en compte le rôle essentiel qui fut celui de Bachelard, comment cette stratégie fut celle de toute une épistémologie française pour le premier, comment elle est et demeure celle de la plupart des approches “dialectiques” en Europe au vingtième siècle pour le second – le terme *dialectique* désignant plutôt pour celles-ci l'opérateur mystérieux de l'historicisation du transcendantal que la logique de la contradiction –.

Je voudrais, comme annoncé, réfléchir sur cette idée de l'historicisation du transcendantal pour évaluer si elle enveloppe vraiment un héraclitéisme, si elle fait réellement entrer le temps dans l'essence du concept et de la vérité.

Pour en discuter, nous devons essayer de comprendre l'idée de l'historicisation du transcendantal, ce qui n'est pas si aisé. Il ne me paraît pas sûr que l'expression ait jamais signifié beaucoup plus que l'indication d'un programme. Si l'on tente pourtant de lui donner le contenu qui semble devoir lui revenir, on arrive à peu près à ce qui suit (et qui reprend notre première plongée dans le problème, à l'issue de laquelle nous avons introduit et nommé l'historicisation en cause).

On maintient, donc, que l'objet à connaître n'est pas un immédiat substantiel : sa représentation théorique comme le désigné d'une constante logique, en attente de son insertion dans une phrase atomique du type $R(t_1, \dots, t_n)$ sue vraie par expérience, n'est pas satisfaisante et acceptable. L'objet dont s'occupe toute connaissance, y compris la connaissance scientifique, est plutôt le corrélat d'une perspective et le vis-à-vis d'une

¹. Cf. Kant, E., 1781-1787, *Critique de la raison pure*, III [426-461], A 642-704, B 670-732, trad. franç. A. Delamare et F. Marty à partir de J. Barni, in *Emmanuel Kant Œuvres philosophiques volume I*, 1980, Paris, Gallimard, La Pléiade, pp. 1246-1291.

². Cf. Gualandi, A., 1998, *Le problème de la vérité scientifique dans la philosophie française contemporaine. La rupture et l'événement*, Paris, L'Harmattan ; et Barot, E., *L'aventure mathématique de la dialectique depuis Hegel*, thèse de doctorat de l'Université de Nanterre, Novembre 2004.

pratique. Cette perspective, cette pratique ont une texture et une épaisseur à la fois naturelle et culturelle. Elles sont déterminées dans leur contenu par cette double “charge” : si par exemple, la spatialité appartient à ce en termes de quoi nous abordons et synthétisons l’objet, cette spatialité “dépend” à la fois des possibilités psychologiques et neurophysiologiques susceptibles d’être dégagées par la connaissance cognitive comme attachées à notre biologie, et des déterminations culturelles de niveaux multiples qui affectent, dans l’ordre propre des représentations, ce qui peut être une représentation partagée de l’espace. Ce qu’on appellera *transcendental* sera donc l’ensemble des contraintes conceptuelles et représentationnelles qui pèsent sur la mise en perspective et la pratique de l’objet, et qui, comme telles, contribuent à sa “position” dans un réseau de signification appelé à être celui de la science. Ce transcendental, “à un moment donné”, filtre réellement ce qui peut être envisagé comme objet. Le travail de régression à partir des sciences vers les conditions de leur mise en œuvre indiqué par Kant comme la méthodologie transcendantale dans les *Prolégomènes à toute métaphysique future* est un travail nécessairement historique et empirique, qui ne saurait dégager, y compris lorsqu’il se met en quête de conditions logiques et mathématiques, autre chose que des figures de régulation contingentes et provisoires.

Dans ce résumé, on voit que l’historicisation du transcendental apparaît comme lié à l’acceptation des deux relativisations “externalistes” de la science que sont le regard cognitif et le regard dit des “*science studies*” : relativisations que Michel Foucault avait mises en exergue comme évolutions nécessaires de la conception de la connaissance, dans une *épistèmè* faisant droit à la forme de la représentation³. D’ailleurs, l’*a priori* historique de Foucault – toujours dans *Les mots et les choses* – est une réalisation philosophique susceptible d’être invoquée de l’historicisation du transcendental.

Notre problème est de savoir si cette historicisation a fait entrer le temps dans la teneur intrinsèque du concept et de la vérité. Ce problème est très proche de celui connu comme problème du relativisme. Frege a souhaité se séparer de la vision kantienne de la science, en grande partie, si je comprends bien, parce qu’il y voyait l’acceptation implicite du relativisme : si l’objet ne me dicte pas sa loi, si c’est moi qui le pose à travers une forme ou une règle représentationnelle, alors, ma science m’apparaît-elle pas, au choix 1) comme science *de* mon dispositif représentationnel plutôt que comme science de tel ou tel objet ; ou 2) comme science totalement relative au dispositif représentationnel plutôt que d’être la conséquence-reflet de l’objet ?

Essayons, pour avancer, de comprendre les difficultés internes à la conception du transcendental historicisé. J’en vois au moins deux, dont le repérage me semble aller de soi.

1) Lorsque le transcendental est décrit en termes de ses soubassements factuels (biologiques ou historiques), il paraît perdre sa valeur fondationnelle. Selon l’idée qui fut celle de Kant, si je nomme une condition conceptuelle ou intuitive *a priori* de la connaissance (la notion de cause ou l’espace) je nomme quelque chose par quoi le savoir doit passer pour avoir sa chance d’être savoir valide à mes yeux (aux yeux du sujet transcendental, aux yeux de n’importe qui). Mais lorsque je décris les “contenus transcendantsaux” en termes d’un sous-sol positif, je perds de vue cette valeur. Ce n’est pas de ce que telles ou telles conditions me sont “naturelles” (au vu de mon corps et de son fonctionnement) ou “culturelles” (au vu du système de représentations qui est mon contexte) que je conclus ou comprends qu’elles sont incontournables pour la validité, au sens du transcendental.

2) De manière liée à ce premier point, et à certains égards équi-signifiante avec lui, la détection des dispositions factuelles en lesquelles s’exprime le transcendental

³. Cf. Foucault M., 1966, *Les mots et les choses*, Paris, 1966, Gallimard, p. 330.

comme résultat “historique” passe par certains discours scientifiques positifs (ceux de la biologie, de l’histoire, de l’économie, de la sociologie), vis-à-vis desquels la question des fondements paraît devoir être évacuée, cependant qu’on se sert d’eux pour réfuter les éléments fondationnels allégués dans la démarche transcendantale. On a l’impression qu’il faut un savoir absolu de ces disciplines pour pouvoir procéder à l’assertion de la relativité biologique et historique du transcendantal de l’unique discipline que l’on examine sous l’angle transcendantal.

Mais ce que je viens de dire semble mener à la conclusion, d’une trop remarquable simplicité, selon laquelle toute historicisation – ou plus généralement toute relativisation – du transcendantal est plus véritablement négation du transcendantal. Or, je ne souhaite pas une telle conclusion, du moins si elle voulait dire que nous ne devons pas enregistrer et comprendre le glissement de fait des éléments transcendantsaux dans la physique contemporaine : la description qui me semble la meilleure de ce qui se passe depuis le début du vingtième siècle (avec les théories de relativités et la physique quantique) est bien celle d’une série de mutations affectant la physique au niveau du transcendantal.

Le problème est que pour dire cela de façon intelligible et plausible, il faut ne pas ruiner le transcendantal dans et par la description de son mouvement, comme cela se produit usuellement. Essayons de comprendre où réside la difficulté, et, peut-être, une subreption courante.

Une remarque que l’on peut prendre comme point de départ est que, par exemple, la vérité ne peut jamais être historicisée *dans sa diction*. Je peux dire que la vérité sur le référentiel géométrique imputé par la physique au monde varie dans l’histoire (il était un espace euclidien \mathbf{R}^3 , il est devenu une variété différentiable dotée de la métrique de Minkowski). Mais je ne peux pas affirmer que ce référentiel est aujourd’hui un espace de Hilbert en incluant dans cette assertion le doute historique. Je ne peux d’ailleurs dire le changement que dans un énoncé comme « le référentiel était un espace euclidien \mathbf{R}^3 , il est devenu une variété différentiable dotée de la métrique de Minkowski » qui jette sur la table sa prétention à la vérité sans aucune relativisation, notamment historique.

La déclaration de vérité est par essence absolue, non relativisée, elle ne se voit relativisée que du dehors et par une autre déclaration de vérité absolue : telle est la remarque “grammaticale” par laquelle nous devons commencer.

Mais il faut immédiatement “généraliser” cette remarque : c’est tout le dispositif épistémique qui porte la marque d’un tel absolu. Je ne peux pas, de même, user d’un concept en laissant jouer en lui sa redéfinition historique tendancielle. Quand je me sers du concept de masse dans le cadre pré-einsteinien, le fait que ce concept puisse entrer dans un certain recouvrement avec celui d’énergie ne s’intègre pas au concept en question comme une mouvance qui le travaillerait déjà : et cela, même si la reconstruction épistémologique la plus intelligente montrera les “traductions” vers l’idiome ultérieur comme en un certain sens pré-tracées dans l’exercice newtonien. Cette reconstruction ne fera que manifester les pouvoirs “absolus” d’un autre dispositif conceptuel. L’usage de concepts dans un dispositif de connaissance force, au plan d’un droit incontournable, la présupposition de la “fixité” *a priori* des facultés de subsomption ou de recognition associées au concept. S’il n’en allait pas ainsi, je me servais de concepts en incluant dans cet usage la pensée qu’ils ne “confèrent” aucune information sur les objets auxquels ils sont attribués.

A quoi, bien sûr, le “pragmatisme” peut toujours objecter qu’une telle conception faible du concept a cours entre nous, qu’elle est même peut-être la conception implicite qui régit nos échanges : nous usons du mot *table* sans nous soucier de la disponibilité d’un critère parfait de la subsomption des tables, et même en espérant toujours pouvoir modifier un tel critère au vu d’un cas qui appelle à sa modification. Mais justement, cet usage de la pensée, cette forme de vie avec et dans le langage, dont Wittgenstein et

d'autres ont eu raison de faire le portrait, est ce dont l'usage scientifique, l'usage en vue de la connaissance indiscutable, veulent se séparer. Au projet de la science s'associe en effet la volonté de produire un nouveau corps de jugements, vrais d'une vérité contresignée par la méthode, faisant usage de concepts ayant subi une "rigidification" de principe : dans le cas exemplaire, cette rigidification passe par la transposition mathématique, on décide de lire l'expérience au moyen de concepts qui ne se laissent pas remettre en cause par les cas, qui les anticipent tous avec rigueur, et qui sont les concepts mathématiques.

Or c'est de là que procède la dimension transcendantale des sciences. Toute science décrit le monde en termes d'une anticipation du monde, introduit dans le monde des concepts liés à cette anticipation et qui n'entrent plus dans les renégociations, fluctuations et déplacements caractéristiques de l'expérience ordinaire. Ce qui s'appelle transcendantal chez Kant est tout ce qui a trait à cette anticipation, tout ce qui y participe à un niveau ou à un autre : pour lui, des formes de présentation des phénomènes (l'espace et le temps), des formes de jugements donnant lieu à des concepts *a priori* (les catégories), et des principes résultant de l'implication et l'application *a priori* des seconds dans les premières, en substance. Kant essaie de fixer dans un langage général la manière dont se structure la "revendication transcendantale" qui est celle de toute théorie scientifique. Chaque théorie scientifique, si elle participe vraiment de l'entreprise scientifique, ne décrit pas le monde à partir des mots et discours toujours déjà engagés dans l'interaction-négociation homme/monde, mais à partir de décrets, de mots et phrases rigidifiés définissant une attente. Kant a voulu, réagissant à la splendeur de la science newtonienne, "formaliser" toute attente scientifique du monde. Son système est remarquablement réussi, il nous permet à beaucoup d'égards de comprendre et envisager comme scientifiques les propositions théoriques venues par la suite : celles-ci confirment dans une large mesure le schéma général, bien qu'elles y aient introduit, parfois, des distorsions significatives et intéressantes pour elles-mêmes. Le système kantien nous permet de décrire ces distorsions, et de saisir la génialité des nouvelles théories, à l'inverse des visions de la science qui en ignorent la structure transcendantale générale. Mais même si nous n'avions pas le dictionnaire ou le repérage kantien, nous aurions à reconnaître dans chaque théorie scientifique le geste instituant une anticipation du monde : donnant sens, en particulier, à ce qui s'appelle extraire une information du monde (faire une mesure) ou introduire un objet mathématique dans le monde (préparer un système).

Que signifie alors faire l'histoire du transcendantal ? C'est raconter la façon dont un habillage théorique donné (lié à des instruments mathématiques donnés) de la revendication transcendantale perd son autorité, pour laisser la place à un nouvel habillage : c'est faire l'histoire de ce que Kuhn appelle les révolutions scientifiques, en somme. De fait, les descriptions scientifiques du monde ne sont pas "laissées en paix" par le monde. Les événements que l'on rencontre armé de ces descriptions, les événements que l'on introduit dans le monde au nom de ces descriptions, donnent lieu à des épisodes à l'issue desquels ce n'est pas le bon objet mathématique que l'on récupère à partir de l'événement issu de l'événement recueilli ou introduit : pas celui que la théorie prédit. Dans ce genre de situation, la science est susceptible d'essayer de faire comme le sens commun, c'est-à-dire de négocier. De trouver des raisons de penser que quelque chose de la procédure n'a pas été correctement accompli, ou de supposer l'intervention de facteurs non pris en compte dans l'analyse du système mais y intervenant en droit. La négociation n'a pas la même forme qu'au niveau du sens commun, précisément parce que le langage a été rigidifié, en sorte que l'on ne peut pas simplement dire que le concept de seconde ou de joule doit être modifié, ou que la notion de trajectoire ou celle de masse peuvent être réinterprétées. Elle n'est possible que suivant de nouvelles voies, qui me semblent, en gros, se réduire aux deux que j'ai

mentionnées (suspecter la qualité des enregistrements, ou reconsidérer la définition du “système physique”) : des voies en quelque sorte “pragmatiques”, remontant à la détermination de la situation physique elle-même tout en reconnaissant implicitement la rigidité du cadre théorique (“transcendental”). Mais, au bout du compte, la science peut décider de reconstruire la revendication transcendante elle-même : c’est ce qui s’est produit, de deux manières différentes, méritant chacune une analyse dédiée, avec l’invention des théories relativistes et des théories quantiques.

En quel sens précis y a-t-il alors “historicité du transcendental” ? Clairement, dans le sens où l’enquête scientifique dans son ensemble donne lieu à une périodisation, au titre de laquelle une époque régie par un transcendental de telle forme et de tel contenu est suivie par une époque gouvernée par un transcendental de telle autre forme et de tel autre contenu. Les états du transcendental sont comparables à des phrases d’un texte de la science, rassemblant chacune en elle-même une revendication transcendante. Mais une telle image n’a rien à voir avec l’idée que le contenu de vérité ou le contenu conceptuel de la théorisation scientifique serait intrinsèquement affecté par le temps, par la processualité. On dit que l’état relativiste du transcendental fait suite à l’état newtonien, mais pas que l’un et l’autre font sens par l’intermédiaire d’un “glissé” ou d’un “déploiement” auquel l’un comme l’autre s’égaleraient. Chacun peut être maintenu dans la synchronie de sa prétention à la vérité, incluant la fixité des concepts intervenant en lui et de l’articulation conceptuelle leur revenant. C’est toute la difficulté et l’intérêt de l’effort technique pour “construire” une histoire du transcendental qu’elle se doit de reconnaître et décrire la cohérence de la prétention transhistorique concernant l’approche de l’objet à laquelle s’égalise chaque phase du transcendental.

L’historicisation du transcendental, du moins dans la mesure où elle ne renverse pas absolument le sens du transcendental, ne saurait donc être une description des cadres généraux auxquels se fie la science comme fluences, elle ne saurait, en bref, héraclitéaniser la signification scientifique.

Si l’on entend un tel argumentaire, on est alors amené à se demander ce qui nous est arrivé depuis un siècle à cet égard. Il est possible, en effet, que la subreption qui identifie une notion d’“historicisation” à une autre ait sévi de bien des façons, au plan de la philosophie générale comme à celui de l’épistémologie ou de la philosophie politique, par exemple.

Essayons, donc, de prendre la mesure des torts causés par l’héraclitéisme à notre pensée contemporaine.

Figures de l’héraclitéisme

Une recension est-elle possible, vis-à-vis d’un fait d’une telle ampleur ?

Le cas français

Certainement, on peut appréhender la “dérive héraclitéenne” comme Alberto Gualandi l’a fait, en s’appuyant sur le cas d’espèce français⁴. Il apparaît alors une sorte de continuité, entre une épistémologie foncièrement néo-kantienne ou post-kantienne, qui s’efforce de corriger l’exposition transcendante par la prise en compte et la prise au sérieux de la dynamique de fait de la science – dont les grands noms seraient Meyerson, Brunschvicg et Bachelard – et une pensée générale du monde social ou humain mettant l’accent sur la puissance d’événement qui ne cesse d’en déchirer, redistribuer, refondre les structures : pensée dont les héros pourraient être Foucault, Deleuze et Lyotard.

⁴. Cf. Gualandi, A., 1998, *Le problème de la vérité scientifique dans la philosophie française contemporaine. La rupture et l’événement*, Paris, L’Harmattan.

Finalement, faut-il dire, jugeant cette “dérive” dans son ensemble, qu’elle a cédé à un héraclitisme radical, comme celui que nous venons de discuter sur le mode critique, dénaturant la notion juste du transcendantal ? Oui et non, à notre avis.

Oui en un sens, parce que, au moins chez les penseurs de la seconde série, la volonté d’accueillir le mouvement que recèle la dimension historique paraît en effet liée à une option métaphysique sous-jacente consacrant le devenir comme le plus vrai de l’être, comme sa détermination ou sa figure prévalentes. Cette option elle-même s’argumente alors soit en rapport avec Hegel, soit en direction de Nietzsche, soit en termes heideggeriens. Et chacun de ces auteurs, sans doute, s’attache au bout du compte à montrer que le principe héraclitéen affecte la pensée au plus intime d’elle-même, qu’elle n’a pas de repli ou de différence vis-à-vis du mouvement ontologique. Pour le dire rapidement :

— Hegel enseigne que le concept est le temps, qu’il est le mouvement de la reprise du déjà-là de l’objet en attente de subsomption, mouvement selon lequel ce passé de l’instance se réinterprète comme le futur de l’auto-position du concept : le concept est à la fois l’enjambement même du temps et sa résorption.

— Je risque de me tromper sur Nietzsche plus encore que sur Hegel, mais ne professe-t-il pas que la pensée, comme évaluation ou perspective, est le fait même de la vie ? Et ne tend-il pas à la concevoir, donc, de manière dynamique ? D’où il pourrait résulter qu’elle a son essence dans une perpétuelle dissolution de ce qui se stabilise en elle ?

— Heidegger enseigne que la pensée est l’assomption par le *Dasein* de l’annonce de l’Être, en sorte que la vérité coïncide avec le *décèlement* fait majeur de l’Être : une telle définition lie totalement les significations du concept et de la vérité à l’événementialité ontologique. Elle reconstruit notamment le concept comme un outil insurmontable mais nécessairement infidèle de diction de la phénoménalité et de l’Être, et la vérité comme l’aventure profonde et primitive de l’Être, comme son bougé le plus propre.

Mais il faut aussi répondre *non*, en un autre sens. C’est que les penseurs de nos deux séries françaises, en fait, s’intéressent à l’événement comme rupture, au basculement de mondes. Ce qu’ils ont en vue n’est pas tant de placer la pensée sous la condition d’une dissolution permanente et généralisée dont elle participerait à sa manière, que de la rendre capable de déceler le basculement des grands édifices qui captivent l’esprit, à un moment privilégié de l’histoire, basculement qui s’exprime en effet comme mutation du concept et de la vérité. C’est bien ce que Bachelard et Brunschvicg souhaitaient réussir, je crois, vis-à-vis du document scientifique : ils voulaient décrire et célébrer comme il convient ce à quoi ils assistaient, et qui était la double révolution scientifique de la relativité et du quantique. Cette intention de pensée se retrouve de manière exemplaire chez le Foucault de *Les mots et les choses*, qui décrit les épistémès successives et, non sans un effroi respectueux, l’impensable passage de l’une à l’autre (à travers *Don Quichotte*, par exemple).

L’héraclitisme de nos auteurs n’est pas pur, il s’oriente sur l’événement-rupture plutôt que sur le flux absolu. D’où il résulte que cette pensée a autant besoin de savoir comprendre les cohérences que d’apprendre à recueillir leur dislocation. On a pu dire, justement en s’appuyant sur Foucault, que le modèle philosophique de cette orientation était Heidegger, avec sa conception des époques : ne peut-on pas dire, au sein de chaque époque, qu’un concept ou un réseau de concepts et de pratiques disent adéquatement la manière dont l’être envoie l’étant ? N’y a-t-il pas, donc, un travail de vérité au sens classique, et de valeur “intemporelle” en un sens local, qui s’accomplit à l’intérieur de chaque époque ? Sauf que, je crois, Heidegger ne reconnaît pas l’intention de signification transhistorique de tout concept et de toute vérité, ou alors la réserve à la pensée transmuée en événement-décèlement, devenue histoire et temps plutôt que concept et

vérité (et donc dépourvue d'intention ou de revendication au sens que j'ai donné à ces termes).

En tout cas, chez les auteurs français traités par A. Gualandi, on constate un intérêt pour les cohérences des mondes intellectuels, sociaux et historiques, intérêt qui ne répugne pas à faire confiance à une doctrine méthodologique "mathématisante" comme celle du structuralisme : de ce point de vue, les figures classiquement rationalistes du concept et de la vérité sont maintenues. De plus, le transcendantalisme est en un sens conservé, aussi, dans le projet de déterminer les grammaires sous-jacentes à chaque région abordée par les sciences humaines et sociales (linguistique, anthropologique, psychologique). Mais, évidemment, on ne veut plus se souvenir de ce que toute mise en œuvre du concept et de la vérité se pose de manière transhistorique la question de la validité, et l'on n'envisage le transcendantal que comme objectivé dans des "grammaires de fait", des régularités circonstanciellement vérifiées, jamais comme impliqué dans l'horizon de recherche et de savoir actuellement nôtre.

Je voudrais continuer cet examen rétrospectif en réfléchissant un peu sur trois versions de la répudiation de tout contenu authentiquement transcendantal qui me semblent intéressantes. Elles diffèrent, à la fois sur le plan disciplinaire et sur le plan géographique, du cas français que nous venons d'envisager : la version cognitive, la version "études de sciences", et la version historico-politique.

Transcription cognitive de la connaissance

Le point de vue "cognitif" sur la connaissance a une histoire, qui se situe, comme il est normal, depuis le début "entre" la philosophie de la connaissance et la science de l'esprit. Le jalon contemporain des (supposées) sciences cognitives donne sa force et son autorité à l'ensemble de cette histoire. L'approche se définit sans difficulté dans son principe : il s'agit de considérer que, derrière le mot "connaissance", il y a un ensemble de comportements pratiques et intellectuels, corporels et mentaux ; que ces comportements se situent dans le monde et mettent en jeu des entités du monde ; et que, donc, une étude naturaliste du genre de "commerce" que ces comportements illustrent ou réalisent est possible. Ce qu'on entend par "naturaliste", ici, est une étude qui objective les comportements en cause au moyen des mêmes concepts et en termes des mêmes entités postulées que la connaissance de la nature en général, celle qui ne prend pas pour thème les comportements en cause. Le mot *cognition* est forgé pour désigner la connaissance prise en vue de cette façon. Deux généralisations s'imposent immédiatement, *a priori*, dans le contexte de cette approche : la cognition n'a aucune raison d'être seulement humaine d'une part, elle ne saurait se limiter à la connaissance discursivement exprimée et assumée d'autre part. On se tient prêt, donc, d'une part à envisager une cognition animale (voire une cognition végétale, voire, mais ici nous touchons à la métaphysique, une cognition minérale, ontologique, une cognition des choses), d'autre part à penser comme cognition la perception, l'action, l'adaptation de l'organisme à son environnement en général.

Avant le jalon contemporain, ce dont nous pouvons garder le souvenir est : 1) les contributions philosophiques du passé, notamment de l'époque pré-critique, dans la mesure où elles adoptaient souvent la posture scientifique de la description du fait de la pensée ; 2) les investigations de la psychologie du XIX^e siècle en Allemagne, qui furent souvent inspirées par le projet de trouver dans la constitution biologique et psychologique de l'homme les facteurs transcendants que Kant assignait à la connaissance, justement (nous pensons ici à Helmholtz⁵) ; 3) la *Gestalttheorie*⁶. Cette

⁵. Cf. Chevalley, C., 1991, *Niels Bohr Physique et connaissance humaine*, édition commentée, Paris, Folio pp. 422-442, spécialement pp. 433-435

histoire, on le voit et nous l'annonçons, se situe entre philosophie et science positive de l'esprit (psychologie, essentiellement) : aussi bien Helmholtz que les grands noms de la *Gestalttheorie* travaillent à la fois dans le champ positif et dans le champ philosophique. Cet entre-deux, lui-même, a deux raisons d'être profondes : d'abord, la philosophie s'est toujours occupée de la pensée, et ce qu'elle en dit ne peut pas ne pas passer au moins par un enregistrement autorisé de son fait ; ensuite, le projet cognitif exige la circonscription de l'aire comportementale ou plus généralement processuelle désignée par le mot cognition, et celle-ci ne peut s'opérer qu'*a priori*, il s'agit toujours d'arriver à une formule théorique générale de la cognition, en faveur de laquelle l'argumentation ne saurait être que philosophique (et, à vrai dire, s'il est permis ici d'appeler un chat un chat, transcendantale : il s'agit de "dérivée" une formule de l'objet régional à partir d'une description universellement acceptable de ce que nous anticipons comme cet objet suivant l'expérience qui nous rattache déjà à lui).

Au plus près de notre jalon contemporain, il faut citer, bien sûr, l'article « L'épistémologie devenue naturelle » de Quine, qui pré-interprète les sciences cognitives comme la nouvelle épistémologie naturaliste⁷ : une épistémologie qui remplace le problème insoluble de la reconstruction fondationnelle des sciences par le problème – soluble parce qu'intériorisé à la science – de l'étude naturaliste de la "loi" qui relie la sortie théorique de la science à l'entrée sensorielle des stimuli. Cette loi, Quine la présume lui-même ne pas en être une, il s'attend à ce qu'un degré de liberté, exprimant notre souveraineté de configuration du monde, soit révélé par une telle étude.

En tout état de cause, l'approche cognitive efface le transcendantal tout simplement en annulant au niveau méthodologique le problème auquel il fournit une réponse à chaque fois différente : celui du sens de l'objet pour la science qui en fait la science. La science ne doit être appréhendée que comme la couche supérieure de la "cognition", qui est un objet scientifique par définition déjà "capté" dans des termes satisfaisants par la démarche scientifique. Le mot épistémologie ne désigne plus le problème du *droit* délimitant, pour chaque science, l'objet qu'elle fait sien, mais celui du *fait* des interactions organisme/monde auxquelles la science s'égale. Il y aurait bien un problème transcendantal nouveau, révélé et apporté par l'entreprise cognitive elle-même : celui de sa décision *a priori* de l'objet cognitif. Mais la consigne est de ne pas traiter le "débat de paradigme" interne à l'entreprise cognitive comme symptôme de ce nouveau lieu du transcendantal, de l'envisager plutôt comme le conflit de conjectures portant sur la structure vraie de l'esprit. Et l'approche cognitive se substitue à l'approche fondationnelle, implicitement ou à un degré minimal transcendantale, vis-à-vis de toutes les autres sciences.

S'agit-il, néanmoins, d'un cas de dissolution "héraclitéenne" du transcendantal ? Le transcendantal, dans le cas qui nous occupe, est débouté pour la simple raison que la connaissance est prise comme fait du monde, pour être étudiée parmi les autres faits, sans égard ou préséance, au détriment du problème de droit posée par la pensée à elle-même à propos du connaître. A un premier niveau d'analyse, c'est donc plutôt sur l'être que sur le temps que l'approche cognitive projette la pensée/la connaissance. Cela dit, cette projection garde du suffixe *-ance* de *connaissance* l'idée que ce qui dans l'être incarne la connaissance ne peut être qu'un processus : la réduction qui s'opère est une réduction à la cognition conçue comme ensemble de *comportements cognitifs*. La pensée est donc quand même identifiée de manière temporelle, elle ne peut être saisie

⁶. Cf. Smith, B. (Ed.), 1988, *Foundations of Gestalt Theory*, München, Philosophia Verlag. ; Rosenthal, V. & Visetti, Y.M., 1999, « Sens et temps de la Gestalt », *Intellectica* n° 28, 1999/1, 147-228 ; et Rosenthal, V., & Visetti, Y.-M., 2002, *Kohler*, Paris, Les Belles Lettres, 2002.

⁷. Cf. Quine, W.O., 1969, « L'épistémologie devenue naturelle », in *Relativité de l'ontologie et autres essais*, Paris, 1977, Aubier-Montaigne, 83-105.

dans le réel que ramenée à un ensemble de transitions. Le schème fondamental partagé par toutes les approches cognitives est celui qui envisage la pensée comme mode de transition d'un système : reste à déterminer quel est le substrat des transitions en cause et à quel type de modèle les rapporter.

L'approche computationnaliste, clairement, répond que les transitions de la pensée sont des séquences de manipulations formelles, assimilables à des pas d'inférence, des actes de calcul, des gestes de réécriture : de telles transitions présupposent, à titre de support, un "contenu symbolique" sur lequel opère la pensée, une mémoire gardant trace des vecteurs symboliques concernés par les transitions, mémoire qui se dédouble en mémoire du type ROM, stockant les routines et les data de base, et en mémoire de type RAM, accueillant le message toujours nouveau de la sensation, sous forme "transduite". Cette image – c'est d'ailleurs une des raisons pour laquelle elle a été profondément critiquée – est essentiellement non héraclitéenne. Ce qui fait la référentialité d'un concept – sa capacité à subsumer des objets eux-mêmes récupérés à partir des données sensibles, ou bien ce qui fait la vérité d'un énoncé du *mentalais* (l'idiome logique antérieur à toutes les langues vernaculaires qui est nativement celui de la pensée computationnelle elle-même), ne dépend pas du temps et de son passage : on peut formuler de façon intemporelle des conditions de validité, à la fois pour la subsomption et pour la vérité. Ces conditions mettront en jeu, bien sûr, les vecteurs symboliques récupérés auprès du sensible, mais la forme de la validité pourra être dite d'une manière a-temporelle : le concept instancié dans le monde ne l'est pas au nom d'un devenir commun du monde et de la pensée, mais au nom de la satisfaction d'une clause sémantique formulée en termes des énoncés particuliers – logiquement du type énoncés atomiques – transmis par le sensible, relativement à un "modèle de Herbrand" en substance ; l'énoncé vrai dans le monde, de même, ne l'est pas en tant que résultat d'une aventure conjuguant la pensée et le monde, mais en tant que formule déduite au plan de la syntaxe formelle de la pensée. Il peut y avoir une trajectoire de justification, pour la subsomption comme pour la vérité, qui se déroulera dans le domaine syntaxique, à l'instar des "preuves formelles" ou "calculs effectifs" dont les formes générales ont été mises au clair à la fin de la première moitié du vingtième siècle : mais cette trajectoire correspond à un "temps" interne abstrait de la pensée, temps qui manifeste, justement, l'étrangeté de la pensée au temps essentiel, celui de la fuite héraclitéenne de tout.

L'approche dynamiciste, de son côté, identifie le fait de la pensée comme la stabilisation du système dynamique de la *psychè* en un attracteur. Ce fait profond est donc essentiellement "aligné" sur la forme qui modélise dans toute la physique le devenir trame de l'être, âme de toute chose. Comme l'a si rigoureusement et si vastement dit René Thom, la notion de système dynamique "traduit" pour la science contemporaine l'antique intuition héraclitéenne du glissement et du conflit. L'approche dynamiciste décrit donc bien la pensée comme un processus héraclitéen de même espèce que ceux de l'être en général. Pourtant, cette approche elle aussi conserve quelque chose de l'idée d'un "décrochage" de la pensée par rapport au temps du monde : d'une part, les stabilisations qui sont les moments de la pensée sont toujours présentées comme s'accomplissant dans un "temps rapide" du psychisme, déphasé en quelque sorte par rapport au temps de ses interactions avec le monde ; d'autre part, la dynamique de la pensée est à beaucoup d'égards conçue comme dynamique d'auto-organisation. Et cette auto-organisation ne doit pas seulement être conçue comme l'histoire individuelle de l'organisme, elle advient "sous le contrôle" du niveau culturel, soit d'un processus radicalement déphasé, passant par le symbolique et ses formes : c'est du moins le point sur lequel insistent les dynamicistes adhérent au projet de la "culturalisation" des recherches cognitives. En telle sorte que les formes de validité de la subsomption et de la vérité, bien que dépeintes comme des résultats de la dynamique

et de la co-évolution, correspondent à l'affirmation d'un "propre" au plan de la pensée et de la culture, qui ne "traduit" pas simplement et immédiatement le moindre bruissement de l'être au fil du temps : même pour cet héraclitisme cognitif, il semble bien qu'il y ait un "contenu" du connaître qui demande à être compris contre le temps du monde même s'il est envisagé comme engendré.

Ultimement, de plus, on peut toujours faire observer que la pensée qui pense ces deux paradigmes est typiquement une pensée transcendantale, tentant de formuler et traduire en termes théoriques l'exigence *a priori* qui porte pour nous sur l'objet *pensée* : geste à partir duquel seul, en bonne épistémologie transcendantale, on peut comprendre des sciences cognitives conséquentes et réellement scientifiques. Dans sa prétention propre à la vérité, la science cognitive, quelle que soit son option, quels que soient ses modèles, se réfère à une idée normative intemporelle de la vérité, qu'elle place seulement sous la dépendance d'un sens de l'objet "cognition" dont elle décide *a priori*. Même si la cognition est analysée à la lumière de l'*Être-au-monde*, la revendication scientifique reste bien que le fait de la cognition humaine est conforme à l'énoncé théorique de l'*Être-au-monde*, cette conformité mettant en jeu une acception des concepts, de la référence et de la vérité qui n'est pas "entachée" d'historicité⁸.

Réduction externaliste de la science

Une autre manière dont l'historicité est réputée ruiner l'idée stable et fixiste de la vérité, comme l'entente abstraite et référentielle du concept, est la manière de ce qu'on appelle les "études de sciences" (*science studies*). Il s'agit cette fois d'envisager les productions scientifiques avec le regard objectif de l'historien, sans avoir égard à la dispute quant à la vérité qui inspire et anime ces productions : on examine les propositions théoriques, les formations de courants, les activités expérimentales, en tant qu'événement sociaux ordinaires, intégrés à un système économique, politique et culturel ayant ses propres contraintes, connues de la science historique en tant que telle, en collaboration avec les sciences sociales qu'elle est appelée à mobiliser selon le cas (sociologie, anthropologie, économie, science politique, linguistique, etc.). Le fameux *principe de symétrie* formulé par le père du "programme fort" de l'externalisme, Bloor, exprime exactement l'indifférence à la manière dont les travaux scientifiques étudiés se situent par rapport à la vérité : on doit essayer de comprendre comment telle thèse en vient à se formuler, se voit revendiquée par tel courant et connaît tel destin institutionnel, *sans prendre en compte le fait qu'elle est rétrospectivement désignée comme vraie ou fausse par la science où elle s'inscrit*. Et, pour commencer, on doit faire tout autant l'histoire des conceptions fausses que celle des conceptions vraies. L'idée, bien entendu, est de faire apparaître des régularités dans l'"écologie historique" des concepts et théories scientifiques, voire des lois d'émergence et de disparition qui s'expriment dans l'idiome de l'histoire des interactions humaines et sociales et pas dans le sous-idiome de la science à laquelle les documents étudiés prétendaient contribuer. Ultimement, la perspective d'une théorie socio-historique de la genèse des connaissances scientifiques se dessine assez naturellement : on dira que les théories de la relativité ne viennent pas à tel moment sur le devant de la scène parce qu'elles satisfont mieux les critères éternels de la cohérence et de la vérité empirique, mais parce que, dans l'environnement vital d'Einstein, beaucoup d'horloges retentissaient. Le débat peut alors se sophistiquer et se raffiner, en fonction de la reconnaissance par les protagonistes de plusieurs sens et niveaux du *parce que* en cause, mais nous n'allons pas entrer dans ces subtilités ici.

⁸. Pour plus de précisions sur ce qui est évoqué dans cette section, cf. Salanskis, J.-M., 2003, *Herméneutique et cognition*, Lille, Presses du Septentrion.

Le point important est évidemment pour nous que, quelle que soit la pondération entre niveaux finalement retenue, l'approche externaliste regarde bien, en première analyse, les formations scientifiques comme essentiellement en proie au devenir historique, et comme n'ayant même pas assez de signification distinctive pour justifier un niveau d'historicité propre. L'histoire intrinsèque des sciences reconnaît bien l'historicité – d'ailleurs absolument évidente et indéniable – de la sédimentation scientifique. Mais elle estime, en substance, qu'il y a un temps propre de cette historicité, qui place chaque événement de la science en cause dans le contexte général de la transformation et de l'approfondissement de son propos, qui enregistre chaque concept comme réorganisant un champ conceptuel prétendant à couvrir la classe des phénomènes affrontés, chaque loi comme mettant à l'épreuve sa validité en venant se substituer à telle autre loi, formulée dans le même langage ou non. Dans le principe d'ailleurs, la séquence des étapes de la construction, cumulative ou divergente, de la vérité scientifique, peuvent ne pas coïncider avec celles de l'histoire générale, comme cela arrive, par exemple, lorsque la réflexion sur un problème est interrompue pendant une longue période, au cours de laquelle on s'attache à d'autres sujets, pour être reprise à un moment où, éventuellement, la mémoire des premiers acquis est perdue, en sorte qu'il faut les "réinventer", parfois sous une autre forme et dans un autre langage.

On retrouve la distinction sur laquelle nous essayons d'insister tout au long de cet article : celle entre, d'une part, une histoire du concept et de la vérité qui étudie la succession des contributions, inventions, critiques, déplacements en concédant par principe à l'ordre du concept et de la vérité une signification et une stabilité propres, et qui donc regarde l'après de ce qui vient après comme n'étant pas en tant que tel déjà signifiant au plan du concept et de la vérité, comme ayant à conquérir la dignité d'être un après *sub specie conceptus et veritatis*, et, d'autre part, une histoire du concept et de la vérité pour qui la déclinaison temporelle, par exemple en tant que mode de manifestation d'une évolution de l'interaction humaine et sociale sous-jacente, est déjà altération et glissement de la scientificité en tant que telle.

De fait, les approches externalistes se sont considérablement développées dans les dernières décennies, comme les approches cognitives évoquées à l'instant. Ce qui semble témoigner de ce que les esprits adhèrent de plus en plus volontiers à la "vision" héraclitienne radicale.

On peut observer, bien entendu, que le "scepticisme" de l'approche externaliste s'expose comme tout scepticisme, à l'auto-réfutation : il faut, pour construire une loi socio-historique de la genèse et de la disparition des formations scientifiques, accepter au moins momentanément l'autorité "absolue" de la science socio-historique déployée à cet effet. Vis-à-vis de cette difficulté, les adeptes de l'externalisme réagissent comme leurs "cousins" naturalistes cognitifs, soit en arguant du droit de faire fonctionner localement un instrument épistémique que l'on ne divinise pas pour autant, et qui sera lui-même remis en cause par une autre étude, soit en re-définissant subrepticement l'ambition de l'externalisme à la baisse : il s'agirait seulement de montrer des relations constantes usuellement non prise en vue, sans contester la légitimité et la possibilité d'une autre approche (dite d'histoire "intrinsèque").

Mais le cœur du débat me semble esquivé, dans l'une comme dans l'autre de ces réponses : il s'agit de savoir si l'on reconnaît l'a-temporalité qui est inscrite dans le mode de position même du concept et de la vérité, comme Aristote et Platon l'avaient déjà mis en évidence. Il s'agit de prendre conscience de ce que la rationalité, si complètement et si radicalement qu'elle décrive le passage en tant que tel, le fait au moyen d'une énonciation qui projette les faits et leurs modifications sur une structure de sens atemporelle, et que c'est par un tel retrait et une telle projection que se définit l'entreprise rationnelle.

Destruction historiciste du tribunal de l'histoire

Un cas à la fois crucial et passionnant pour notre discussion est celui où l'héraclitéisme en vient à s'appliquer à la connaissance et à l'évaluation de l'histoire humaine elle-même. A en croire Jeffrey Barrash dans son récent ouvrage *Politiques de l'histoire*⁹, c'est ce qui s'est produit en Allemagne, d'une manière progressive et contrastée, à partir de Herder. Ce qui détermine l'intérêt tout à fait exceptionnel de sa recherche est qu'il met en évidence une sorte de revirement à l'intérieur d'un cadre introduit par Herder justement, mais qui n'impliquait pas par lui-même le désaveu de l'universalité, singulièrement sous la figure du "principe de vérité". Jeffrey Barrash montre comment, de Herder à Leopold Von Ranke, la pensée historiciste allemande reste d'abord liée aux horizons universalistes : soit en raison d'une allégeance religieuse, qui commande que toutes les "vérités" nationales, exprimées dans la langue et suivant l'élan de l'histoire de tel ou tel peuple, se rejoignent et s'accordent dans une vérité "divine" qu'elles peuvent seulement prétendre refléter localement ; soit en raison d'une option rationaliste kantienne, qui confie quand même à l'histoire la mission de faire advenir des institutions et une vie rationnelles pour l'humanité. Chez ces auteurs, la reconnaissance de l'immense importance de la coordonnée historique et culturelle est seulement reconnaissance d'une sorte de "modalisation" affectant les énonciations du vrai et du bien, modalisation qui réclame une étude historique : mais elle ne signifie pas l'oubli de la valeur transhistorique et transculturelle du vrai et du bien *comme tels*. Les choses basculent, rapporte Jeffrey Barrash, avec Treitschke, qui succède à Leopold Von Ranke, dans le poste d'historiographe officiel de l'Etat de Prusse, mais qui comprend quant à lui l'historicisme comme l'assise d'une pensée qui assume d'être seulement allemande, et de ne travailler conceptuellement à rien d'autre que l'apologie de la chose allemande. Il n'est évidemment pas surprenant que cette posture aille de pair avec l'adhésion à un anti-sémitisme post-chrétien virulent.

Dans la suite de son étude, Jeffrey Barrash dégage plusieurs spécificités et tensions de cet "espace" dont nous savons aujourd'hui qu'il allait à la catastrophe. La tendance à redéfinir le concept et la vérité en termes d'une forme temporelle qui les traverserait est à vrai dire susceptible de s'exprimer de deux manières : à la manière héraclitéenne-hégélienne, donnant lieu à la thèse que la pensée est le processus qui l'accomplit, qu'elle est mouvance et destruction-déplacement de soi, et à la manière héraclitéenne-heideggerienne, conduisant à la vision de l'événement comme le cœur et le secret du concept comme de la vérité. Ce qui remplace les instances de la raison, c'est soit le temps ontologiquement réalisé comme processus emportant tout, soit le temps dévisagé sur le mode poético-tragique comme l'éternel contexte d'une césure hypnotisant le monde. Carl Schmidt, avec son "décisionisme", promeut une version de philosophie politique de cette seconde manière, si j'en crois du moins les analyses de Jeffrey Barrash. Mais son livre décrit aussi les démarches résistantes à l'égard de cette dilution du rationnel qui se sont manifestées à la même époque : plusieurs auteurs juifs allemands, pour la plupart rattachés à l'historicisme par la voie marxiste, ont cherché à concevoir philosophiquement les rapports de l'histoire et du *Geist* sans concéder la résorption et l'oubli de ce dernier (Arendt, Benjamin, Löwith, Heller, Strauss, etc.).

Ce que l'on comprend une fois de plus, c'est l'ambiguïté interne de la pensée historiciste, ambiguïté que l'on peut lire et déceler jusque dans la formule maîtresse de Hegel « *Weltgeschichte ist Weltgericht* ». Cette formule pourrait vouloir dire, au fond, simplement que ce qui est à juger dans l'histoire se produit dans l'histoire, que les objets demandant l'évaluation trouvent dans l'histoire leur place et leur condition. Ou même, de façon plus exigeante, que l'histoire humaine n'est pas séparable d'un telos qui appelle le jugement de ce qui s'y produit, en telle sorte que l'histoire n'est pas

⁹. Cf. Barrash, J. A., 2004, *Politiques de l'histoire*, Paris, PUF.

vraiment historique si je ne soumet pas à un jugement ininterrompu et radicalement rétrospectif l'ensemble de ce qui advient en elle. Et, sous cette forme, elle n'entamerait en aucune manière l'essence du concept et de la vérité : au contraire, elle aurait besoin d'eux et de leur prétention constitutivement transhistorique pour se poser comme histoire au sens vrai. Mais la formule s'entend plutôt comme affirmant que l'histoire du monde est comme telle jugement du monde, c'est-à-dire, selon toute apparence, que le devenu est critère du juste et du bien. Auquel cas elle est la formulation même, dans le contexte de la philosophie du droit, de l'histoire et du politique, de la dégradation héraclitienne des instances de la raison dont nous parlons depuis le début.

Sans chercher à creuser plus ce troisième "exemple", faute de compétence, nous allons maintenant chercher à conclure.

Conclusion

L'étude de notre problème court le risque d'être aporétique. De nombreux esprits, je crois, sont prêts à accorder que les divers types d'héraclitisme évoqués ici ont une nocivité, ou du moins que leur opération porte atteinte, parfois silencieusement, parfois ouvertement et avec force et fracas, au concept et à la vérité. Que ces approches ou discours compromettent ce dont ils continuent pourtant de se réclamer, et qui est la rationalité. Mais les mêmes esprits, dans leur majorité, éprouvent que l'affectation du concept et de la vérité par la temporalité en son cœur est indéniable : que l'on ne peut pas garder le modèle d'une historicité réceptacle externe et indifférent des sédimentations du concept, par exemple. La figure instable et peu claire de l'historicisation du transcendantal vient tenter de répondre à cette difficulté, elle est supposé dissiper l'aporie en prenant ses deux rives à la fois, dans une sorte de pétition de principe que l'on ne sait pas justifier, à laquelle on n'associe même pas une conception claire.

Au cours du vingtième siècle, on a le plus souvent privilégié la face héraclitienne, en "oubliant" de qui était dû au concept et à la vérité, et en ne se souciant plus des conditions sous lesquelles un véritable contenu conceptuel entre dans une véritable prétention à la vérité. Mais cette séquence n'a pas été la seule : on peut au moins évoquer l'épistémologie du Cercle de Vienne, qui a prétendu décrire la scientificité de façon parfaitement a-temporelle (logique, en l'occurrence), et qui a "suscité" en quelque sorte la réplique violente de Kuhn, réintroduisant le caractère déterminant de l'histoire avec des arguments audibles par la communauté concernée.

Ce qui apporterait une véritable élucidation du problème, en même temps qu'une pacification de la guerre des attitudes, serait un discours qui saurait concéder quelque chose à l'idée d'une "essence temporelle" de la raison sans détruire son concept. Définir, comme Hegel, le concept par le temps, ou comme Heidegger, la vérité par l'événement, ne constitue pas une telle solution, parce que ces identifications trop puissantes tuent la *schize* rationnelle.

Partons de remarques simples. Qu'est-ce qui nous pousse, de l'intérieur du domaine rationnel, pour des motifs épistémologiques en quelque sorte, à reconnaître un rôle du temporel dans ce rationnel ? Il me semble que quelques réponses s'imposent :

A) Il y a une temporalité propre du déploiement du contenu théorique. Aucun contenu théorique, aucun contenu scientifique, aucun contenu rationnel n'échappe à une structuration interne qui fait que certains éléments doivent être dits et entendus d'abord, parce qu'ils donnent accès à ceux qui suivent. Que, dans la vision la plus classique, les axiomes et les concepts fondamentaux doivent être d'abord énoncés et nommés respectivement, avant que ne se déploie un procédé simultanément déductif et définitionnel, amenant de nouveaux concepts et de nouvelles vérités, est la manière logicienne de dire cette temporalité du déploiement. Mais il y a aussi une manière

transcendantale, une manière phénoménologique : on y met en avant d'abord ce qui est "présupposé" de manière non logique, parce que cela définit un accès en termes de configurations de conscience vécues ou en termes de règles de pensée, de représentation, d'intuition, de synthèse, etc., toujours activées à l'arrière-plan. Disons, pour donner un exemple, que la séquence 1) synthèse de l'appréhension, 2) synthèse de la reproduction, 3) synthèse de la recognition, présentée dans la déduction transcendantale A, constitue un exemple de temporalisation interne au processus de connaissance reconnue par l'approche critique kantienne.

B) Il y a un cheminement de la compréhension et de la novation, qui fait que les pensées antérieurement disposées motivent celles qui viennent à la suite, en telle sorte que comprendre ces pensées, c'est aussi comprendre de quelle manière elles "re-comprennent" celles qui sont venues avant, et pas seulement les comprendre directement dans le référentiel théorique où elles sont susceptibles de se présenter comme venant de nulle part. Ceux qui ont vécu au moins partiellement dans l'après-coup l'ensablisation du discours mathématique savent bien que comprendre l'intégrale de Lebesgue dans son exposé contemporain, ce n'est pas seulement suivre l'enchaînement de la construction de la fonctionnelle $f \mapsto \int_a^b f$, mais c'est comprendre la démarche qui est celle de cette construction – introduisant une mesure avant de définir une intégrale, enveloppant un certain regard sur l'espace de départ et l'espace d'arrivée – comme démarche venant après celle de la vision de l'intégrale comme calcul de la surface au moyen d'une primitive, et la mise au point de l'intégrale de Riemann. L'histoire des sciences *intrinsèque* a décrit d'innombrables faits rationnels d'enchaînement, clarifiant dans chaque cas ce qui était signifiant dans un déplacement scientifique : comment des configurations théoriques se voyaient à la fois reprises et renouvelées.

C) Plus radicalement encore, la pensée rationnelle est activité, elle passe par des *opérations* qui jalonnent son activité. En tant que telle, elle met en piste une temporalité de cet agir complexe comme lequel elle se présente. La notion mathématique de *construction*, originellement pensée par Brouwer, exprime sous une forme minimale l'agir rationnel et les modes de cet agir, externalisés dans le symbolique mais traces d'une "histoire" de gestes.

Le problème est donc au fond de savoir comment cette présence du temps et de la temporalité dans le rationnel peut être affirmée et interprétée sans procéder à la dissolution héraclitienne de la raison.

La seule réponse possible nous semble celle qui est implicite à la tentative qui fut la nôtre, plus haut, de définir en quoi consistait une "historicisation du transcendantal" proprement dite. Nous avons dit alors, en substance : à expliciter la prétention transhistorique à laquelle s'égale chaque phase du transcendantal. Ce qui signifiait, notamment, formuler cette prétention sans l'exposer comme le glissé de la précédent : la laisser parler plutôt que de toujours déjà "commenter" son dire comme instantané extrait de la déformation permanente d'un passé ou comme actualisation fragile prélevée sur une germination grosse d'avenir en cours.

Mais comment une telle tâche est-elle possible et légitime si l'on assume les observations A), B) et C) ci-dessus ?

Elle l'est, tout simplement, si l'on veut bien reconnaître que la temporalité à laquelle renvoient ces trois observations est une "autre" temporalité. Reconnaître la raison, lui accorder l'autorité de son déploiement propre et de la traduction constamment déclarative de ce déploiement consiste essentiellement en l'acceptation du temps second de la pensée. Ce temps second possède trois modes, que signalent respectivement nos observations A), B) et C). Il y a le mode de la dérivation déductive et définitionnelle (associé à A)), le mode du pas herméneutique (associé à B)), et le

mode du geste opératoire (associé à C)). Bien entendu, il y aurait beaucoup à dire sur les relations entre ces trois modes, et sur le fait que tous les trois présupposent l'“espace sémiotique” : le temps propre de la pensée, s'effectuant selon ces trois modes, ne pourrait pas s'effectuer s'il ne disposait pas d'un domaine propre d'actualisation fourni par l'espace sémiotique. Et de telles considérations rejoignent d'autres études, conduites dans le champ phénoménologique et dans celui de la sémantique linguistique, par un très grand nombre de spécialistes¹⁰.

Du point de vue du présent article, ce qui importe est de faire le lien avec l'idée d'une détection “historique” des phases du transcendantal qui les prenne chacune dans la force anhistorique de leur revendication. Le lien est en l'occurrence le suivant : lorsque j'envisage une phase du transcendantal du point de vue de l'historicité propre de la pensée, je ne porte pas atteinte à l'absoluité rationnelle de la profération scientifique concomitante, en quelque sorte. Si j'analyse un réseau de concepts ou de thèses gouvernant un état de la science en mettant en évidence quels concepts et quelles thèses ont le pouvoir d'engendrer les autres au sens de la définition ou de la déduction, je rends patente l'architecture même suivant laquelle cet état de la science proclame une vérité anhistorique. Si je fais voir tel concept d'un état de la science comme “réponse” et “reprise” au sein d'une intrigue intellectuelle remontant à une situation antérieure, je souligne et donne à penser d'autant plus nettement et d'autant plus vigoureusement l'option sémantique qui s'affiche dans l'affirmation scientifique où intervient ce concept. Si je mets à nu les séquences d'opérations qui sont impliquées dans la mise en œuvre théorique de la forme scientifique d'une phase transcendantale, de même, je mets à la disposition de tous l'énergétique pratique sous-jacente à la pensée du monde se donnant comme vraie que cette phase enveloppe.

Réinsérer les moments de pensée dans la temporalité propre de la pensée, c'est donc soustraire ces moments au temps du monde ou de l'être. Ce n'est pas en tournant le dos au temps que la raison s'échappe suivant une voie orthogonale au flux de l'être, mais en obéissant à un autre temps, en fuyant selon les étapes d'une successivité prélevée sur l'éternité, capable de revenir indéfiniment sur elle-même et sur ses trajectoires : la successivité des modes de la pensée dans l'espace sémiotique.

Et pourtant, le temps propre de la pensée ne peut qu'être tombé dans le monde. L'exigence d'effectivité partageable pour ses événements fait que ceux-ci “dépendent” des supports et des épisodes au travers desquels la valeur de signe s'inscrit, constituant une condition indépassable pour l'adresse et le commerce du sens. Donc, quand je montre ou active une dérivation, je le fais selon le temps du monde ; un enchaînement herméneutique s'accomplit comme une sorte d'écho dans le présent d'un passé qui est aussi et d'abord le passé réel de ce présent ; une opération décale et altère une matérialité effective antérieure à son geste dans le monde. Mais la processualité autre de la pensée, toujours déjà traduite dans le monde et soumise à sa manière aux conditions de la processualité générale, ne laisse pas de valoir en droit comme autre, comme se déroulant dans l'espace éternitaire en référence à des étapes idéales : et c'est ce qui prévaut pour nous lorsque nous accédons à la compréhension transcendantale d'un moment du savoir.

¹⁰. Cf. Derrida, J., 1967, *La voix et le phénomène*, Paris, PUF ; Derrida, J., 1967, *De la grammatologie*, Paris, Minuit ; Rastier, F., 1987, *Sémantique interprétative*, Paris, PUF ; Cadiot, P. & Visetti, Y.-M., 2001, *Pour une théorie des formes sémantiques*, Paris, PUF ; Cadiot, P. & Visetti, Y.-M., 2006, *Motifs et proverbes*, Paris, PUF.